

ISSN 2414-3715

**ФИЛОСОФСКАЯ
АНТРОПОЛОГИЯ**

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

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2016. T. 2. № 2**

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

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Рациональное и иррациональное в культуре 7

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Мариза Денн. К антропологической семиотике?
Актуальность наследия Густава Шпета 26

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Виктория Власова. Как возможно совместить патриотическое сознание
с глобализационными процессами? 63

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Ильшат Насыров. К вопросу о роли Ибн ‘Араби в истории
исламского мистицизма 90

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Вильгельм Райх. Ловушка, в которой оказался человек
(перевод с англ. Валентины Кулагиной-Ярцевой) 114

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Алексей Фатенков. Небезразличное в пику толерантному 148

ЖИЗНЕННЫЙ МИР ЧЕЛОВЕКА

Павел Гуревич, Эльвира Спинова. Сладострастие и любомудрие
(О сердечных тайнах Жана-Поля Сартра и Симоны де Бовуар) 167

АБСУРДИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ

Александр Р. Гэллоуэй. Радикальная иллюзия (Игра против)
(перевод с англ. Сергея Коняева и Миры Султановой) 207

ЖИЗНЕННЫЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ

Тамара Длугач. Третье Евангелие Н. Бердяева 245

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ

Надежда Волкова. Плотин о бесконечной силе Единого в контексте эманации 264

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

II научная видеоконференция «Человек как существо природное,
социальное, экзистенциальное: “болевы́е точки” философской антропологии» 284

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich. The rational and the irrational in culture 22

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Maryse Dennes. Vers une sémiotique anthropologique?
Gustave Chpet: actualité de sa pensée 45

POLITICAL ANTHROPOLOGY

Victoria Vlasova. How is it possible to combine patriotic consciousness
with globalization processes? 86

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Ilshat Nasyrov. Ibn 'Arabi on Islamic mysticism 110

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Wilhelm Reich. The Trap 133

EXISTENTIALISM

Aleksey Fatenkov. The non indifferent against the tolerant 164

HUMAN LIFE-WORLD

Pavel Gurevich, Elvira Spirova. Voluptuousness and philosophy
(About heart-to-heart secrets of Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir) 202

ABSURDISM AND HUMAN EXISTENCE

Alexander R. Galloway. Radical Illusion. (A Game Against) 228

HUMAN LIFE-PROJECT IN EXISTENTIALISM

Tamara Dlugatch. The Third Gospel of N. Berdyaev 260

HOMO COGNOSCENS

Nadezhda Volkova. Plotinus about an Infinite Power
of the One in the Context of Emanation 281

ECHOES OF THE EVENTS 292

ПОЗДРАВЛЕНИЯ

Редакция журнала «Философская антропология» поздравляет члена редсовета **Ростову Наталью Николаевну** с успешной защитой докторской диссертации на тему «Деконструкция сакрального в философском исследовании человека» по специальности 09.00.13 – философская антропология, философия культуры.

Редакция журнала также поздравляет члена редсовета **Шажинбат Ариунуу** с получением диплома доктора философских наук.

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

РАЦИОНАЛЬНОЕ И ИРРАЦИОНАЛЬНОЕ В КУЛЬТУРЕ¹

Автор статьи стремится охарактеризовать рационалистическую версию культуры. Он отмечает, что культура несёт в себе огромное содержание. Её наполнение кажется безграничным. Она возникает благодаря тому, что разум человека даёт ему возможность особыми, неизвестными природе способами добывать, сохранять, накапливать, обрабатывать и использовать информацию. Эти способы связаны с созданием специальных знаковых систем, с помощью которых информация кодируется и транслируется в социуме. Культура прежде всего сверхприродна. В природе нет звучащих симфоний, стихотворных лирических излияний, пейзажей, схваченных анонимной кистью. Человек творит культуру, опираясь на собственное сознание, эмоции, волю и интуицию. Она предназначена для сотворения неизведанных миров. Поэтому, описывая культуру конкретной эпохи, мы в первую очередь называем достижения науки, философии, искусства.

Эти установки вдохновляли возникшую в XVIII в. особую область философского знания – философию культуры. Однако философия расширила границы культуры, её многосоставность и обратилась к анализу глубинных основ человеческого существования, обосновала плодотворность традиции и кристаллизации человеческого опыта, приступила к аналитике бессознательного.

¹ Статья подготовлена при поддержке РГНФ (грант № 14–03–00350а «Культура как кризис – неудача или возможность?»).

Автор полагает, что спектр культуры неистощим, но он не исчерпывается рациональностью, разумностью. Её исток не только сознание. Культура всеохватна. Многие её формы рождены бессознательным пластом человеческой психики, наитием, игрой воображения, эмоциональной отзывчивостью. Разумеется, рационалистическое ядро является стержнем культуры. Рациональное может рассматриваться как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом и современном мышлении и даже некоторые формы мистического опыта. Однако этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия «рациональность» требует критического рассмотрения.

Ключевые слова: искусство, рациональность, иррациональность, разум, культура, миф, религия, традиция, ценность, сознание

Культура и разум

Когда мы рассуждаем о культуре, прежде всего подчёркиваем её рациональное содержание. Если бы человек не обладал разумом, то, судя по всему, не было бы и культуры. Это, впрочем, мысль И. Канта. «Если бы в отношении существа, обладающего разумом и волей, истинной целью природы было бы *сохранение* его, его *преуспевание* – одним словом, его счастье, то она распорядилась бы очень плохо, возложив на его разум выполнение этого своего намерения» [11, с. 163]. Чтобы удовлетворять природные потребности человека, по мысли Канта, разум не нужен. Но вот чтобы сложилась культура, без разума, как говорится, никак. Величественные произведения культуры возникают по аналитическому расчёту, как рождение смысла и вдохновения. Философский трактат, научное сочинение, богословский текст или прозвучавший «Реквием» закономерно рассматриваются как порождение человеческого рефлексивного сознания. Моцарт у Пушкина рассказывает Сальери о своём произведении:

...Намедни ночью
Бессонница моя меня томила,
И в голову пришли мне две, три мысли.

Стихия музыкальных звуков, казалось бы, не нуждается в какой-либо рассудочности. Не мысли, а чувства рождают художественный результат. Однако и в искусстве также властвуют осмысленность, приверженность законам формы, логика эмоционального потрясения. Случись в «Реквиеме» Моцарта лишь прихотливое, хотя и благолепное сопровождение звуков, поражённый Сальери не мог бы воскликнуть: «Ты этим шёл ко мне и мог остановиться у трактира?».

Об универсальной способности искусства писал и А. Шопенгауэр, который отказывал мелодии, если она бедна смыслом, в способности быть понятой другими. «Музыка, – писал он, – настоящий универсаль-

ный язык, который понимается всюду во всех странах и во все века. Значительная, многоговорящая мелодия очень быстро обходит весь земной шар...» [18, с. 333].

Культура несёт в себе огромное содержание. Её наполнение кажется безграничным. Она «возникает благодаря тому, что разум человека даёт ему возможность особыми, неизвестными природе способами добывать, сохранять, накапливать, обрабатывать и использовать информацию. Эти способы связаны с созданием специальных знаковых систем, с помощью которых информация кодируется и транслируется в социуме» [12, с. 51]. Культура прежде всего сверхприродна. В природе нет звучащих симфоний, стихотворных лирических излияний, пейзажей, схваченных анонимной кистью. Человек творит культуру, опираясь на собственное сознание, эмоции, волю и интуицию. Она предназначена для сотворения неизведанных миров. Поэтому, описывая культуру конкретной эпохи, мы в первую очередь называем достижения науки, философии, искусства.

В той же мере размышления Гегеля о культуре направлены на вынесение за границы философии всего, что разуму недоступно. Такое толкование предполагает сведение бытия к постигаемой мысли. «Только для нашей культуры, – писал он, – эти категории мысли стали привычными и всеобщими или вообще распространёнными. Но у такой культуры, как и только что упомянутых, менее опытных в самостоятельном пользовании образным мышлением, всеобщие категории – не нечто непосредственное, а, напротив, опосредованное многообразными ходами мышления, изучением языковых привычек...» [5, с. 394]. В «Феноменологии духа» Гегель утверждал, что в «опыте сознания» не может оказаться ничего, что не сводилось бы к мысли, а стало быть, не выразалось бы в рационально организованном дискурсе.

Эти же установки вдохновляли возникшую в XVIII в. особую область философского знания – философию культуры. По мнению В. Виндельбанда, любые исследования в области психологии, социологии и исторического развития обретают ценность только тогда, когда они направлены на обнаружение той основной структуры, которая присуща всякому культурному творчеству во вневременном, сверхэмпирическом существе разума [3, с. 7]. По его словам, основы любой культуры должны быть заложены в глубочайшей подпочве всякого разумного творчества. Философия обязана обработать мир природы (а он, по мысли немецкого философа, охватывает инстинктивную и эмоциональную жизнь) согласно закону разумной воли. Следовательно, весь процесс человеческой культуры предполагает включённость нашей жизни в разумную связь.

Итак, культура не только взывает к разумности, но постоянно связывает рождение новых творений с теоретической работой философов, учёных, исследователей искусства.

Создавая типологию искусств, И. Тэн сопоставляет различные аналогии мысли, сознания. Чтобы анализировать зодчество, математику, пластику, музыку и драму конкретных культур, нужно, несмотря на различные подходы к их содержанию, апеллировать к разумности человека, даже если он брошен в поток хаотичной жизни [17]. Так же поступает, к примеру, известный историк искусства Ханс Зедльмайр. В поле его анализа оказываются революция в живописи, когда в искусстве обнаруживается «хаос мёртвых отбросов», изуродованный человек, торжество хаотического и другие кризисные процессы. Но Х. Зедльмайр тем не менее рассматривает культуру с позиции разных метафизических умонастроений, отыскивая в ней конкретные художественные программы, рождение новых стилей и ценностных ориентиров [9]. Критерием критической оценки этих явлений всё равно оказываются традиции классической разумности.

Современные исследователи тоже полагают, что культура выстраивается по определённой логике художественных исканий. Скажем, М.Н. Эпштейн подчёркивает: «...многие художественные и литературные движения XVIII-XX веков, такие как романтизм, символизм, футуризм, сюрреализм, “новый роман” возникли на основе теоретических проектов» [19, с. 7]. Он напоминает также, что Джойс, экспериментируя с языком и сюжетом, изобрёл жанр романа-мифа, а предисловие Виктора Гюго к «Кромвелю» стало своего рода заявкой на изобретение французского романтизма. Культура обладает открытостью. М.Н. Эпштейн мечтает о построении нового культурного универсума, который охватил бы всё человечество.

Сознание человека развивалось мучительно долго. Далеко не сразу эволюция подвела людей к культуре. Юнг отмечал: «Сознание – совсем недавнее приобретение бытия и находится ещё в процессе становления» [20, с. 21]. Не случайно в философии сложился идеал культуры, которая строится по лекалам строгой разумности. Такой ход мысли предполагает критическое отношение к тем сферам культурного творчества, которые не соответствуют этому идеалу. Так, В.М. Межуев в книге «Идея культуры» связывает её формирование с преодолением всего иррационального в социальной жизни человечества. Эту задачу он возлагает на философию: «Отказ от философии, – пишет он, – равносителен с этой точки зрения отрицанию собственного бытия в культуре, отличного от бытия других людей и народов. Он чреват либо откатом к архаическим формам культурной самоидентификации (мифы, религия, традиционные обряды и обычаи), либо полным растворением в безличном мире научных понятий и технических устройств. Культурная функция философии состоит в том, что она предохраняет европейского человека от двух грозящих ему опасностей: его архаизации (возврата к донаучным формам сознания) и деперсонализации в результате чисто формальной рационализации его мышления и жизни» [13, с. 28].

Такое понимание культуры под флагом удержания присущего ей классического репертуара в значительной мере оскопляет её. В культуре благословляются лишь самые благородные её достижения. Те же приобретения человечества, которые не освящены философской классикой, отлучаются от неё. Не похоже ли это на сознательное обеднение культуры, на европоцентристскую гордыню, на искажение самой идеи культуры? Как раз за последние десятилетия именно обращение к архаическим формам культурной идентификации (мифу, традиции, карнавалу) с наибольшей силой утвердило приоритетность философии в постижении сменяющихся форм культурного бытия. Философия расширила границы культуры, её многосоставность, обратилась к анализу глубинных основ человеческого существования, обосновала плодотворность традиции и кристаллизации человеческого опыта, приступила к аналитике бессознательного (см., к примеру: [1; 8]).

Действительно ли обоснование рациональности, сохранение классического философского мышления неизбежно предполагают отказ от столь значимых сфер культуры, как миф, религия, традиция, игра и карнавал? Верно ли, что здесь не обойтись без «злейшей обиды», которая «с надменной грянет высоты»? Вот столь известный феномен, как карнавал. «И именно в празднике как первичной форме культуры, – пишет Валерий Земсков, – суждено было возникнуть новому “культурному бессознательному”, новой цивилизационной архетипике, новой базовой нормативности, надличностным компонентам культуры?» [10, с. 553].

Идея карнавала, как известно, нашла своё толкование в европейской философии. Само понятие карнавализации позволило культурфилософам осмыслить и распознать множество культурных, социальных и художественных процессов. Оценивая карнавал как феномен культуры, мы не способны отменить его законность в исторической практике. Да, М.М. Бахтин отмечал, что категория «карнавала» знаменует диалектическую победу «жизни» над «культурной ценностью». Возможно, карнавальная стихия, будучи слепым витальным порывом, не обладает создающей силой и не порождает новых ценностей [2, с. 65].

Но оценка самого культурного феномена не предполагает исключения его из цивилизационной практики, коль скоро это явление возникло и существует независимо от нашего директивного указания.

Чужеродны ли культуре такие её обречения, как миф? На самом деле мифы и карнавалы явились щедрой почвой не только для европейской версии цивилизованности. Из какого лона родилась бы философия, если бы она не выставила критические резоны безраздельно господствующему мифу? Родилась бы в голове Гераклита мысль о том, что мир не данность, а процесс, если его не очаровала бы причудливая игра огненной стихии, неподвластная рассудку? Дались бы нам истоки культуры, если традиция растворилась бы в веках? В самом деле, что может сказать культурфилософ о мифе, религии как специфических формах куль-

турного бытия, если они сразу квалифицируются в качестве опасных, увлекающих нас во тьму веков явлений, выражающих только регресс в истории духовной жизни?

Спектр культуры неистощим, но он не исчерпывается рациональностью, разумностью. Её исток не только сознание. Культура всеохватна. Многие её формы рождены бессознательным пластом человеческой психики, наитием, игрой воображения, эмоциональной отзывчивостью. Разумеется, рационалистическое ядро является стержнем культуры. Рациональное может рассматриваться как универсальная категория, охватывающая чистую логику в классическом и современном мышлении и даже некоторые формы мистического опыта. Однако этот тезис о едва ли не всеохватном смысле понятия «рациональность» требует критического рассмотрения, поскольку можно наметить некоторые типологические подходы к раскрытию данной категории, в известной мере противостоящие друг другу.

Во-первых, рациональность понимается как метод познания действительности, который основывается на разуме. Это центральное значение восходит к латинскому корню *ratio*. Рациональность, выступая в тех или иных формах, является общечеловеческим свойством, присущим различным сторонам человеческой активности.

Во-вторых, рациональность трактуется многими философами как некая структура, имеющая внутренние особенности и законы. В этом направлении рассуждений научное мышление утрачивает свою монополию на рациональность. Вероятно, разум в данном случае перестаёт быть определяющей характеристикой рационального. Речь идёт о специфической упорядоченности, присущей разным формам духовной деятельности, в том числе и ненаучной. Это особая организованность, логичность противостоит уже бесструктурности, хаотичности, принципиальной «невыразимости». К иррациональности при этом может быть отнесён тот духовный опыт, который не подлежит упорядочению и умопостижению.

В-третьих, рациональность отождествляется с определённым принципом, атрибутивным свойством цивилизации. Предполагается, что культурные особенности, черты народов, развивающихся в процессе своей жизнедеятельности аналитические и аффектированные начала, способны выработать определённые цивилизационные признаки. К.-Г. Юнг разделял цивилизации на «рациональные» и «аффективные». В этом значении многие исследователи предлагали такие характеристики, как динамичность и статичность, экстравертированность и интровертированность, оптимизм и фатализм, рационализм и мистицизм как модусы западной и восточной культур.

Понятие «рациональность» является ключевым для М. Вебера, поэтому важно подчеркнуть, что в работах по социологии религии немецкий учёный пытался выявить социокультурные основания и границы рациональности. Итак, традиционное представление о культуре пред-

полагает, что данный феномен рождается в результате сознательной целенаправленной деятельности человека. Многие философы считают, что человечество не исчерпало тот потенциал, который заложен в разуме. А.А. Гусейнов, в частности, отмечает, что мы по своей природе существа разумные, рациональные, вне сознательных механизмов наша жизнь просто невозможна. Если исключить рациональную устроенность человека, то человек не сможет существовать [7, с. 29]. Может быть, действительно философия и наука неоправданно отдают дань иррациональности, а следует неустанно укреплять человеческую разумность?

Иррациональное содержание культуры

Культура не может включать в себя только рациональное содержание. Она родилась в те далёкие времена, когда пробивались первые ростки разумности, возникали смутные образы понимания мира, складывались зыбкие критерии осмысления окружающего. И этот опыт не был нелепым, чуждым, затуманивающим ум. Это были ошеломительные прорывы сознания, глубинные наития. Об этом пишет русский философ М. Гершензон: «Лишь за семь или восемь тысячелетий нам брезжит первый свет и слышны первые смутные шорохи, а позади, в глубине веков, – сумерки и безмолвие. Но так люди жили и мыслили так же, как мы, и в многократный срок развития, предшествовавший нашей культуре, был добыт весь существенный опыт человечества. К тем познаниям позже ничего не прибавилось, как неизменен издревле и поныне и телесный состав человека. Первобытная же мудрость содержала в себе все религии и всю науку. Она была как мутный поток протоплазмы, кишущий жизнями, как кудель, откуда человек до скончания времён будет прядь нити своего отдельного знания» [6, с. 213].

Итак, что же является истоком культуры? Обнаружения разума, бурлящая человеческая страсть, молитвенная погружённость, медитативная отрешённость, мощные потоки жизни, пучины бессознательного? Современная философия давно уже произвела необходимые критические расчёты с просветительскими иллюзиями. Традиция классического рационализма исходила из следующих принципов:

- человек обладает готовой природой, которая возвышает его над миром природы;
- человек располагает всепроникающим разумом, который является главным его достоянием. Рациональность человека противостоит страстям, эмоциям, волевым обнаружениям человека. Всякая уступка иррациональности затемняет мощь разума и обесценивает величие человека;
- иррациональное всегда предстаёт как ареал бессознательного, оно бесформенно и хаотично и неподвластно логическому мышлению;

– мышление опирается на обнаруженные каноны разума, воплотившиеся в культуре, и философ не вправе отступать от них.

Неклассическая философия произвела переоценку этих принципов:

– человек не обладает готовой природой, его становление не завершено, оно открыто, сам он находится в авантюре постоянного преобразования;

– разум не является монадой, закрытой для других обнаружений человеческой субъективности – эмоций, воли, интуиции. Разум постигается через неразумие, норма – через патологию, вершинные состояния духа причудливо связаны с глубинами психики;

– иррациональное не бесформенно, в нём присутствует своя структурность, проявляется своеобразная логика. Так, правомочно говорить о логике мифа, о логике культуры, об эмоциональной логике (например, в толковании К.-Г. Юнга);

– иррациональное оказывается хаотичным только в ракурсе предустановленной упорядоченности ума. Кроме того, оно подвластно логическому мышлению и постоянно координируется с ним. Человеческая психика целостна и подчиняется жёсткой фрагментации.

Современная философия допускает отход от предустановленных мыслеформ и отказывается от диктата рациональности. Многие исследователи считают, что очищенный, дистиллированный разум оказывается малонадёжным в познании и опасным в социальной практике. Разум постоянно упрекают не только в гносеологизме, но и в непререкаемости чисто рассудочных императивов. Современные нейронауки доказательно показывают, что не существует «чистого» разума. В нём пробиваются витальные порывы, магма бессознательного, обнаруживается сама человеческая природа, далёкая от идеализации.

Вся человеческая история свидетельствует о напряжённой попытке понять человека. Освоение разумных возможностей человека, культивирование потенциала интеллекта – лишь один из вариантов креативности человека. Известный исследователь, весьма популярный в минувшем столетии, Макс Нордау считал, что верность здравому смыслу, «чистому», стреноженному сознанию – признак психического здоровья [14]. Напротив, всякое нарушение установленных канонов мышления можно расценивать как обрушение в сумасшествие. Мысль, казалось бы, безупречная. Однако Нордау причислил к безумцам Генрика Ибсена, Анатоля Франса, Льва Толстого.

Но так ли уж далеко мы ушли от М. Нордау? Слово «иррационалист» превратилось у нас в жупел, в клеймо. Сколько, к примеру, можно клеймить А. Шопенгауэра как несусветного врага разумности?! Да, немецкий философ указывал на всеилие воли, возведённой также им в онтологический принцип. Но разве он при этом элиминировал просветляющий разум? Нет сомнений в том, что Шопенгауэр указывал на угрозы, перед которыми стоит человечество, убедительно предполагая, что

человеческий разум станет обслуживать эти накатывающие волны деструктивности. Так ли ошибался немецкий мыслитель, полагая, что огромные ресурсы ума станут прислужниками жестокой и неумолимой воли?

Всего лишь век назад потрясённые социальные мыслители столкнулись с парадоксом: нации не хотели войны, но в силу непостижимой логики народы набросились друг на друга и началась истребительная мировая война. Неужели этот пример свидетельствует о торжестве просветляющегося разума и недопустимой критике его со стороны А. Шопенгауэра? Верно ли, что философское остережение Шопенгауэра повинно в названной социальной катастрофе? После Второй мировой войны, после преступлений нацизма гуманитарии клялись друг другу, что отныне невозможно философствовать в том же духе, как прежде. Исторический опыт не располагает к бесстрастному академическому суждению. Но позже террористы соединили впечатляющие достижения высокоразвитой цивилизации – самолёты и небоскрёбы – для торжества неодолимого разрушения в акте смертоносного террора. Интеллектуалы вновь заговорили о мобилизации разума для философского прозрения. А историческая практика подбрасывает материалы для новых заклинаний. Давно очевидно, что в мире действуют мощные деструктивные силы. Человечеству не удалось отделить их от торжествующего разума.

Не случайно в конце минувшего века философы заговорили об ущербности самого разума. Это апофатическое открытие вовсе не предполагает благословения иррациональности как воплощения зла. Но следует ли видеть антитезу разуму там, где она отсутствует по определению? Разум, который агрессивно культивирует только себя, отвергает эмоции, воображение, интуицию, в конечном счёте вырождается и доводит человечество до катастрофы. Нет оснований отважное исследование потенциала сознания, его спектров не толковать как безумие. Сумасшедшим можно назвать человека, который отказывается от авантюры ума, не исследует глубины абсурда, капитулирует перед неистовством интеллекта. Но человеческая природа не только рациональна. Человек наделён разумом. Его внутренняя жизнь также включает в себя волю, эмоции, интуицию, неосознаваемые побуждения души. Стоическая верность классической версии философии культуры, достойная сама по себе признания, вычёркивает из арсенала культуры богатейшее содержание и в свою очередь обедняет философское размышление о ней. При всей привлекательности классического образа человека, его причастности к высшему разумному бытию он не в состоянии в наши дни в полную силу объяснить направленность исторического процесса и самого потомка Адама.

Нет сомнения в том, что современное самосознание культуры переживает кризис. «Происходит отказ философии от своего призвания, от традиционной задачи отыскать и утвердить *raison d' Etre*, смысл су-

ществования. Установка на понимание сменяется волевым отношением к миру. Открывается эра принципиально нового, вольного обращения с этим образом. И, заметим, вовсе не обязательно, чтобы в западноевропейской мысли в дальнейшем возобладал “иррационализм”, произвольно волевое обращение с бытием может выступить и в рационализирующей форме. Здесь эквивалентом произвола выступает разоблачительство, когда под видом осмысления производится редукция высших слоёв бытия к низшим и предоставляются широкие возможности для спекуляции на понижение. Теряя своё априорное достоинство, и мир, и человек становятся объектом всевозможных манипуляций» [4, с. 10].

Охранность человека от манипуляций – задача благородная. Но приверженность разуму не избавила человечество от масштабных катастроф. Крепости рассудка рухнули не потому, что люди не стали соблюдать каноны интеллектуальной трезвости. Как раз наоборот. Источник умоисступления выявился в этом очищенном идеале мыслительной прозрачности и непорочности. Исследователи не успели осознать, что лучшие сорта безумия вырабатываются из разума. Пыль безрассудства они стряхивали вручную, в соответствии со стихотворной строчкой И. Бродского.

«Непрерывная и настойчивая сосредоточенность на рациональности, зародившаяся в семнадцатом веке, – пишет Джон Сол, – дала неожиданный результат. Постепенно разум начал дистанцироваться и отделять себя от других – так или иначе признанных – характеристик человека – духа, инстинктивных потребностей, веры и эмоций, а также интуиции, воли и самое главное – опыта. Это постоянное выдвигание разума на передний план продолжается и в наши дни. И оно уже достигло такой степени дисбаланса, что мифическая важность разума затмила все другие категории и едва ли не поставила под сомнение их важность» [16, с. 23].

Философы всё чаще начинают подчёркивать ограниченность разума и его неспособность быть ориентиром поведения в ситуации вселенского вздора. Наконец, в постмодернизме обнаруживается неумеренное увлечение алогичностью. Но ведь бесспорно, что человек является единственным на свете существом, которое может жить в ситуации абсурда. Постоянно углубляющийся опыт рационалистического постижения жизни и кошмарное нежелание реальности укладываться в этот опыт. Неиссякаемый поток творчества, рождающий разрушение. Томление по красоте, избыточно переходящее в манку безобразного. Бесконечность творения и предельность человеческой жизни. Как сохранить трезвость мысли внутри этих парадоксов?

Потребность в аналитике иррационального ощущали многие мыслители античности. Аристотель, к примеру, отмечал разумность человека, но писал и о его неразумии. Уже в ту пору отмечалось, что разум не способен выразить всю полноту и богатство духовной жиз-

ни. Зачастую околоразумные особенности человеческой активности не поддаются логическому мышлению. Однако они тоже участвуют в сотворении культуры, и нет оснований выносить их за скобки многообразного духовного опыта. Неужели есть такая неотложность, чтобы вынести миф за границы культуры? Но ведь миф является кристаллизацией бессознательной жизни людей. Миф не чужероден логике, хотя она и обладает собственной спецификой. Миф способен претворить хаос в порядок, потаённое и неопознаваемое – в объяснительные об-разные формулы.

Если анализировать структуру мифа, то можно обнаружить в ней различные трансформации сознательных и бессознательных усилий человека понять мир. Не случайно, к примеру, Ж. Батай в поисках критериев рациональности обращается к внутреннему опыту человека. Он имеет в виду определённые предельные состояния, которые изначально могут быть прояснены лишь изнутри. Религиозно-мистические, эротические, творческие порывы человека не подлежат объективной аналитике. Но это вовсе не означает, что они по природе своей иррациональны, являются принадлежностью хаотической, неупорядоченной мысли.

В современной науке постоянно проводится идея гештальтности человеческой психики. Мышление как таковое не существует в вакууме. Психические процессы связаны между собой. В мыслительном акте можно обнаружить и эмоциональность, и интуитивность, и волевой порыв. Поэтому относить к иррациональному немислительные формы духовной жизни можно лишь условно. Разве философия А. Дильтея выражена языком жестов и смутных озарений? Разве О. Шпенглер, который задумывается о логике истории, немедленно покидает пространство мысли и забивает наши головы метафорами? Неужели нужно доказывать, что погружение в пучины бессознательного постоянно вооружает нас новыми смыслами, идеями, озарениями?

Между мифом и игрой

В этом году вышел в свет замечательный сборник философских текстов «Самосознание культуры и искусства. Западная Европа и США», составителем которого является талантливая и глубоко мыслящая исследовательница Рената Александровна Гальцева [15]. Книга включает в себя труды западных мыслителей, сохраняющие актуальное значение для современной философии культуры. В ней представлены работы О. Шпенглера, Й. Хёйзинги, М. Хайдеггера, К.-Г. Юнга, М. Вебера, Ж. Маритена, Г. Честертона, Х. Ортеги-и-Гасета, В. Вейдле, Г. Бёлля, Г. Марселя. Нет нужды специально подчёркивать, что издание такого рода позволяет ввести в научный оборот множество философских текстов, которые принадлежат видным представителям европейской культуры. Посколь-

ку этот сборник рецензируется не впервые, напомним, что он представляет собой третье, дополненное и исправленное издание антологии «Самосознание европейской культуры XX в.».

Обладая несомненной ценностью сам по себе, сборник вызывает подчас противоречивые чувства. Понятное дело, речь идёт о кризисных процессах, охвативших философию культуры. Доказательно отстаивается величие классической философии культуры. О ней сказано: «Как бы ни был узок взгляд на человеческое существо, всё же он априори был причастен к высшему, разумному бытию, его сущность была укоренена в сознании, разуме (недаром дефиницию человека сопровождало указание на его высокое происхождение: *Homo sapiens*). Этим же блеском отличали объект, бытие, история – как сопричастные разумному смыслу; во всех формах исторического и культурного творчества также превалировала позитивная точка зрения на мир» [15, с. 10].

Кроме восторга и благодарности названный труд вызывает и смутную растерянность. Оказывается, все авторы, олицетворяющие собой современную философию культуры, повинны в разной степени в склонности к иррациональности. Учёные, которые представляют собой первые величины западной культурологии – и Шпенглер, и Хёйзинга, и Хайдеггер, – сделали свой выбор в пользу «философии жизни». Только два исследователя располагают алиби. Это М. Вебер и Р. Гвардини. Не вызывает сомнений атрибуция М. Вебера. Он – убеждённый рационалист. Вебер действительно критически отнёсся к романтической философии жизни. Да, он поставил в тупик Шпенглера, применяя в полемике принципы рациональности. Однако можно ли, опираясь на рационализм Вебера, объяснить сегодня абсурдность социальных парадоксов, безумную тряску мировых экономических процессов? И вообще целесообразно ли «подводить под кризис европейской культуры» всех представителей философии культуры? Не прокрадывается ли здесь тот самый редукционизм, который сводит сложные процессы к безупречным критериям разумности?

Но действительно ли в обстановке опьяняющего мифологизма идёт война на уничтожение разума? Неужели это справедливо, допустим, по отношению к Юнгу? Разве феномен бессознательного придуман этим философом? Если бессознательное только фикция, тогда в число приверженцев иррационализма попадают и Платон, и Лейбниц. Оправданы ли такие прокламации? Надо беречь и охранять территорию разума. Но следует ли выстраивать перекошенный макет человеческой психики? Как ни рассуждай, но она вовсе не состоит из целостной и завершённой разумности. Обращаясь к анализу глубин человеческой психики, Юнг менее всего пытается ввергнуть её в бездну. О какой бездне идёт речь? Многие современные исследователи, напротив, видят в работах Юнга обращение к духовности, к личностному росту. Швейцарский исследователь представил научной обще-

ственности теоретическую модель такой глубины, которая охватывает различные уровни человеческой психики. Он вернул в философию культуры психическое как реальность. Юнг в полном соответствии с нынешним уровнем трактовки сознания отметил, что сознательное и бессознательное не противостоят друг другу.

Неужели современная философия культуры станет богаче, если мы объявим Юнга манипулятором, мастером различных духовных оболещений и разного рода внушений? Можно, разумеется, принять тезис о том, что введённые Юнгом понятия «коллективного бессознательного» и «архетипа» обладают неопределённостью. Впрочем, не меньшей, скажем, чем понятия «эйдоса» или «энтелехии». Теоретические конструкции Юнга позволили обрести философии культуры дополнительные возможности в постижении её креативности.

В книге дана резкая оценка игры как феномена человеческого бытия. Возможно, из цветка игры не вырастает никакого плода. Не исключено даже, что каждый может играть в песочнице, пока не появляется руководитель исправительного учреждения. Ведь игра потому и игра, что она не предполагает сугубой серьёзности. Мир становится всё более серьёзным, всюду тоскуют о пользе, о прагматике. Порицается всё, что не ведёт к дивидендам. Но и игра обнаруживает тенденцию к экспансии. Она приобретает универсальный характер и пронизывает все другие аспекты человеческого существования. Неизбывно игровое начало в труде. Перестраивая мир с помощью деловой активности, люди вносят в этот процесс множество разведывательных и соревновательных компонентов. Участие в конкуренции, агональное соперничество хотя и опираются на трезвые расчёты, немислимы без азарта, воодушевления, парадоксальной инициативы, свободного творчества. Неслучайно культурологи полагают, что игра появилась значительно раньше, чем труд. Более того, есть основание думать, что труд порождён игрой.

Игра – универсальный способ освоения бытия. Ещё не обладая навыками приспособления природы к своим нуждам и потребностям, наши далёкие предки, словно приглашая её к соучастию, не ведая её законов, искали неожиданной удачи и откровения. Искатели игровой авантюры пробовали свои силы в состязании с природой, бросая подчас ей вызов и добиваясь успеха. Не будь игры, человечество так и осталось бы на уровне растительной жизни. Ни розы, ни тополя не могут втянуться в такой азартный процесс, оставаясь заложниками инстинкта. Будем признательны Й. Хейзинге за глубокое исследование этого феномена.

Оказывается, этот исследователь не апеллировал к серьёзности. Но Кант и Шиллер действительно рассматривали игру как внерациональную категорию. Шиллер отмечал, что, подчинённый «механической ловкости» рассудка, человек «не способен развить гармонию своего существа». Формула Ф. Шиллера: «Человек играет только тогда, когда он в полном значении слова человек, и он бывает вполне человеком лишь

тогда, когда играет». Конечно, всем этим рассуждениям не хватает серьёзности. Однако человек действительно перестаёт быть человеком, если он сводит к разумности все аспекты человеческого бытия.

О. Шпенглер, разумеется, мифолог. Хотя разъединённость культур всё-таки не только выдумка, но и определённая реальность. Да, человеческий разум – неоспоримое достояние человечества – подвергается в наши дни суровой феноменологической проверке. Многие исследователи продолжают размышлять об удивительной человеческой способности постигать сущность вещей, улавливать смыслы, создавать рациональную картину мира. Но за последние годы и представители восточных культур всё чаще стали говорить о многообразии самой разумности. В частности, историки, изучая конкретные эпохи и культуры, пришли сначала к выводу о разных ментальных навыках, присущих народам. Однако при этом никто не оспаривал непреложность и единство разума как уникального достояния людей. Теперь же толкуют о том, что европейцу вообще трудно понять разумность, скажем, японцев. Это не просто другой менталитет, но даже источник умственных операций, иной, не тот, что вызвал к жизни европейскую цивилизацию.

Хорошо существовать в мире классической разумности. Накаты жизни разбиваются о её пределы. Абсурдность существования инкриминируется тем, кто обратил внимание на его гримасы. Философия культуры зачарована блестящими обнаружениями разума. Иррациональность низводится до жупела. А то, что европейские мыслители не всегда следуют этим канонам, – это недостойное выпадение из царства разума. Свои комментарии на этот счёт они получили.

Список литературы

1. Батай Ж. Проклятая часть. Сакральная социология / Сост. С.Н. Зенкин. М.: ЛАДОМИР, 2006. 738 с.
2. Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 560 с.
3. Виндельбанд В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Виндельбанд В. Избранное. Дух и история. М.: Юристъ, 1995. С. 7–19.
4. Гальцева Р.А. Западноевропейская культурология между мифом и игрой // Самосознание культуры и искусства. Западная Европа и США / Отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 9–24.
5. Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1977. 573 с.
6. Гершензон М. Гольфстрем // Гершензон М. Избранное. Мудрость Пушкина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. С. 213–309.
7. Гусейнов А.А. Мы разумные существа, и по-другому мы не можем существовать. (Разговор с Абдусаламом Абдулкеримовичем Гусейновым) // Беседы о человеке. Разговор на пороге / Ред.-сост. С.А. Смирнов. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016. С. 23–40.

8. Жижек С. Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Шукиной. М.: Дело, 2014. 526 с.
9. Зедльмайр Х. Утрата середины. Революция современного искусства. Смерть света / Пер. с нем. С.С. Ванеяна. М.: Территория будущего: Прогресс-Традиция, 2008. 638 с.
10. Земсков В. Праздник в устойчивой и в формирующейся цивилизации // Земсков В. О литературе и культуре Нового Света. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2014. С. 553–570.
11. Кант И. Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М.: Чаро, 1994. С. 153–246.
12. Кармин А.С. Философия культуры в информационном обществе: проблемы и перспективы // Вестник РФО. 2005. № 2. С. 49–62.
13. Межуев В.М. Идея культуры: очерки по философии культуры. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 406 с.
14. Нордау М. Вырождение. Современные французы. М.: Республика, 1995. 398 с.
15. Самосознание культуры и искусства. Западная Европа и США / Отв. ред. и сост. Р.А. Гальцева. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 640 с.
16. Сол Дж.Р. Ублюдки Вольтера: диктатура разума на Западе. М.: АСТ: Астрель, 2006. 895 с.
17. Тэн И. Философия искусства. М.: Искусство, 1996. 350 с.
18. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5: *Paragra i Paralipomena*: в 2 т. Т. 2: *Paralipomena* / Общ. ред. и сост. А. Чанышева. М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 2001. 528 с.
19. Эпштейн М. От знания – к творчеству. Как гуманитарные науки могут изменять мир. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 480 с.
20. Юнг К.-Г. Человек и его символы. СПб.: Б.С.К., 1996. 454 с.

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

THE RATIONAL AND THE IRRATIONAL IN CULTURE

The author seeks to characterize the rationalist version of culture. He notes that culture carries huge content. Its content seems limitless. Culture arises due to the fact that the human mind gives the men the opportunity to earn, save, accumulate, process and use information by special, unknown to nature ways. These methods involve creation of special sign systems by which information is encoded and transmitted in society. Culture is above all supernatural. Nature doesn't have sounding symphonies, poetic lyrical outpourings, landscapes, captured by anonymous brush. Man creates culture leaning on his own consciousness, emotion, will and intuition. It is designed for creation of unknown worlds. Therefore, describing the culture of particular era, we first denominate the achievements of science, philosophy, art.

These settings inspired the philosophy of culture, the special field of philosophical knowledge, emerged in the eighteenth century. According to W. Windelband, any research in psychology, sociology, and historical development gain value only when they are directed to the detection of the main structure, which is inherent in every cultural creativity in the timeless, superempiric entity of mind. According to him, the foundation of any culture must be laid in the deepest subsoil of any reasonable creativity. Philosophy is obliged to treat the natural world (and it, in the opinion of the German philosopher, covers the instinctive and emotional life) according to the law a reasonable will. Therefore, the entire process of human culture presupposes the inclusion of our lives in reasonable connection. So, culture not only appeals to rationality, but constantly links the birth of new creations with the theoretical work of philosophers, scientists, researchers, art.

However, the author argues with the “protective” tendency of the philosophy of culture. It is noted that this understanding of culture under the banner of retention its classical repertoire largely impoverish her. In a culture only the noblest achievements are praised. Those acquisitions of mankind, which are not blessed by philosophical classics, are rejected by it. Doesn't it look like the deliberate impoverishment of culture, Eurocentric arrogance, distortion of the idea of culture? Just over the past decades the appeal to archaic forms of cultural identity (myth, tradition and carnival) deeply approved the priority of philosophy in understanding the changing forms of cultural existence. Philosophy has expanded the boundaries of culture, its multipartite, has turned to analysis of the underlying fundamentals of human existence, has proved the fruitfulness of the tradition and crystallization of human experience, has proceeded to the analysis of the unconscious.

The author believes that the range of culture is inexhaustible; it is not limited to rationality, reasonableness. Its source is not only of consciousness. Culture covers all. Many of its forms are born by the unconscious layer of the human psyche, intuition, imagination, emotional responsiveness. Of course, the rational kernel is the core of culture. Rational may be regarded as a generic category covering pure logic in classical and modern thinking and even some forms of mystical experience. However, this thesis of unlikely all-encompassing meaning of the concept “rationality” requires the critical consideration.

Culture can't include only rational content. It was born in those days when first sprouts of reasonableness germinated, when the vague images of understanding of the world emerged, and shaky criteria of the understanding of the surrounding arised. And this experience was not absurd, alien, and of blur mind. It was a resounding breaks of consciousness, deep inspirations. The article raises the question of the source of culture. Is it the revealing work of the mind, seething human passion, devotional immersion, meditative detachment, powerful streams of life, the depths of the unconscious? Modern philosophy has already made the necessary critical calculations with educational illusions. Philosophers increasingly emphasize the limitations of reason and its inability to be a guide of conduct in a situation of universal nonsense. Finally, in postmodernism there is detected the immoderate fascination of the illogicality. But there is no doubt that man is the only creature that can live in absurd situations. The ever-deepening experience of rationalistic cognition of life and a horrible unwillingness of reality to pack up in this experience. An endless stream of creativity which gives birth to destruction. The yearning for beauty which turns into desire of ugliness. Infinity of creation and the limitation of human life. How to save sobriety of thought within these paradoxes?

Many thinkers of antiquity felt the need for analytics of irrational. Aristotle, for example, noticed the intelligence of the man but also wrote about his irrationality. Already at that time it was believed that the mind is not able to express the fullness and richness of spiritual life. Near-reasonable features

of human activity often aren't amenable to logical thinking. However, they are also involved in the creation of culture, and there is no reason to remove them out of the diverse spiritual experience. Is there such an urgency to move the myth beyond the boundaries of culture? But the myth is the crystallization of people's unconscious lives. Myth is not alien to the logic, although it has special characteristics. Myth is able to bring order to the chaos, transform the lurking and the unclear in the explanatory figurative formulae.

If we analyze the structure of myth, various transformations of conscious and unconscious human effort to understand the world can be detected in it. Not by chance, for example, G. Bataille in his search of criteria of rationality refers to the internal human experience. He keeps in mind certain limit positions, which initially can be clarified only from the inside. Religious-mystical, erotic, creative impulses of man are not subject to objective analysis. But this does not mean that they are inherently irrational, that they belong to the chaotic, disordered thoughts.

Keywords: art, rationality, irrationality, mind, culture, myth, religion, tradition, value, consciousness

References

1. Bataille, J. *Proklyataya chast'. Sakral'naya sociologiya* [The Accursed Share. Sacred Sociology], ed. by S. Zenkin. Moscow: LADOMIR Publ., 2006. 738 pp. (In Russian)
2. Boneckaya, K. *Bahtin glazami metafizika* [Bahtin With the Eyes of the Metaphysician]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 560 pp. (In Russian)
3. Epshteyn, M. *Ot znaniya – k tvorchestvu. Kak gumanitarnye nauki mogut izmenyat' mir* [From Knowledge to Creativity]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 480 pp. (In Russian)
4. Gal'ceva, R. "Zapadnoevropeyskaya kul'turologiya mezhdu mifom i igroy" [Western European Cultural Studies between the Myth and the Game], *Samosoznanie kul'tury i iskusstva. Zapadnaya Evropa i SShA* [The Self-consciousness of Culture and Art. Western Europe and the US], ed. by R. Gal'ceva, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016, pp. 9–24. (In Russian)
5. Gershenzon, M. "Gol'fstrem" [The Gulf Stream], in: M. Gershenzon, *Izbrannoe. Mudrost' Pushkina* [Selected Works. Wisdom of Pushkin]. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2015, pp. 213–309. (In Russian)
6. Guseynov, A. *My razumnye sushhestva, i po-drugomu my ne mozhem sushhestvovat'*. (Razgovor s Absusalamom Abdulkerimovichem Guseynovym) [We are rational beings, and in another way we can not exist. (Conversation with Absusalamom Abdulkerimovich Guseynov)], *Besedy o cheloveke. Razgovor na poroge* [Conversations about a Man. Discussion at the Edge], ed. by S. Smirnov, Novosibirsk: Ofset-TM Publ., 2016, pp. 23–40. (In Russian)
7. Hegel, G. W. F. *Filosofiya religii* [Philosophy of Religion]. 2 Vols., Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1977. 573 pp. (In Russian)

8. Jung, C. *Chelovek i ego simvoly* [Man and His Symbols]. St. Petersburg: B.S.K. Publ., 1996. 454 pp. (In Russian)
9. Kant, I. "Osnovopolozheniya metafiziki nravov" [Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], 8 Vols., 4 Vol. Moscow: Charo Publ., 1994, pp. 153–246. (In Russian)
10. Karmin, A. "Filosofiya kul'tury v informacionnom obshchestve: problemy i perspektivy" [Philosophy of Culture in Information Society: Problems and Prospects], *Vestnik Rossiiskogo filosofskogo obshchestva*, 2005, No. 2, pp. 49–62. (In Russian)
11. Mezhuiev, V. *Ideya kul'tury: ocherki po filosofii kul'tury* [The Idea of Culture: Essays on The Philosophy of Culture]. Moscow: Progress-Tradiciya Publ., 2006. 406 pp. (In Russian)
12. Nordau, M. *Vyrozhdenie. Sovremennye francuzy* [Contemporary French People]. Moscow: Respublika Publ., 1995. 398 pp. (In Russian)
13. *Samosoznanie kul'tury i iskusstva. Zapadnaya Evropa i SShA* [The Self-consciousness of Culture and Art. Western Europe and the USA], ed. by R. Gal'ceva. St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 640 pp. (In Russian)
14. Saul, J. *Ublyudki Vol'tera: diktatura razuma na Zapade* [Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West]. Moscow: AST: Astrel' Publ., 2006. 895 pp. (In Russian)
15. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Complete Works], 6 Vols., Vol. 5, ed. by A. Chanyshv. Moscow: TERRA – Knizhnyy klub Publ., Respublika Publ., 2001. 528 pp. (In Russian)
16. Sedlmayr, H. *Utrata serediny. Revolyuciya sovremennogo iskusstva. Smert' sveta* [Loss of the Middle. Revolution of Modern Art. Death of the Light], trans. S. Vaneyan. Moscow: Territoriya budushhego: Progress-Tradiciya Publ., 2008. 638 pp. (In Russian)
17. Taine, H. *Filosofiya iskusstva* [The Philosophy of Art]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1996. 350 pp. (In Russian)
18. Windelband, "V Filosofiya kul'tury i transcendental'nyy idealizm" [Philosophy of Culture and Transcendental Idealism], in: V. Windelband, *Izbrannoe. Duh i istoriya* [Selected Works. Spirit and History]. Moscow: Yurist Publ., 1995, pp. 7–19. (In Russian)
19. Zemskov, V. "Prazdnik v ustoychivoy i v formiruyushcheysya tsivilizatsii" [Holiday in the Stable and in the Emerging Civilization], in: V. Zemskov, *O literature i kul'ture Novogo Sveta*, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2014, pp. 553–570. (In Russian)
20. Žižek, S. *Shchekotlivyy sub'ekt: otsutstvuyushchiy tsentr politicheskoy ontologii* [The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology], trans. S. Shhukin. Moscow: Delo Publ., 2014. 526 pp. (In Russian)

КУЛЬТУРНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Мариза ДЕНН

профессор университета Бордо им. Монтеня, Центр исследований современного мира (CEMMC), директор Центра по изучению славянских цивилизаций (CERCS). Université Bordeaux Montaigne, UFR Langues et civilisations, Domaine universitaire, 33607 Pessac Cedex; e-mail: maryse.dennes@u-bordeaux-montaigne.fr



Елена РУДНЕВА (перевод)

научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roudneva@yandex.ru

К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ СЕМИОТИКЕ? АКТУАЛЬНОСТЬ НАСЛЕДИЯ ГУСТАВА ШПЕТА

Предварительные замечания: методологические рамки, культурный контекст и научная актуальность

В России всегда было сложнее, чем на Западе, оставаться в пределах какой-либо одной области знания и, как следствие, разграничивать новые области, определять место сделанных открытий и их результатов в разных дисциплинах, помещать их в новые и строго лимитированные рамки, что могло бы дать начало новой области зна-

ния, отличной от других и способной развиваться самостоятельно. Мы здесь будем говорить не о литературе, литературных или художественных школах и теориях (хотя они поддерживали более или менее тесные связи с развитием других областей знания), а скорее о гуманитарных науках и в некоторых случаях даже о науках формальных.

Данный культурный факт становится особенно очевиден в конце XIX – начале XX вв., когда Россия обращается к новым областям гуманитарного знания, появившимся на Западе, и участвует в их развитии, но при этом русские исследователи не замыкаются в рамках какой-либо определённой науки, а пользуются открытиями в разных областях, работают с данными, предоставленными различными направлениями. Это начальное методологическое позиционирование, соответствующее «спонтанной междисциплинарности», способно в конечном счёте генерировать научные инновации и даже открытия. Так обстоит дело, например, с семиотикой, которая может нами рассматриваться как вступление к тому, что можно было бы назвать «антропологической семиотикой», если её переосмыслить с учётом вклада Густава Шпета и в сравнительной перспективе сопоставления с развившимися на Западе теориями.

Уже в «Истории русской семиотики», опубликованной в 1998 г. в Москве, Г.Г. Почепцов предпринял попытку показать участие русских исследователей в развитии семиотики; при этом он не ссылается ни на какую науку, которая бы последовательно и непрерывно развивалась в России, он отправляется на поиски элементов, могущих свидетельствовать об участии в развитии данной науки, в различные области знания (включая поэзию, литературу, искусство и театр). Он берёт за основу феномен человека как такового, рассматривая его в качестве конституирующего элемента культуры – в силу того, что человек придаёт культуре смысл, а также воспроизводит эту архетипическую структуру придания смысла, укоренённую в человеческом бытии-в-мире и бытии-в-языке, во всех вообще областях знания. В связи с рассматриваемой темой интересно отметить точность и убедительность изложения Почепцовым соответствующих аспектов творчества Густава Шпета (1879–1937)¹. Это изложение соответствует вкладу, который, по мнению самого Шпета, он внес в семиотику, но этот вклад представлен Почепцовым не в качестве самостоятельного, а в качестве герменевтической составляющей, которая дополняет все другие части и потому сама остаётся без чёткого ограничения того, что можно понимать под семиотикой в рамках русской культуры. Русская семиотика представляется не как отдельная и своеобразная область знания, а как

¹ Можно указать на некоторые работы о Густаве Шпете на французском языке [15, р. 95–170]. Исчерпывающий список всех публикаций о Шпете представлен в книге под редакцией Г. Тиханова [17, р. 253–272, 273–312].

перекрёсток областей и точек зрения, фундированных человеческой способностью придавать смысл. Она лежит в основе семиотической антропологии, способной заставить классическую семиотику эволюционировать в направлении антропологической семиотики.

Ещё один, относительно недавний пример подтверждает наш тезис. Речь идёт о лекциях Г. Щедровицкого, опубликованных в 2005 г. в Москве под названием «Знак и деятельность» [13]. Это преподаватель и учёный высокого уровня, который дислоцировал свою теорию в рамках уже существующего на Западе направления, а именно семиотики, тем самым представил и развил это направление в России, ссылаясь в основном на западных авторов, занимающихся этой тематикой. Круг цитируемых и используемых авторов велик, от философии и философии языка к лингвистике, структурной лингвистике, феноменологии, структурной семиотике и аналитической философии. Щедровицкий занимает «антинатуралистическую» позицию, отсылает к Гумбольдту, Кроче и Марксу и ставит акцент на динамическом и коммуникационном характере знака, но полной информацией о творчестве Шпета этот учёный не обладает. Это вполне понятно, если мы вспомним, что опубликованные в 2005 г. лекции были написаны в начале 1970-х гг., когда завеса молчания, окружившая работы Шпета, ещё не была снята. Используя материал, предоставленный течениями западной мысли, Щедровицкий тем не менее работает над семиотикой на русский манер, внося в неё изменения на основании важнейших открытий в других областях знания, и в этом смысле он присоединяется к весьма характерному подходу Шпета.

На Западе, напротив, области знания, особенно в гуманитарных науках, строго разграничиваются с момента своего создания. Более того, эти области множатся по мере возрастания количества рассматриваемого материала. В конечном итоге эти области ложатся в основание классификаций. Здесь тоже есть своё «но»: А. Богданов убедительно написал в своей тектологии, что хотя разнообразие дисциплин позволяет глубоко изучить некий определённый материал, оно приводит к обособлению одних дисциплин от других, которые в случае своей взаимодополняемости или взаимообращённости могли бы привести к открытиям.

«Специализация ведёт к расхождению методов. Развиваясь самостоятельно, каждая отрасль, практическая или научная, идёт своими особыми путями и всё более отдаляется от других <...>. Располагая по отдельности лишь ничтожной частью накопленных в обществе приемов и точек зрения, не имея возможности выбирать из них и комбинировать их наилучшим образом, специалисты не справляются с непрерывно накапливаемым материалом, не в силах стройно и целостно организовать его. Получается нагромождение материала во всё более сыром виде, нередко

подавляющее количество. Усвоение делается всё труднее и вынуждает дальнейшее дробление отраслей на ещё более мелкие, с новым сужением кругозора и т.д.» [1, с. 49–51].

Отсюда изолированность «отраслей», а также их дистанцированность по отношению к истокам, которые ранее были более открыты; от дистанцированности путь к забвению этих истоков и, как следствие, к тому, что мы почти повсеместно наблюдаем в гуманитарных науках уже в течение многих десятилетий: к преобладанию апорийных и тупиковых ситуаций, поискам обновления, к осознанию необходимости вновь рассмотреть отправные точки разных дисциплин.

Чтобы не цитировать здесь ставшее знаменитым высказывание Фуко о смерти гуманитарных наук, сошлюсь в связи с нашей темой на вопросы, которые появляются сегодня как в области философии языка, так и в области собственно семиотики.

Бруно Амбруаз и Сандра Ложье во введении к недавно появившейся работе по философии языка [14], говоря о 1990–х гг., приходят к выводу об «угасании философии языка» и добавляют:

«Аналитическая философия, сосредоточившись ещё с 1980–х годов на полемике между реализмом и релятивизмом, превращается (как боялся Рорти в своих первых работах и как недавно подтвердил Патнэм, подхватывая мысль Остина) в схоластический спор, где вместе с водой постоянно выплёскивают ребенка» [14, р. 36].

Это хорошо иллюстрирует предсказание А. Богданова (представленного Почепцовым в качестве одного из основателей русской семиотики) о последствиях слишком сильного размежевания дисциплин и умножения их числа в контексте западной культуры [1, с. 42–45]. Богданов действительно создал новую науку – тектологию, но эта наука, как и концепция Шпета, представляет собой общую методологию человеческого познания, правила, наборы правил, позволяющих решать проблемы, и инструментов, позволяющих получать результаты не в одной, а во всех дисциплинах – везде, где посредством знаков производятся продукты культуры. Этот холистический подход имеет место во всех инновациях, даже когда они касаются новых научных дисциплин.

На Западе всё более усиливающаяся специализация привела в области собственно семиотики, как и в области философии языка, к такому разнообразию проблем и точек зрения, к такому многообразию рассматриваемых областей, что учёные стали задаваться вопросом о настоящей задаче семиотики и спрашивать себя, не может ли она заключаться также и в реинтродукции субъективного человеческого элемента, что позволило бы воссоединить точки зрения и отдельные факты, которые до того рассматривались как обособленные или разрозненные (например, внутренняя организация дискурса и высказывания или точки зре-

ния «субъекта высказывания» и «адресата высказывания»). В любом случае речь идёт о попытках нового позиционирования: уже не в рамках какой-либо отдельной дисциплины, а в том научном пространстве, где закладывается основание междисциплинарности – (в виде антропологической эпистемологии) – и где речь идёт о полном восстановлении методологической функции семиотики, что позволило бы избежать изолированности дисциплин, которая имела место в ходе её развития. Здесь также могли бы открыться новые перспективы, очертания которых проясняются в случае принятия во внимание значимых элементов, скрытых в забытых истоках. Сопоставление, с одной стороны, семиотики (или семиологии), какой она была в самом начале (когда она определялась Ф. де Соссюром как «наука, изучающая жизнь знаков в рамках жизни общества»), с семиотикой, какой она стала (в частности, после появления теории знаков Ч.С. Пирса), а с другой стороны, привлечение таких размышлений, которые – как у Г. Шпета – были порождены другим культурным контекстом, а затем оказались забыты, помогло бы нам обнаружить в том, что можно назвать «истоками семиотики», элементы, которые соответствуют нынешним потребностям в обновлении антропологии [18].

Наконец, чтобы завершить это вступительное замечание, можно сослаться на другое исследование, которое возвращает нас непосредственно к нашей теме: это выступление А.-Ф. Шмид² в Институте философии РАН в Москве в октябре 2010 г. Она взяла слово для разъяснения некоторых положений не-философии (или квантики) Франсуа Ларюэля и в этой связи настаивала, что западным наукам надо не становиться междисциплинарными, а с самого начала находиться в «междисциплинарности», и высказала мнение, что обращение к работам таких русский философов, как Густав Шпет, Алексей Лосев или Павел

² Доклад А.-Ф. Шмид «Родовая эпистемология: от эго к “коллективной интимности” науки». ИФ РАН, 21 октября 2010 г. [8]. Краткое резюме выступления: «Целью конференции является чётко сформулировать проблемы и апории современной эпистемологии и показать, каким образом следует **расширить** и какие изменения нужно внести для понимания **возникающих отраслей знания** и наук. Для этого следует обратиться к некоторым идеям русской философии (Г. Шпет), которые могут обогатить классическую западную философию, идею **алгоритма созидания**, а не только теоретической структуры, понимания будущих наук, а не только истории наук, множественности культур, а не только дисциплинарного знания. Мы продолжим эти перспективы и покажем, что понятие “Я” в науках связано с понятием научной дисциплины и что попытка определить идентичность наук с помощью других средств, нежели дисциплинарные критерии, приводит к необходимости связать эту идентичность с концепцией “**коллективной интимности**” науки. Научные дисциплины по-прежнему важны, но они больше не в центре, они претерпевают некое “смещение” или “сдвиг”. Тогда станет возможным разработать идею наук, относительно независимых от научных дисциплин и от настоящего, и принять возникающие области знания. Для этого следует создать родовую эпистемологию».

Флоренский, могло бы помочь зафиксировать первую философию в событии, называемом собственно Человек, и осуществить фундаментальное перепозиционирование антропологии, в котором нуждаются гуманитарные науки.

Особенность нашего времени заключается в том, что мы приближаемся к завершению процесса реабилитации и переиздания некоторых выдающихся произведений русской культуры, запрещённых в советский период и становящихся нам доступными. Так произошло с работами Г. Шпета, в том числе с их распространением на родине. Сегодня практически все его работы переизданы, его архивы разобраны и опубликованы, и можно сказать, что в области философии первое десятилетие XXI в. было десятилетием Густава Шпета. В настоящее время в России его работы не замалчиваются в философии. За границей (Великобритания, США, Канада, Япония, Германия, Франция) положение несколько иное, они распространяются главным образом в среде русистов, и это объясняется прежде всего слишком небольшим числом переведённых работ. Но ситуация меняется. Перевод «Явления и смысла» на английский язык Т. Немета³ долго оставался единичным случаем, что делало недоступной логику, лежащую в основе всех работ Шпета, а потому невозможно было оценить и значение некоторых положений этой работы, написанной в 1914 г. Но с появлением на французском языке «Внутренней формы слова» в переводе Н. Завьялофф (2007) [19], а также серии отдельных сборников статей на английском, немецком и французском языках и, наконец, с появлением французского перевода «Явления и смысла» [20] под заголовком «*Le Phénomène et le sens*» ситуация начала исправляться. Мы подошли к тому моменту, когда больше невозможно игнорировать и обходить молчанием работы Шпета – как с точки зрения истории культуры в России, так и с точки зрения истории структурализма и семиотики; следует также добавить, и именно об этом мы будем говорить, с точки зрения того значения, который его работы могут иметь для развития семиотики в контексте обновления антропологии.

Итак, речь идёт не о том, чтобы излагать идеи Шпета или отстаивать его видную роль в русской культуре и философии. Сейчас уже не археологический период. В настоящее время речь идёт о том, чтобы поразмышлять о значении его работ и том месте, которое ему на самом деле принадлежит в развитии гуманитарных наук. Во времена, когда гуманитарные науки, в частности семиотика и философия языка, как мы видим, ищут выходы из некоторых апорий и способы антропологического обновления, важно вновь обратиться к русским источникам, которые до сих пор игнорировались или были забыты, и задаться вопросом, не

³ Работа Г. Шпета «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы» была впервые опубликована в Москве издательством «Гермес» в 1914 г. Английский перевод см. [24].

помогут ли они пролить новый свет на историю этих наук и выделить элементы, которые с течением времени остались в стороне, но сегодня способны ответить на ожидания научного сообщества.

Первые этапы признания творчества Шпета (в связи с его работами по семиотике)

Следует отметить, что работы Шпета до настоящего времени стояли в стороне от всех так называемых школ семиотики, будь то французская Парижская школа, англо-саксонская школа или Тартуская школа, и это не может не удивлять, поскольку последняя, которую также называют Московско-Тартуской, всё же недостаточно хорошо знала работы видного русского последователя Эдмунда Гуссерля.

И тем не менее в 1975 г. одна статья о Густаве Шпете появилась в «Краткой литературной энциклопедии» [3, с. 782–783]. После А.А. Реформатского, который уже в 1970 г. мельком упомянул его в своей работе по истории русской фонологии [7, с. 10], это было уже второе появление имени русского философа в научной литературе. Автором этой статьи был Вячеслав Иванов. Шпет представлен там как «один из основателей семиотики в СССР». Годом позже, в 1976 г., Иванов вновь заговорил о Шпете практически теми же словами в своих «Очерках по истории семиотики в СССР» [2, с. 267–270]. Наконец, отметим ещё публикацию в 1982 г. статьи Шпета на довольно нейтральную тему, она была посвящена литературе, но опубликована в сборнике по семиотике по инициативе Митюшина [4, с. 150–158]⁴. Таким образом, именно с семиотики начиналась реабилитация работ Шпета, он начал упоминаться именно как исследователь семиотики, в то время как большая часть его собственно философских трудов остаётся неизученной. Несомненно, с расцветом Тартуской школы семиотики интеллектуальный контекст эпохи сыграл роль в возвращении Шпета из забвения. И всё же его работы продолжали оставаться недоступными, и на них по-прежнему было трудно сослаться тем, кто имел о них какое-то представление. За границей Якобсон заговорил о нём в своём «Retrospekt» в 1971 г. [22], а Холенштайн в Германии – в 1976 г. (в своей работе, озаглавленной «Linguistik, Semiotik Hermeneutik. Plädoyers für ein Strukturelle Phänomenologie») [21]. Однако крупные направления семиотики, которые развивались на Западе, вплоть до сегодняшнего дня, как мы знаем, никак не учитывали специфический вклад Шпета.

Несомненно, основной причиной, как мы уже упоминали, был тот факт, что работы Шпета по-настоящему не знали. Было известно, что, рассматривая слово как знак, Шпет относил свои работы к семиоти-

⁴ Заметим, что А.А. Митюшин был также автором краткой статьи о Шпете, опубликованной в 3–м издании Большой советской энциклопедии [5, с.469].

ке [11, с. 381–382], которую он в то время также называл «семасиологией»⁵, но его произведения не воспринимались как единое целое, было нелегко установить связь между понятием структуры, о котором настойчиво говорилось в «Эстетических фрагментах» [11, с. 382], и алгоритмом, о котором шла речь во «Внутренней форме слова» [10]; а без ссылок на текст 1914 года «Явление и смысл» [12; 9, с. 35–188] было трудно увидеть, на чём всё это основывалось.

Но мы не собираемся предлагать здесь описание последовательных ходов к изучению работ Шпета. Напротив, мы хотим отойти от исторической и генеалогической перспективы; в наши дни, когда все известные работы Шпета получили распространение, когда цельная система его мыслей, систематизированная вокруг идеи 1914 года о структуре слова и выражения, получила разъяснение и общее признание, мы полагаем, что пора подумать о другом, спросить себя, в чём заключается специфичность его идей в области семиотики и философии языка по сравнению с теми, которые в настоящее время приняты в этой области, и что эти идеи могут в силу своей специфичности привнести в развитие гуманитарных наук в целом и в антропологию в частности.

Место Шпета в семиотике и философии языка

Придерживаясь линии исследований, посвящённых семиотике как децентрирующей гуманитарные науки силе и обновлению антропологии, интересно рассмотреть, в какой мере могут приниматься во внимание идеи Шпета о знаке, о его природе, употреблении и функциях. Это рассмотрение целесообразно начать с проводимых Шпетом различий своей позиции от других линий интерпретации, развившихся к тому времени: прежде всего, от линии семиологии, как она появилась именно в области лингвистики; от линии собственно семиотики, инициированной идеями Фреге и Пирса и получившей распространение благодаря логическому и феноменологическому направлению⁶; от линии скорее культурологической, унаследованной от пражского структурализма, русского формализма и некоторых идей, появившихся на стылой почве советского периода (Пропп и Бахтин) и названных Московско-Тартуской школой (однако без учёта богатств, зарытых в этой почве); наконец, от линии в значительной мере специфически французской, хотя во все не чуждой русскому формализму (Барт, Кристева), линии, которая состоит в родстве с постструктурализмом (Деррида, Фуко) и пытается преодолеть чисто логоцентрические стратегии.

⁵ О различии Шпетом «семиотики» и «семиологии» см. заключительную часть статьи.

⁶ Преимущественно англо-саксонская школа, представленная также в скандинавских странах Феллесдалем [16], а также позднее во Франции [23].

Задача представляется трудной, но её можно в значительной мере упростить, если мы встанем на точку зрения Шпета и сосредоточимся на том, что в его работах переключается, а что предлагает иные ответы на вопросы, заданные или ещё задаваемые семиотикой.

Одно ясно: если исходить из шпетовской точки зрения, Фреге, как и Пирс, отличается от Шпета натурализмом и, так сказать, внешним эмпиризмом и логицизмом своего подхода. Там, где Шпет настаивает на внутренней логике структуры (рассматриваемой как архетип всякого знака и, следовательно, всякого вклада человека в акт познания) и предлагает тем самым устранить с самого начала различие между экстериторностью и интериторностью (т. е. преодолеть дуализм субъекта и объекта), западные философы, занимающиеся семиотикой, ставят это различие и эту оппозицию в центр структуры знака, пытаюсь свести на нет эту оппозицию введением новых терминов, т. е. путём всё большего усложнения структуры, о которой идёт речь. Например, предложенная Шпетом троичная структура заставляет думать, что его мысль идёт параллельно мысли Пирса и коррелирует тем самым с соответствующим этапом в развитии семиотики. Однако это верно только отчасти, поскольку имеется фундаментальное и весьма стойкое различие между подходами Шпета и Пирса. Начнём наше объяснение со структуры обозначающего и обозначаемого у Соссюра, которая оставляет эмпирический объект в стороне и которой можно поставить в заслугу открытие той области исследования, которая, будучи понята как исключаящая всякую трансцендентность субъекта или объекта и потому как имманентная самой себе, приводит тем самым к выводу о произвольности знака. Можно сказать, что там, где Пирс вводит понятие «интерпретанты», отличая его от «объекта», и одновременно подводит объект к эмпирической данности восприятия, Шпет остаётся в некоем пространстве, назовём его промежуточным (между трансцендентностью субъекта и трансцендентностью вещи), которое характерно для концепции Ф. де Соссюра. Вместе с тем Шпет мыслит структуру из трёх членов, не вводя для этого новый член по отношению к структуре обозначающее-обозначаемое Ф. де Соссюра (Шпет и не помышляет об отходе от Ф. де Соссюра), но замысливая с самого начала **другой тип структуры, члены которой выбираются не для обозначения некоего данного, относящегося к внешнему миру, но для обозначения акта понимания субъекта, чтобы тем самым сделать этот акт коммуникативным.** Поскольку *критерий истинности эмпирической логики заменяется здесь на критерий коммуникативности*, может на первый взгляд показаться, что рассуждения Шпета лежат больше в области психолингвистики и социолингвистики. Но подход Шпета более фундаментален: изначально философский, он имеет онтологический характер, и троичная структура, предложенная Шпетом ещё в «Явле-

нии и смысле» (1914)⁷, отсылает к логике конституирования, в которой идентичность бытия и смысла остаётся взаимнообратимой. С этой точки зрения, если предложенная структура создаёт основу пространства коммуникации, то потому, что она, по существу, является составной частью реальности, противопоставленной реальности культуры, и в этом смысле именно в языке и посредством языка такая структура предстаёт как архетип всякого знака.

Сопоставление с Фреге: Шпет и теория значения

Интересно сопоставить Шпета и Фреге. Уже стало общим правилом в работах о Шпете сравнивать Фреге и Шпета, соотнося их обоих с Гуссерлем и утверждая, что они оба внесли ясность в те моменты, которые у Гуссерля оставались неясными и двусмысленными. Рассмотрим, в чём суть предложенного Шпетом различия между смыслом и значением и различия между *Sinn* и *Bedeutung* у Фреге. Следуя Фреге, мы фактически оказываемся в рамках точки зрения, которая в течение длительного времени преобладала в семиологии, а затем и в западной семиотике. «Смысл» (*Sinn*) относится к предложению, при этом он депсихологизируется («дегуманизируется»), что перекликается тем самым с работами, которые получают развитие в рамках аналитической философии и логического эмпиризма. Слово «*Bedeutung*» (которое обычно переводят как «значение») отсылает у Фреге к обозначаемому объекту; речь идёт больше о референции [14, р. 49–51]⁸; значение – это объект, вещь, состояние вещей или высказываемый факт. Структура знака при таком понимании «натурализована». С. Ложье и Р. Амбруаз пишут:

«Различие, проводимое Фреге, создаёт объективистский разрыв внутри семантического поля, которое до сих пор было запутанным и многообразным, будучи часто насыщено ментализмом» [14, р. 13].

А что у Шпета?

Как и Фреге, Шпет проводит чёткое различие между «значением» и «смыслом». Как и в англо-саксонской аналитической философии и философии языка – в том виде, в каком она развивалась на Западе до настоящего времени, – значение у Шпета «депсихологизировано». Однако, в отличие от Фреге и от «репрезентационалистского» подхода, значение (как переведено на русский язык слово «*Bedeutung*») у Шпета, проведён-

⁷ Три элемента структуры слова и выражения, представленные в главе VII работы «Явление и смысл», – это: 1) значение, 2) смысл, 3) энтелехия. В ходе дальнейшего изложения мы вернёмся к этой триадичной структуре из «Явления и смысла».

⁸ См. на эту тему: Жослин Бенуа (Jocelyn Benoist), презентация перевода статьи Готлоба Фреге «Über Sinn und Bedeutung» («Sur le sens et la référence» [14]).

ное через Рассела, раннего Витгенштейна и членов Венского кружка, уже совершенно не отсылает к обозначаемому объекту, оно не служит «референтом», некоей вещью или состоянием неких данных вещей; оно относится не к миру естественному, но к миру социальному, к вовлечённости человека в этот мир. Значение у Шпета – это то, что закрепляется и передаётся посредством определённого языкового сообщества. Можно было бы сказать: это семантическое содержание слова в своём омонимическом разнообразии, которое может быть, например, зафиксировано в словаре. Однако не следует забывать, что «слово» у Шпета – это не только изолированное «слово» как термин (лексема), это также целое выражение, поэтому слово может быть расширено до всего текста, дискурса, произведения, языка или культуры [11, с. 381]. Таким образом, значение, по Шпету, передаётся скорее термином «секира» (в «Явлении и смысле»), чем такими сочетаниями, как «de visu», «ex cathedra» или «in sæcula sæcularum». «Значение», как Шпет его понимает и представляет уже в «Явлении и смысле» (1914) и как он будет затем всё лучше и лучше разъяснять и толковать в последующих текстах, таких как «Эстетические фрагменты» (1922) и «Внутренняя форма слова» (1917), возвращает нас к «*significatio*» терминистской логики; это слово или группа слов, ещё не привязанное к определённой вещи, не получившее конкретного определения (эмпирического и интеллектуального), ещё не введённое в определённую связь с некоей вещью окружающего мира, ещё не использованное для обозначения, коммуникации или созидания, но предполагающее, что всё это может иметь место. Значение у Шпета не имеет никакого отношения к «уразумению». Скорее оно передаёт то, что будет подразумеваться и задаваться изначально во всяком акте понимания и уразумения. Здесь мы подходим к различению, которое Шпет устанавливает между «*подразумеваемым*» и «*уразумеваемым*»⁹). Он пишет в «Эстетических фрагментах»:

«Подразумевание – не понимание, а только понятие, как по-ятие, схватывание, объятие, концепирование, имение в виду» [11, с. 393].

И в этом же фрагменте:

«Существенно только то, что N, называя, и я, слыша словоназвание, будем *подразумевать* под словом одно и то же» [11, с. 393].

В результате такого подхода к «значению» Шпет с самого начала оканчивается на **социальной и коммуникативной позиции**. В его понимании «значение» помещает нас вовсе не в эмпирический мир, но в первую очередь в мир социальный, и уже виднеется на горизонте его будущая

⁹ У Шпета «умозрение» часто является синонимом «уразумения».

философия языка, ориентированная больше на акты уразумения, созидания и коммуникации, чем на акты восприятия, выражения и именованя. Можно ещё добавить, что сравнение с употреблением «*Bedeutung*» в аналитической философии интересно тем, что позволяет нам понять, что у Шпета мы имеем дело с таким подходом к языку, который не ограничен тем или иным течением или моментами развития философии языка и/или семиотики на Западе; этот подход, поскольку в нём пересмысливается способ связи с объектом, приводит одновременно как к истокам, так и к последним результатам развития семиотики:

- к «семиологии», как её понимал Ф. де Соссюр (функционирование знаков в рамках определённого социокультурного сообщества),
- к прагматике, как она формировалась после Пирса с введением «интерпретанты», которую было бы интересно сравнить с некоторыми рассуждениями Шпета о коммуникации¹⁰,
- к метафорологическому направлению, инициированному Рорти и развитому Блюмембергом,
- к идеям Патнэма, высказанным им в то же время, когда Шпет написал свою работу «Внутренняя форма слова» (1926), пересмотренным в 1970–е гг. и ставшим вновь актуальными¹¹, согласно этим идеям

«значение имени не определяется концептом, находящимся в голове говорящего. Это справедливо как потому, что экстенционал определяется *социально* – кроме обычного разделения труда, существует разделение языкового труда, – так и потому, что экстенционал частично определяется *индексально*» [6, с. 390].

Б. Амбруаз и С. Ложье продолжают развивать эту тему:

«Таким образом, нет другого значения, кроме того, какое общество приписывает определённым словам и какое, в конечном счёте, сводится к различным историческим употреблениям терминов нашего языка...» [14, р. 21].

Специфический подход Шпета к значению

Но философия Густава Шпета не является теорией значения. Говоря о «подразумеваемом», Шпет добавлял в этом же отрывке «Эстетических фрагментов»:

¹⁰ Ср., в частности, какие возможности открываются в заключительной части «Внутренней формы слова», где ставится вопрос о «конгениальности», о «разделённом опыте», о «живом участии в творческом акте» и т. п. [10, с. 268–269].

¹¹ На эту тему см.: В. Окутюрье (V. Aucouturier), презентация и перевод статьи Хилари Патнэма «Значение и референция» («*Signification et référence*» [14, р. 339–361]).

«Ничего – о *содержании* и значении-смысле, только об *объёме* и *форме* – если и о значении, то только в смысле “места” в какой-то формальной же системе» [11, с. 393].

То, что Шпет называет «*значением*», не обладает смыслом само по себе. «Смысл» может быть к нему только привязан, прикреплён. «Значение» у Шпета – лишь часть структуры, которую он представляет, начиная с «Явления и смысла», как составную часть слова и/или выражения и как имеющую не только дескриптивное, но интерпретативное, созидательное (а значит, эстетическое) и коммуникативное значение. Если бы мы хотели квалифицировать его идеи как теорию, нам бы следовало её определить как «**теорию конституирования**». Развиваемая им философия языка представляет в действительности основание **методологии гуманитарных наук** и имеет более эвристическое, чем семиотическое значение, но вместе с тем она предполагает семиологию, которая не считает, что слово как архетип всякого знака отсылает главным образом к эмпирическому данному, и в которой составляющая слово троичная структура понимается как алгоритм творчества (как научного, так и эстетического).

В шпетовской структуре депсихологизация и денатурализация «значения» преодолеваются именно посредством этого прикрепления смысла к значению, так что когда, по мысли Шпета, начинают говорить о семантическом содержании слова или выражения, это невозможно сделать вне пары значение/смысл, где оба термина задаются как неразъединимые, поскольку они укоренены в самом акте познания.

Однако холистическое и созидательное значение структуры слова или выражения не может сводиться просто к прикреплению. Если верно, что посредством пары значение/смысл Шпет психологизирует и натурализирует структуру слова путём введения третьего элемента (энтелехии), то он спасает эту структуру от возвращения к эмпиризму и она становится – через посредство того, что высказывается, сообщается в процессе коммуникации и понимается, – знаком не только некоей вещи или некоего конкретного состояния вещей, но и знаком «конгениальности»¹², т. е. участия сообщества в становлении культуры. Следует понимать, что знак не отсылает к какому-то конкретному объекту, он отсылает к истолкованию, которое ему дают, и к тому, что производится культурой в связи с этой интерпретацией. Да, в шпетовской структуре психологизирующий элемент – в соответствии с тем, что мы сказали о значении, – опять вводится на уровень смысла с помощью чувственной интуиции, которая всегда индивидуальна (причём вводится в тот же самый момент, когда ненадолго вновь активизируется «эмпирический» элемент чувственного восприятия), однако этот индивидуальный пси-

¹² В этой связи можно вспомнить также «Явление и смысл» [12, с. 175], а также работу «Внутренняя форма слова» [10, с. 229–230].

хологический аспект структуры сразу же устраняется, как только вводится третий элемент (энтелехия), который трансформирует психологический аспект структуры из частного субъективного опыта слова или выражения – в значение, становящееся релевантным и на уровне коллективного Я.

Триадичная структура слова и выражения Шпета и её сравнение с триадичной моделью Пирса

Впервые триадичная структура появляется в главе VII «Явления и смысла», представленная уже как структура слова и выражения. Тогда как значение увязывается с эйдетической интуицией, скажем, миром уже данных сущностей (или идей), смысл – по крайней мере, для определённого языка и культуры – увязывается с чувственной интуицией; но он также свидетельствует, как мы видели, и о посредничестве субъекта. В контексте объяснения феноменологии Гуссерля, которой изначально посвящена работа «Явление и смысл», именно ноэтико-ноэматическая структура будет использоваться Шпетом для характеристики того, что он главным образом понимает под «смыслом». Посмотрим, что из этого следует: слово через посредство своего значения применяется для обозначения некой вещи или состояния вещей, но то, что удерживается в сознании об этой вещи или этом состоянии вещей, а именно «смысл», является внешним по отношению к интенциональному акту субъекта. Это интенциональное переживание, которого недостаточно для характеристики того, что есть слово в самом себе или что есть выражение в самом себе в тот момент, когда они высказываются именно с целью, скажем, «придать смысл». Для того чтобы действительно что-то сказать по поводу этой вещи или этого состояния вещей, надо заново постичь группу значение/смысл с помощью другой интуиции, не эйдетической и не чувственной. Речь идёт, как утверждает Шпет, об интеллигибельной интуиции, т. е. об акте уразумения или герменевтическом акте, который интерпретирует данные чувственной интуиции (посредством придания им «смысла»), направляя их к одной и той же цели.

Согласно этой точке зрения, синтетическая формула того, что задаётся как слово, выражение или, как говорит Шпет, *положение*, следующая:

«Мы можем... рассматривать “положение” не только как единство смысла и моментов тетического характера, но как единство их вместе с единством энтелехии и моментов герменевтического характера, каковое единство в себе составляет единство предмета с его живым интимным смыслом» [12, с. 196].

Если необходимо разъяснить это высказывание, которое, будучи вырванным из своего контекста, может показаться недоступным для понимания, следует уточнить, что под «моментами тетического характера» Шпет понимает здесь «значение» и что «моменты герменевтического характера» соответствуют такому ходу мысли, который состоит именно в постижении одновременно значения и смысла, чтобы они вместе присутствовали в энтелехийной цели, последняя при этом может представлять собой как сущность, уже распространяемую культурным и языковым сообществом, так и сущность (*vs* концепт) в стадии усвоения.

Мне представляется важным подчеркнуть здесь, что, в отличие от традиционных семиотических подходов, предмет как таковой (предмет мысли) не находит себе чёткого и самостоятельного места в рамках шпетовской структуры. У Шпета «предмет» – так же, как «интерпретанта» Пирса, – удерживается на расстоянии от структуры, три элемента которой являются внутренними по отношению к самому слову (слову или выражению). Например, если рассматривать шпетовскую структуру, исходя из принципа семиотической триады Пирса, то именно от «репрезентамен» отталкиваются все построения, так что у Шпета мы имеем дело уже не с внешними элементами, изначально отчётливыми и раздельными, служащими для установления смысла, а с элементами, которые не продуцируют, а сами являются составными элементами всякого высказывания, несущего смысл. По этой причине – и Шпет сам об этом говорит – их число не может изменяться, они неразъединимы, их единство неразрывно, и если что-то может измениться в этом целостном единстве, то это не энтелехия как таковая, а природа энтелехийной цели, т. е. фактически способ интерпретации данных чувственной интуиции, тот способ, каким эти данные позволяют продуцирование чего-то нового в горизонте определённого языка и культуры. Таким образом, это, с точки зрения Шпета, не вопрос истинности или ложности, смысла или не-смысла, а вопрос об энтелехии и квази-энтелехии, в том понимании, в котором последняя представляет собой условие реализации человеческого *vs* художественного творения.

Но с другой стороны, при сравнении с процессуальным характером модели, которую Пирс выстраивает на базе «интерпретанты», мы можем, исходя из этого, сказать, что Шпет построил такую структуру, которая у Пирса позволила бы мыслить последовательное разворачивание «интерпретанта». Между семиотикой, как она развивается на Западе и как она предполагается у Шпета, не только имеется различие, связанное с противопоставлением внешнего и внутреннего, имеется также **некая форма комплементарности, благодаря которой шпетовская структура проясняет изнутри некоторые аспекты западной семиотики.**

Как мы уже говорили, речь идёт не только о том, чтобы подойти к мысли Шпета в её имманентной равной себе значимости или исходя из философии, как она развивается в России. Сейчас речь идёт о том,

чтобы оценить идеи Шпета с позиции некоторых течений западной философии, например семиотики, и задаться вопросом, как его идеи вписываются в эти течения, какие дополнительные элементы они дают, какие апории они позволяют разрешить – одним словом, какой вклад они могут внести в эволюцию того или иного течения. Следовательно, речь идёт о том, чтобы открыть западную науку для элементов русской мысли и культуры, которые были не известны до сих пор и которые способны участвовать вообще в современном развитии гуманитарных наук.

Вклад Шпета в семиотику и открытия в антропологии

В заключение, основываясь на нескольких сравнительных и интегративных подходах, которые мы привели, можно сделать вывод о принципиальном вкладе Густава Шпета в развитие **семиотики, которая возвращается себе – в её шпетовской интерпретации – исходную укоренённость в когнитивном, креативном и коммуникативном опыте человека.**

1. Во-первых, шпетовская структура основана на семиотическом подходе, аналогичном триадической модели Пирса или четверичной Клинкенберга (стимул, обозначаемое, обозначающее, референт), поскольку она через посредство того, что высказывается (слово, выражение), является знаком некоей вещи или состояния вещей, некоего факта или состояния, которые в какой-то момент развития этой структуры предлагаются чувственной интуицией.

2. Во-вторых, знак, предлагаемый шпетовской структурой, не ограничивается данной функцией: это герменевтический, следовательно, интерпретативный акт, устанавливающий посредством энтелехии (которую несёт интеллектуальная интуиция) то, что Шпет уже в «Явлении и смысле» называет «внутренним смыслом» высказываемого. Итак, шпетовская структура представляет собой знак некоего эмпирического данного – данного в той мере, в какой эта данность уже востребована в когнитивном и интерпретативном акте человека, чтобы быть привнесённой в культурный горизонт. Субъект, который видит, чувствует и говорит, сразу же и немедленно, как хорошо определил Пирс, становится «интерпретантой». Но в отличие от триадической модели Пирса триадическая структура Шпета исходит не из обозначаемого объекта, она исходит из слова или, скажем, из того, что высказывается, и остаётся в нём; она свидетельствует о воздействии субъекта на данное языка больше, чем действию субъекта на данное восприятия. Она является основой и условием интерпретации, но у Шпета эта интерпретация касается, по существу, отношений, в которых субъект, имеющий касательство к высказыванию (как субъект и как адресат высказывания), находится с культурным наследием.

3. В-третьих, в этой перспективе знак у Шпета – в такой же (и даже в большей) мере есть знак созидательной деятельности субъекта (высказывающего или воспринимающего высказывание) как он есть и знак некоего внешнего данного. Структура, которая лежит в его основании и его обуславливает, – это структура, участвующая в расширении культурного горизонта; таким образом, это – структура, конституирующая реальность в той мере, в какой эта реальность может свидетельствовать о творческом акте человека. Структура слова, поскольку она является структурой всякого значащего высказывания, а следовательно, всякого знака, является архетипической структурой, которая позволяет показать, как осуществляется продуцирование смысла всякого продукта культуры.

4. В-четвёртых, подводя итог вышеизложенному, идеи Шпета позволяют освободить семиотику от проблемы, исходящей от философии языка, как она развивалась преимущественным образом на Западе: проблемы зависимости от объекта и/или от данности чувственной интуиции, т. е. той проблемы, которую, например, Рассел попытался решить в ключе наибольшей адекватности слова и реальности (ср. «имена собственные» или «абсолютно простые единицы»). Для Шпета «придание смысла» – это не адекватность реальности, не истинность или ложность высказывания, это способность производить новое в культуре, *способность обозначить вовлечённость индивидуальной инициативы*, которая, исходя из эмпирического переживаемого, модифицирует некое языковое данное, чтобы принести в культуру новый смысл. Психологическое представлено здесь только в той мере, в какой оно регенерируется языком. У Шпета, как у Фреге или Витгенштейна, о психологическом говорится только в связи с утверждением «непсихологического подхода» [14, р. 20], согласно которому через производство текстовых или культурных продуктов воплощается настоящее субъекта; именно на основе продуктов культуры может продуцироваться «конгениальность», о которой мы говорили. Тем самым шпетовская структура, с одной стороны, вполне отвечает критериям научности, которые превалировали в семиотике и философии языка на Западе, начиная с работ Фреге и Соссюра, но с другой стороны, приоритет, который она отдаёт (по причине направленности на энтелехию) коммуникационному аспекту, акту субъекта (когнитивному и/или созидательному) ставит её на один уровень с современными попытками переосмыслить гуманитарные науки на не-репрезентационалистских и не-дуалистских основаниях. В этой перспективе именно Человек помещается в центр и именно вокруг него посредством языка и того, как он его использует, вращается мир с его сообществами и культурами. Наблюдаемое разнообразие знаний и научных дисциплин коренится в акте человеческого бытия, который это разнообразие одновременно производит и устраняет: производя его, он нас ориентирует на различные и взаимодополняющие вклады каждой

культуры; устраняя их, он нас заново направляет к логике бытия, имеющей универсальную ценность, на которой базируется возможность коммуникации. Сегодня мы можем говорить о вкладе русской философии и, в частности, философии Густава Шпета в развитие семиотики, который заключается в разъяснении этого двоякого движения (от внутреннего к внешнему и наоборот), корнящегося в самом Человеке и в силу этого факта внутренне увязывающего семиотику и антропологию.

Список литературы

1. Богданов А. Тектология. Всеобщая организационная наука. М.: Финансы, Международный институт Богданова, 2003. 87 с.
2. Иванов В.В. Очерки по истории русской семиотики в СССР. М.: Наука, 1976. 304 с.
3. Иванов В.В. Шпет Г.Г. // Краткая литературная энциклопедия. Т. 8. М.: Советская энциклопедия, 1975. С. 782–783.
4. Митюшин А.А. О статье Г. Шпета «Литература» // Труды по знаковым системам (Учёные записки Тартуского государственного университета). Вып. 576. Тарту: Тартуский госуниверситет, 1982. С. 150–158.
5. Митюшин А.А. Шпет Г.Г. // Большая советская энциклопедия: в 30 т. Т. 29 / Гл. ред. А.М. Прохоров. М.: Советская энциклопедия, 1978. С. 469.
6. Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XIII / Сост. Н.Д. Арутюнова. М.: Радуга, 1982. С. 390.
7. Реформатский А.А. Из истории отечественной фонологии. М.: Наука, 1970. 527 с.
8. Шмид А.-Ф. Родовая эпистемология: от эго к «коллективной интимности» науки // Философия и культура. 2011. № 5 (41). С. 105–116.
9. Шпет Г. Мысль и слово: Избранные труды / Сост. и отв. ред. Т. Щедрина. М.: РОССПЭН, 2005. 710 с.
10. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на тему Гумбольдта. М.: ГАХН, 1927. 219 с. (Иваново, Иван. гос. ун-т, 1999. 304 с.)
11. Шпет Г.Г. Эстетические фрагменты: Сочинения. М.: Правда, 1989. 601 с.
12. Шпет Г.Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и её проблемы. М.: Гермес, 1914. 219 с.
13. Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность: 34 лекции 1977–1979: в 3 кн. М.: Восточная литература РАН, 2005–2007. Кн. 1. – 463 с. Кн. 2. – 351 с. Кн. 3. – 447 с.
14. Ambroise B., Laugier S. Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité I. Paris: Vrin, 2009. 377 p.
15. Dennes M. Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie. Paris: L'Harmattan, 1998. 334 p. P. 95–170. (Coll. «Ouverture philosophique»)
16. Fisette D. Lectures frégéennes de la phénoménologie. Combas: éd. de l'Éclat, 1994. 128 p.
17. Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory / Ed. Galin Tihanov. West Lafayette: Purdue University Press, 2009. 322 p.
18. Gustave Chpet et son héritage aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique / Ed. M. Dennes // Slavica occitania. 2008. № 26. P. 419–425.

19. *Gustave G. Chpet*. La Forme interne du mot. Études et variations sur des thèmes de Humboldt. Preface Maryse Dennes, trans., avant-propos et postface Nicolas Zavaloff. Paris: Ed. Kimé, 2007. 302 p.

20. *Gustave G. Chpet*. Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes / trad. Maryse Dennes et Françoise Teppe. Pessac: éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2013. 193 p. (Coll. «Russie Traditions Perspectives»)

21. *Holenstein E.* Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für ein Strukturelle Phänomenologie. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1976. 228 S.

22. *Jakobson R.* Retrospect // *Jakobson R.* Selected Writings: 8 vols. Vol. 2. Word and Language / Ed. Stephen Rudy. The Hague: Mouton, 1971. 752 p.

23. *Romano C.* Au cœur de la raison, la phénoménologie. Paris: Gallimard, 2010. 1152 p. (Coll. «Folio Essais»)

24. *Shpet G.* Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems / trans. Thomas Nemeth. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. 185 p.

CULTURAL ANTHROPOLOGY

Maryse DENNES

Professor, Universitet Bordeaux Montaigne, Centre de Recherches sur les Mondes Moderne et Contemporain / Collectif d'Études et de Recherches sur les Civilisations Slaves. Université Bordeaux Montaigne, UFR Langues et civilisations, Domaine universitaire, 33607 Pessac Cedex; e-mail: maryse.dennes@u-bordeaux-montaigne.fr

VERS UNE SÉMIOTIQUE ANTHROPOLOGIQUE? GUSTAVE CHPET: ACTUALITÉ DE SA PENSÉE

Remarques préliminaires: cadre méthodologique, contexte culturel et actualité scientifique

En Russie, on a toujours eu du mal – plus de mal qu'en Occident – à se cantonner dans un domaine du savoir, et par voie de conséquences à délimiter de nouveaux domaines, à placer les découvertes, issues de l'ouverture à différentes disciplines, dans un cadre nouveau et strictement délimité, susceptible de donner lieu à un nouveau domaine du savoir, distinct des autres et apte à se développer de façon séparée. Nous ne voulons pas parler ici de la littérature, des écoles ou des théories littéraires ou artistiques (bien que celles-ci aient entretenu des liens plus ou moins étroits avec le développement des autres domaines du savoir) mais plus précisément des sciences humaines et même, dans certains cas, des sciences dures.

Ce fait culturel est particulièrement clair à la fin du XIXe siècle et au début du XXe siècle, où, dans le domaine des sciences humaines, la Russie s'ouvre aux domaines du savoir, apparus en Occident, et participe à leur développement, mais où les chercheurs russes ont du mal à rester dans le cadre d'une science déterminée, et privilégient l'ouverture aux autres domaines, le travail sur des données issues de perspectives différentes. Cependant, ce qui pourrait sembler une lacune peut finalement s'avérer un désavantage. Ce positionnement méthodologique initial, correspondant à une «interdisciplinarité spontanée», est finalement producteur d'innovations et même de découvertes scientifiques. Ainsi

en est-il, par exemple, de la sémiotique qui, repensée à la lumière des apports de Gustave G. Chpet, peut nous apparaître, dans une perspective comparative de confrontation avec les théories développées en Occident, comme une ouverture à ce que nous pourrions appeler une «sémiotique anthropologique».

Déjà, dans son *Istorija russoj semiotiki* [Histoire de la sémiotique russe], publié en 1998 à Moscou, G.G. Potcheptsov a tenté de montrer la participation des chercheurs russes au développement de la sémiotique; ce faisant, il ne se référait à aucune science qui se serait développée en Russie de façon progressive et continue, mais il allait chercher, dans différents domaines du savoir (y compris d'ailleurs, la poésie, la littérature, l'art et le théâtre), des éléments pouvant témoigner de la participation à l'évolution de cette science. C'est le phénomène humain en tant que tel qui lui servait de base, constitutif de la culture par donation de sens et reproduction, dans tous les domaines du savoir, d'une structure archétypale s'ancrant dans l'être-au-mode et l'être-à-la-langue de l'homme. En rapport avec notre sujet, il est intéressant de remarquer que la présentation qui y est faite de certains aspects de l'œuvre de Gustave Chpet (1879–1937)¹ est particulièrement juste et pertinente, et correspond à la contribution que Chpet estimait lui-même avoir apporté à la sémiotique, mais cette contribution n'est pas présentée en tant que telle, elle est seulement considérée comme une composante herméneutique, venant compléter toutes les autres composantes, sans que par ailleurs soit clairement délimité ce que l'on peut entendre par sémiotique dans le cadre de la culture russe. La sémiotique russe n'apparaît pas comme un domaine du savoir à part entière mais comme un entrecroisement de domaines et de perspectives, s'enracinant dans l'aptitude de l'homme à donner du sens. Elle est à la base une anthropologie sémiotique apte à faire évoluer la sémiotique classique vers une sémiotique anthropologique.

Un autre exemple encore plus récent corrobore notre thèse. Il s'agit des cours de G. Chtchedrovitski qui ont été publiés en 2005, à Moscou, sous le titre *Znak i dejatel'nost'* [Le signe et l'activité] [12]. Nous avons ici le cas d'un enseignant et d'un chercheur de haut niveau qui s'est placé dans le cadre d'un courant déjà existant en Occident, précisément celui de la sémiotique, et qui a présenté et développé ce courant en Russie en se référant principalement aux auteurs occidentaux représentatifs de cette orientation. L'éventail des auteurs cités et utilisés est grand, allant de la philosophie et de la philosophie du langage à la linguistique, la linguistique structurale, la phénoménologie, la sémiotique structurale et la philosophie analytique. Son orientation est «antinaturaliste», il renvoie à Humboldt, à Croce et à Marx pour mettre en avant la portée dynamique et communicationnelle du signe, mais il méconnaît Chpet. La chose est compréhensible si l'on précise que ces cours, publiés en 2005, datent du début des années 1970, où le grand silence qui avait été jeté sur

¹ Sur l'œuvre de Gustave Chpet [Shpet, Schpet, Špet], on peut renvoyer, en français, à [14, p. 95–170]. Pour une présentation exhaustive de toutes les publications sur Chpet, cf. [16, p. 253–272; p. 273–312].

l'œuvre de Chpet n'avait pas encore été levé. Il n'empêche que, travaillant sur un matériau emprunté aux courants de la pensée occidentale, Chtchedrovitski fait de la sémiotique à la manière russe, en innovant sur la base d'une ouverture principielle aux domaines du savoir, et que, dans ce sens, il rejoint ce qui sera aussi caractéristique de l'approche de Chpet.

En Occident, au contraire, les domaines du savoir, particulièrement en sciences humaines, se trouvent, dès leur origine, strictement délimités. Plus que cela même, ces domaines se multiplient à mesure qu'augmente la quantité de matériau investi. Ils ont donc aussi une fonction de classement. Mais, comme l'écrit pertinemment A. Bogdanov dans sa *tektologie*: si cette diversité des disciplines permet un approfondissement de la connaissance d'un matériau déterminé, elle sépare les unes des autres des disciplines qui, dans leur complémentarité ou leur ouverture réciproque, pourraient permettre la découverte.

La spécialisation conduit à la différenciation des méthodes. En se développant de façon indépendante, chaque branche du savoir, pratique ou scientifique, suit son propre chemin et se sépare de plus en plus des autres [...] Ne disposant que partiellement d'une partie minimale des procédés et des points de vue accumulés dans la société, n'ayant pas la possibilité de choisir parmi eux, ni de les assembler de la meilleure façon possible, les spécialistes ne viennent pas à bout d'un matériau qui ne cesse de s'accroître. On en vient à une accumulation excessive de celui-ci dans son état brut. Il devient de plus en plus difficile de le maîtriser et cela conduit à un morcellement encore plus grand des domaines, avec un nouveau rétrécissement d'horizon, etc. [1, p. 49–51].

De cela il s'ensuit un cloisonnement, mais aussi une distanciation par rapport à des origines plus ouvertes, un oubli de ces origines, et, par voie de conséquences, ce qui a été un constat quasi-généralisé dans les sciences humaines depuis déjà plusieurs décennies: des apories, des impasses, des quêtes de renouvellement, des interrogations sur la nécessité de reprendre en compte les points de départ de ces différentes disciplines.

Sans citer ici l'énoncé devenu célèbre de Foucault sur la mort des sciences humaines, il serait plus juste de renvoyer, en rapport avec notre sujet, aux interrogations qui apparaissent aujourd'hui, autant dans le domaine de la philosophie du langage que dans celui de la sémiotique proprement dite.

Bruno Ambroise et Sandra Laugier, dans l'introduction à un ouvrage récemment paru sur la philosophie du langage [13], parlent, pour les années 1990, d'«épuisement de la philosophie du langage», et ils ajoutent que:

La philosophie analytique, centrée à partir des années 1980 sur le débat entre réalisme et relativisme, [est] devenue, comme le craignait Rorty dans ses premiers écrits, et comme l'a récemment affirmé Putman en reprenant une idée à Austin, un débat *scolastique* où l'on jette constamment le bébé avec l'eau du bain [13, p. 36].

Ceci illustre bien ce qu'annonçait A. Bogdanov (présenté par Potcheptsov comme l'un des fondateurs de la sémiotique russe) sur l'aboutissement du trop grand cloisonnement des disciplines, et sur les conséquences de la multiplication de leur nombre dans le contexte des cultures occidentales [1, p. 42–45]. Il est vrai que Bogdanov crée bien, de son côté, une nouvelle science, la tektologie, mais ce qu'il crée, comme ce sera le cas pour Chpet, c'est une méthodologie générale de la connaissance humaine, des règles permettant de résoudre des problèmes, des outils permettant de produire des résultats, non pas dans une, mais dans toutes les disciplines, partout où il y a, par l'intermédiaire des signes, productions culturelles. La perspective holistique est présente dans l'innovation, même lorsque celle-ci se rapporte à une discipline nouvelle.

En Occident, dans le domaine de la sémiotique proprement dite, comme dans celui de la philosophie du langage, la spécialisation de plus en plus grande a conduit à la diversification des problèmes et des perspectives ainsi qu'à la multiplicité des domaines investis, à tel point que l'on en vient à se poser la question de la tâche réelle de la sémiotique, et à se demander si elle ne pourrait pas être trouvée, là aussi, dans la réintroduction d'un élément humain et subjectif, qui permettrait de rattacher des perspectives ou des instances jusqu'ici considérées comme distinctes ou séparées (par exemple l'organisation interne du discours et l'énonciation, ou encore le point de vue de l'«énonciateur» et de l'«énonciataire»). Dans tous les cas, il s'agit de chercher à se positionner de façon nouvelle, non plus dans une discipline, mais dans le lieu qui fonde l'interdisciplinaire – une gnoséologie anthropologique, – et de rétablir pleinement la fonction méthodologique de la sémiotique, tout en évitant les cloisonnements disciplinaires qu'elle a connus au cours de son développement. Ici aussi s'ouvrent des perspectives que la reprise en compte de certains éléments, enfouis dans des origines oubliées, pourrait permettre d'éclairer. La confrontation, d'une part, de ce qu'était la sémiotique (ou sémiologie) à ses débuts (avec F. de Saussure: «science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale») et de ce qu'elle est devenue (en particulier à travers la théorie du sens de C.S. Peirce), et, d'autre part, de réflexions comme celles de G. Chpet, surgies dans un contexte culturel différent, puis ensuite oubliées, peut nous permettre de trouver, dans ce que nous pouvons appeler les «origines de la sémiotique», des éléments correspondant aux exigences actuelles de son renouvellement anthropologique [19].

Nous pourrions enfin, pour terminer cette remarque préliminaire, citer un autre exemple qui nous replacera immédiatement dans notre sujet: celui de l'intervention de A.F. Schmid [7]² à l'Institut de philosophie de l'Académie

² Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de Russie (IFRAN), 21 octobre 2010. Résumé de l'intervention: «*La conférence a pour objet d'explicitier les problèmes et les apories de l'épistémologie actuelle et de montrer **quelles extensions** et **quelles modifications** de celle-ci sont nécessaires pour comprendre les sciences et les **disciplines émergentes**. Pour ce faire, certaines idées de la pensée russe (G. Chpet) peuvent enrichir la pensée occidentale*

des Sciences, à Moscou, où, en octobre 2010, elle prenait la parole en guise d'élucidation de certains points de la non-philosophie (ou quantique) de Fr. Laruelle, et où, à cette occasion, elle insistait sur la nécessité pour les sciences occidentales non pas d'être interdisciplinaires, mais de se placer, de prime abord, dans «l'interdiscipline», voyant dans la reconnaissance des œuvres de philosophes russes comme Gustave Chpet, Alekseï Losev ou Pavel Florenski, ce qui pouvait aider à ancrer la philosophie première dans l'événement Homme proprement dit, et à accomplir ce repositionnement anthropologique fondamental dont avait besoin les sciences humaines.

La particularité de notre époque, en ce qui concerne le rapport que nous pouvons entretenir avec certaines œuvres marquantes de la culture russe, mises à l'index pendant la période soviétique, est que nous arrivons au terme d'un processus de réhabilitation et de réédition. C'est en particulier le cas pour l'œuvre de G. Chpet, et plus précisément en ce qui concerne sa diffusion dans son propre pays. Pratiquement, aujourd'hui, toutes ses œuvres ont été rééditées, ses archives ont été dépouillées et publiées, et l'on peut dire que dans le domaine de la philosophie, la première décennie du XXI^e siècle fut la décennie de Gustave Chpet. Son œuvre est à présent incontournable en Russie. À l'étranger (Grande-Bretagne, Etats-Unis, Canada, Japon, Allemagne, France), les choses sont un peu différentes, et c'est surtout dans le milieu des russisants qu'elle a commencé à être diffusée, cela étant dû en grande partie, au trop petit nombre de traduction de ses œuvres. Mais la chose est en train d'être corrigée. Si la traduction de *Javlenie i smysl* [Le Phénomène et le sens] en anglais par Nemeth³ est longtemps restée un cas isolé, ne permettant pas d'accéder à la logique sous-jacente de toute ses œuvres, et d'apprécier la portée de certains passages de cet écrit de 1914, la chose a commencé à être corrigée, avec la parution, en français, de *La Forme interne du mot*, dans la traduction de Nicolas Zavialoff [17], différents recueils d'articles parus en anglais, allemand et français, et, enfin, la parution, sous le titre de *Le Phénomène et le sens*, de la traduction française de *Javlenie i smysl* [18]. Disons que nous sommes arrivés à un moment où il n'est plus possible d'ignorer ou de contourner son

classique, l'idée d'algorithmes de la création et pas seulement de structure théorique, de l'appréhension des sciences futures et non seulement de l'histoire des sciences, de multiplicité culturelle plutôt que de savoir disciplinaire. Nous prolongerons ces perspectives en montrant que la notion d'égo dans les sciences est liée à celle de discipline, et qu'un point de vue qui cherche à déterminer l'identité des sciences par d'autres moyens que les critères disciplinaires est amené à lier cette identité à une conception de l'«intimité collective» de la science. Les disciplines importent toujours, mais elles ne sont plus au centre, elles subissent une sorte de «translation» ou de «dérive». Alors il sera possible de construire une idée des sciences relativement indépendante des disciplines et du présent, et d'accueillir les disciplines en émergences. Pour cela, il faut construire une épistémologie générique».

³ Le texte de G. Chpet [Špet], *Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ee problemy* [Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes] a été publié pour la première fois, à Moscou (éditions Hermès) en 1914. Pour la traduction anglaise [23].

œuvre, autant en ce qui concerne l'histoire culturelle de la Russie, qu'en ce qui concerne l'histoire du structuralisme et de la sémiotique, mais aussi, nous devrions ajouter, et c'est ce à quoi nous allons nous attacher ici, en ce qui concerne l'apport que la prise en compte de son œuvre peut représenter pour le développement de la sémiotique dans un contexte de renouvellement de l'anthropologie.

Il ne s'agit donc plus de présenter la pensée de Chpet ou d'insister sur la place qui lui revient dans le cadre de la pensée et de la culture russes. Nous n'en sommes plus à l'époque archéologique. Il s'agit à présent de réellement réfléchir sur la signification de son œuvre et sur la place qui est réellement la sienne dans le développement des sciences humaines. À une époque où celles-ci, et, en particulier, la sémiotique et la philosophie du langage, cherchent, comme nous venons de le voir, à sortir de certaines apories et à trouver des voies de renouvellement anthropologique, il est important de revenir à des sources russes qui ont été jusqu'à ce jour ignorées ou oubliées, et de se demander si leur prise en compte ne permet pas d'éclairer de façon nouvelle l'histoire de ces sciences, et de remettre en valeur des éléments mis de côté au cours du temps, mais susceptible aujourd'hui de répondre aux attentes de la communauté scientifique.

Rappel des premières étapes de la reconnaissance de l'œuvre de Chpet (en rapport avec la sémiotique)

En ce qui concerne l'œuvre de Chpet, il est à remarquer que, jusqu'à présent, elle fut tenue à l'écart de toutes les écoles dites de sémiotique, que ce soit l'école française de Paris, l'école anglo-saxonne ou l'école de Tartu, et ceci de façon très étonnante, puisque la dernière, à laquelle parfois est rattaché le nom de Moscou, méconnaît néanmoins l'œuvre du grand disciple russe de Edmund Husserl.

Pourtant, dès 1975, un article sur Gustav Chpet paraissait dans la «Petite encyclopédie littéraire» [2, p. 782–783]. Après A.A. Reformatski, qui, en 1970, l'avait déjà mentionné, en passant, dans son ouvrage sur l'histoire de la phonologie russe [6, p. 10], c'était donc la deuxième fois que le nom du philosophe russe réapparaissait dans la littérature scientifique. L'auteur de cet article était Viatcheslav V. Ivanov. Chpet y était présenté comme «l'un des fondateurs de la sémiotique en URSS». Un an plus tard, en 1976, ce serait encore Ivanov qui en reparlerait, pratiquement dans les mêmes termes, dans ses «Essais sur l'histoire de la sémiotique en URSS» [3, p. 267–70]. Enfin, notons encore, en 1982, la parution d'un article de Chpet assez neutre, consacré à la littérature, mais publié dans un recueil de sémiotique, dirigé par Mitiouchine [4, p. 150–158]⁴. C'est donc par la sémiotique que commence la

⁴ Notons que A.A. Mitiouchine fut aussi l'auteur d'un bref article sur Chpet, publié dans la 3ème édition de la Grande encyclopédie soviétique [5, p. 469].

réhabilitation de l'œuvre de Chpet, c'est en tant que sémioticien que son nom peut être mentionné alors que la grande partie de son œuvre, philosophique, reste ignorée. Il n'y a aucun doute que le contexte intellectuel de l'époque avec l'épanouissement de l'école de sémiotique de Tartou ait joué un rôle dans ce début de réhabilitation. Il n'empêche que l'œuvre restait inaccessible et que, pour ceux qui en avaient eu une certaine connaissance, il restait difficile de s'y référer réellement. Jakobson, quant à lui, en avait déjà parlé, à l'étranger, dans son «Retrospekt», en 1971 [21], et Holenstein, en Allemagne, en 1976, dans son ouvrage intitulé «Linguistik, Semiotik Hermeneutik. Plädoyers für ein Strukturelle Phänomenologie» [20]. Cependant, nous le savons, les grands courants de la sémiotique, qui se sont développés ensuite en Occident, n'ont guère jusqu'à ce jour, tenu compte de la spécificité de l'apport de Chpet.

La raison principale en était sans aucun doute, comme nous l'avons déjà évoqué, le fait que l'on ne connaissait pas vraiment l'œuvre de Chpet. On savait que, parlant du mot (*slovo*) comme signe (*znak*), Chpet s'était situé dans le courant de la sémiotique [9, p. 381–382], qu'il appelait aussi, à l'époque, la «sémasiologie»⁵, mais on ne parvenait pas à voir alors l'unité de l'œuvre, et il n'était pas facile d'établir les liens entre la notion de structure qu'il mentionnait avec insistance dans les *Fragments esthétiques* [*Estetičeskie Fragmenty*] [9, p. 382 sq.], et l'algorithme dont il était question dans la *Forme interne du mot* [*Vnutrennjaja Forma slova*] [8]; dans l'absence de la référence au texte de 1914, *Javlenie i smysl* [Le Phénomène et le sens] [10; 11, p. 35–188], il n'était pas facile de voir sur quoi tout cela reposait.

Mais nous ne voulons pas proposer ici une étude sur les approches successives qui ont pu être faites de l'œuvre de Chpet. Nous voulons au contraire sortir de cette perspective historique et généalogique, et à présent que l'ensemble de l'œuvre de Chpet est connue et diffusée, que l'unité de son œuvre, organisée autour de la découverte de 1914 sur la structure du mot et de l'expression, est clarifiée et communément admise, nous pensons qu'il est temps de se pencher sur autre chose, de se demander quelle est, dans le domaine de la sémiotique et de la philosophie du langage, la spécificité de cette pensée par rapport à celles qui sont actuellement prises en considération dans le domaine, et ce que cette pensée peut, du fait de sa spécificité, apporter au développement des sciences humaines en général et, en particulier, de l'anthropologie.

⁵ Sur la différence que Chpet établit pourtant entre «sémiotique» et «sémasiologie», cf. la conclusion de cet article.

Sémiotique et philosophie du langage: la place de Chpet

Dans une ligne de recherche consacrée à la sémiotique comme décentrement des sciences humaines et renouvellement anthropologique, il est intéressant de rechercher dans quelle mesure le point de vue de Chpet sur le signe, sur sa nature, ses usages et ses fonctions, peut être pris en compte à partir des différences qu'il entretient avec les autres grandes lignes d'interprétation qui ont été développées jusque là: celle tout d'abord de la sémiologie, plus particulièrement dans le domaine de la linguistique; celle de la sémiotique proprement dite, générée par les pensées de Frege et de Peirce, et portée par une orientation logique et phénoménologique⁶; celle à orientation plus culturelle, héritée du structuralisme pragois, du formalisme russe et de quelques pointes émergées de la glaciation soviétique (Propp et Bakhtine) et que l'on a appelée de ce fait l'école de Moscou-Tartu (sans tenir compte cependant des trésors enfouis dans la glaciation); celle, enfin, d'une orientation plus spécifiquement française, non point étrangère elle aussi au formalisme russe (Barthes, Kristeva), mais en lien avec le poststructuralisme (Derrida, Foucault), et cherchant à faire échec à des stratégies purement logocentriques.

La tâche semble lourde, mais elle peut être amplement simplifiée si nous nous plaçons du point de vue de Chpet et nous concentrons sur ce qui, dans son œuvre, fait écho ou répond de façon différente aux questions qui ont été posées ou sont encore posées par la sémiotique.

Une chose est claire: à partir du point de vue chpétien, Frege autant que Peirce se distinguent de Chpet lui-même par leur naturalisme et par l'aspect, disons, empiriste et logiciste externe de leur approche. Là où Chpet insiste sur une logique interne d'une structure de base (considérée comme archétype de tout signe et donc de tout investissement de l'homme dans un acte de connaissance), et propose par là même de résorber dès l'abord la différence entre l'extériorité et l'intériorité (de dépasser le dualisme sujet-objet), les philosophes-sémioticiens occidentaux introduisent cette différence et cette opposition au cœur de la structure du signe, et tentent de réduire cette opposition en introduisant de nouveaux termes, c'est-à-dire par une complexification de plus en plus grande de la structure en question. Par exemple, la structure ternaire introduite par Chpet peut nous laisser penser que sa démarche pourrait être mise en parallèle avec celle de Peirce et correspondre ainsi à une étape du développement de la sémiotique. Cela n'est vrai que partiellement, car une différence perdure, primordiale, entre les approches de Chpet et de Peirce. Pour l'expliquer, nous pouvons partir de la structure signifiant et signifié de chez Saussure, structure qui laisse l'objet empirique en retrait et qui a le mérite d'ouvrir un domaine de recherche excluant toute transcendance du sujet

⁶ École à prédominance anglo-saxonne, mais représentée aussi dans les pays scandinaves par Føllesdal (cf., à ce sujet, [15]) et aussi plus récemment en France (cf. [22]).

ou de l'objet, immanent donc à lui-même et conduisant à poser l'arbitraire du signe. Nous pourrions dire que là où Peirce introduit un «interprétant» en le distinguant de l'«objet», et tire simultanément l'objet vers le donné empirique de la perception, Chpet, quant à lui, reste dans cet espace, disons, intermédiaire (entre transcendance du sujet et transcendance de la chose), propre à la démarche de F. de Saussure, mais simultanément, il pense une structure à trois termes, non pas en introduisant un nouveau terme par rapport à la structure signifiant-signifié de F. de Saussure (Chpet ne pense pas à partir de F. de Saussure), mais en pensant dès l'abord **un autre type de structure, dont les termes ne sont pas choisis en vue de signifier un donné du monde extérieur, mais en vue de signifier un acte de compréhension d'un sujet, et de le rendre ainsi communicable.** *Le critère de vérité de la logique empirique est remplacé par un critère de communicabilité*, qui peut laisser penser, au premier abord, que la démarche chpétienne se situe davantage du côté de la psycholinguistique et de la sociolinguistique. Mais l'approche de Chpet est plus fondamentale: initialement philosophique, elle est à portée ontologique, et la structure ternaire que Chpet propose dès le *Phénomène et le sens* (1914)⁷ renvoie à une logique de la constitution, où l'identité de l'être et du sens reste réversible. Dans cette perspective, si la structure proposée fonde l'espace de la communication, c'est parce qu'elle est essentiellement constitutive de la réalité vs réalité culturelle, et, en ce sens, c'est dans le langage et par lui, qu'elle se donne comme l'archétype de tout signe.

Confrontation avec Frege: Chpet et la théorie de la signification

La confrontation avec Frege peut être instructive. Il est déjà un lieu commun dans les études chpédiennes que de comparer Frege et Chpet en les rapportant tous les deux à Husserl, et en insistant sur le fait que l'un et l'autre ont apporté un éclaircissement à ce qui, chez Husserl, restait indistinct et ambigu. Nous voulons parler de la différence nette, introduite par Chpet autant que par Frege, entre le sens (*Sinn*, *smysl* en russe) et la signification (*Bedeutung*, *značenie* en russe). En fait, avec Frege, nous sommes déjà dans une perspective qui pendant longtemps prédominera dans la sémiologie, puis dans la sémiotique occidentale. Le «sens» (*Sinn*) est celui de la proposition, il se dé-psychologise déjà (se «dés-humanise»), faisant écho ainsi aux travaux qui se développeront dans le cadre de la philosophie analytique et de l'empirisme logique. Le mot «*Bedeutung*» (que l'on traduit habituellement par «signification») renvoie,

⁷ Les trois éléments de la structure du mot et de l'expression, telle qu'elle est présentée dans le chapitre VII de *Javlenie i smysl* [Le Phénomène et le sens], sont 1. la signification (*značenie*), 2. le sens (*smysl*), 3. l'entéléchie (*entelehija*). Nous reviendrons plus loin, dans le corps de l'exposé, sur la présentation de cette structure ternaire dans *Le Phénomène et le sens*.

quant à lui, chez Frege, à l'objet désigné; il s'agit plus de la référence [13, p. 49–51]⁸; la signification c'est l'objet, la chose, l'état de chose ou le fait énoncé. La structure du signe est «naturalisée». Sandra Laugier et René Ambroise écrivent:

La distinction opérée par Frege crée une rupture objectiviste à l'intérieur d'un champ sémantique jusqu'ici assez confus et multiforme, souvent marqué par le mentalisme [13, p. 13].

Mais que se passe-t-il du côté de Chpet?

Comme chez Frege, chez Chpet, «signification» et «sens» sont clairement distingués. Comme dans la philosophie analytique anglo-saxonne et la philosophie du langage telle qu'elle s'est développée en Occident jusqu'à l'époque actuelle, la signification est «dépsychologisée». Cependant, contrairement à ce qui se passe déjà chez Frege et dans le courant «représentationnaliste», en passant par Russel, le premier Wittgenstein et les membres du Cercle de Vienne, la signification («*značenie*», qui traduit en russe le mot «*Bedeutung*»), ne renvoie absolument pas, chez Chpet, à l'objet signifié, ce n'est pas ce qui sert de «réfèrent» à une chose ou un état de choses donnés; elle ne situe pas par rapport au monde naturel, mais par rapport au monde social, par rapport à l'engagement de l'homme dans ce monde. Chez Chpet, la signification (*značenie*) est ce qui est consacré et véhiculé par une communauté linguistique déterminée. Nous pourrions dire: c'est le contenu sémantique du mot, dans sa diversité homonymique, telle qu'il peut être, disons, fixé dans le dictionnaire. Cependant, il ne faut pas oublier que le «mot», chez Chpet, le «*slovo*» – ce n'est pas seulement le «mot» en tant que terme (lexème), c'est aussi l'expression (*vyraženie*), elle-même susceptible d'être élargie jusqu'au tout d'un texte, d'un discours, d'une œuvre, d'une langue ou d'une culture [9, p. 381]. De cette façon, ce qui véhicule la signification, c'est autant le terme «hache» («*sekira*», in *Javlenie i smysl*) que des expressions comme «de visu», «ex cathedra» ou «in sæcula sæcularum». La «signification», telle qu'elle est déjà présentée et appréhendée dans *Le Phénomène et le sens* (1914) et telle qu'elle sera ensuite de mieux en mieux élucidée et explicitée dans des textes ultérieurs comme *Les Fragments esthétiques* (1922) et *la Forme interne du Mot* (1917), renvoie à la «*significatio*» de la logique terministe; c'est le mot ou le groupe de mots n'ayant pas encore été rapporté à une chose déterminée, n'ayant pas reçu de détermination concrète (empirique et intellectuelle), n'ayant pas encore été introduit dans un certain rapport à quelque chose du monde, n'ayant pas encore été utilisé pour la désignation ou la communication ou la création, mais présumé pour que tout cela puisse avoir lieu. La signification, chez Chpet, n'a rien à voir avec la «compréhension» (*urazumenie*). Disons plutôt qu'elle donne ce qui sera sous-entendu et posé initialement dans tout acte

⁸ Cf., à ce sujet, Jocelyn Benoist, sa présentation de la traduction de l'article de Gottlob Frege «sur le sens et la référence» [13].

d'appréhension et de compréhension. Cela renvoie à la différence que Chpet établit entre le «*podrazumevaemoe*» (sous-entendu) et l'«*urazumevaemoe*» (compris dans le sens de vu intellectuellement⁹). Il écrit, dans les *Fragments esthétiques*:

Le sous-entendu (*podrazumevanie*) n'est pas une compréhension, mais seulement un concept (*ponjatie*), en tant que «*po-jatie*» (ce qui est proposé à l'appréhension), *shvatyvanie* (ce qui est saisi), *ob"jatie* (ce qui est embrassé), *koncipirovanie* (ce qui est pris/donné dans un concept), *imenie v vidu* (ce que l'on a en vue) [9, p. 393]¹⁰.

Et, dans le même passage:

Ce qui est essentiel, c'est seulement que N. en nommant, et moi, en écoutant le mot qui nomme, nous allons sous-entendre sous un même mot la même chose [9, p. 393].

Une telle approche de la «signification» (*značenie*) conduit Chpet à se placer dès l'abord dans une **perspective sociale et communicationnelle**. La «signification», telle qu'il la comprend, nous place de prime abord non point par rapport au monde empirique, mais par rapport au monde social, et ouvre déjà l'horizon de ce qui sera, chez lui, une philosophie du langage orientée plus vers les actes de compréhension, de création et de communication, que vers ceux de perception, d'expression et de dénomination. Mais nous pourrions encore ajouter que la confrontation avec les usages faits de «*Bedeutung*» dans la philosophie analytique, a ceci d'intéressant qu'elle nous permet de comprendre que nous avons affaire, avec Chpet, à une approche du langage qui ne se limite pas à l'un ou l'autre des courants ou des moments du développement de la philosophie du langage et/ou de la sémiotique en Occident, mais qu'il s'agit d'une approche qui, tout en repensant le mode de rapport à l'objet, renvoie néanmoins et simultanément autant aux origines qu'aux aboutissements récents du développement de la sémiotique:

- à la «sémiologie», telle que l'entendait F. de Saussure (le fonctionnement des signes au sein d'une communauté socioculturelle déterminée),
- à la pragmatique telle qu'elle s'est développée depuis Peirce, avec l'introduction du rôle de l'«interprétant» qu'il serait intéressant de confronter avec certaines réflexions de Chpet sur la communication¹¹.
- au courant métaphorologique, lancé par Rorty et développé par Blumemberg,

⁹ Chez Chpet «*umozrenie*» (la vision intellectuelle) est souvent synonyme de «*urazumenie*» (intellection, compréhension intellectuelle).

¹⁰ Trad. M. Dennes.

¹¹ Cf., en particulier, les perspectives ouvertes à la fin de *Vnutrennjaja forma slova* [La forme interne du mot], où il est question de «congénialité», d'«expériences partagées», de «participation vive dans l'acte créateur» etc., in [8, p. 268-69; 17, p. 229-30 pour la version française].

– aux réflexions de Putman, émises à la même époque où Chpet écrivait sa *Forme interne du mot* (1926), mais réactualisées par l'auteur lui-même dans les années 1970, et encore actuelles¹²: réflexions selon lesquelles

la signification d'un terme ne peut pas être déterminée par l'intention d'un locuteur, mais plutôt par le contexte social de son usage qui va en fixer la référence [13, p. 21].

Et B. Ambroise et S. Laugier poursuivent à ce sujet:

Il n'y aurait ainsi pas d'autre signification que celle qu'attribue la société à certains mots et qui se réduit finalement aux différents usages historiques qui sont faits des termes de notre langage... [13, p. 21].

Chpet et la signification: spécificité de son approche

Mais la philosophie de Gustave Chpet n'est pas une théorie de la signification. Parlant du «sous-entendu», tel que nous venons de l'évoquer, Chpet ajoutait dans ce même passage des *Fragments esthétiques*:

Rien n'est dit du *contenu* et du [groupe] signification-sens, seulement l'*extension* et la forme, et s'il s'agit de signification, c'est seulement dans le sens de «place occupée» dans un certain système formel [9, p. 393].

Ce que Chpet appelle «*značenie*» (la signification) n'a pas de sens par soi-même. Le «sens» (*smysl*) ne peut que lui être adossé, rattaché. La «signification», chez Chpet, n'est qu'une partie de la structure qu'il propose, dès le *Phénomène et le sens*, comme constitutive du mot et/ou de l'expression, et comme ayant une portée non seulement descriptive, mais aussi interprétative, créatrice (et donc esthétique) et communicationnelle. S'il fallait qualifier sa pensée en tant que théorie, nous devrions parler plutôt, comme nous l'avons déjà pressenti, de «**théorie de la constitution**». La philosophie du langage qu'il développe est en fait la base d'une **méthodologie des sciences humaines**, et elle est à portée plus heuristique que sémiotique, mais elle implique une sémiologie, dans laquelle le mot en tant qu'archétype de tout signe n'est pas envisagé en tant que renvoyant principalement au donné empirique, et où la structure ternaire qui le constitue est appréhendée comme algorithme de la création (scientifique autant qu'esthétique).

Dans la structure chpétienne, la dé-psychologisation et la dé-naturalisation de la «signification» (*značenie*) vont être précisément dépassées par cet adossement du sens (*smysl*) à la signification (*značenie*), de telle façon que lorsqu'on voudra parler, dans la ligne de la pensée de Chpet, du contenu sémantique d'un mot ou d'une expression, il sera impossible de le faire en

¹² À ce sujet, cf. V. Aucouturier, présentation et traduction de l'article de Hilary Putnam, «Signification et référence» [13, p. 339–361].

dehors de ce couple (*značenie-smysl*: signification-sens), où les deux termes sont posés comme indissociables parce qu'enracinés ensemble dans l'acte même de connaître.

Cependant, la portée holistique et créative de la structure du mot ou de l'expression ne peut pas se ramener à ce simple adossement. S'il est vrai que, par l'intermédiaire du couple signification-sens, Chpet psychologise et naturalise la structure du mot, par l'introduction d'un troisième élément (l'entéléchie), il sauve cette structure de la récupération empirique, et la conduit à devenir, par l'intermédiaire de ce qui est énoncé, communiqué et compris, le signe non seulement d'une chose ou d'un état de choses concret, mais celui d'une «con-génialité»¹³, c'est-à-dire, de la participation d'une communauté au devenir d'une culture. Il faut bien comprendre: le signe ne renvoie pas à un objet concret, il renvoie à l'interprétation qui en est faite et à ce qui est produit dans la culture, du fait de cette interprétation. Si, dans la structure chpétienne, et par rapport à ce que nous avons dit de «*značenie*», un élément psychologisant se trouve réintroduit au niveau du sens (*smysl*) par le biais de l'intuition sensible qui est toujours individuelle (et au moment même où se trouve momentanément réintroduit l'élément «empirique» de la perception sensible), cet aspect psychologique individuel de la structure se trouve simultanément résorbée, transformée, par le troisième élément (la visée entéléchique) qui met l'expérience personnelle du mot ou de l'expression à la portée et au niveau d'un Moi collectif.

Retour sur la structure ternaire du mot et de l'expression et confrontation avec la structure ternaire de Peirce

C'est dans le chapitre VII du *Phénomène et le sens* que se trouve donnée pour la première fois cette structure ternaire, présentée déjà comme structure du mot et de l'expression. Alors que la signification est rapportée à l'intuition eidétique, disons, à un monde d'essences (ou d'idées) déjà donné, tout au moins pour une langue et une culture déterminées, le sens, quant à lui, est rapporté à l'intuition sensible; mais il témoigne aussi, nous venons de le voir, de l'intervention du sujet. Dans le contexte de l'explicitation de la phénoménologie husserlienne, à laquelle est initialement consacré le texte de *Le Phénomène et le sens*, c'est la structure noético-noématique qui va être utilisée par Chpet pour caractériser ce qu'il entend principalement par «sens» (*smysl*). Voyons bien quelles en sont, pour nous, les implications: le mot, à travers sa signification, est utilisé pour désigner une chose ou un état de choses, mais ce qui est retenu de cette

¹³ À ce sujet, nous pouvons renvoyer autant à Javlenie i smysl [Le Phénomène et le sens] [10, p. 175], qu'à Vnutrennjaja forma slova [La Forme interne du mot] [8, p. 229-230 pour la version russe et 17, p. 268-269 pour la version française].

chose ou de cet état de choses, précisément le «sens», n'est rien qui ne soit extérieur à l'acte intentionnel du sujet. C'est un vécu intentionnel qui à lui seul n'est pas suffisant pour caractériser ce qu'est le mot en lui-même, ou ce qu'est l'expression en elle-même, au moment où elle est énoncée en vue précisément, disons, «de faire sens». Pour que quelque chose réellement se dise à propos de cette chose ou de cet état de choses, il faut que le groupe signification-sens soit lui-même ressaisi par une autre intuition, qui n'est ni l'intuition eidétique, ni l'intuition sensible. Il s'agit, nous dit Chpet, de l'intuition intelligible (*intelligibel'naja intuicija*), c'est-à-dire d'un acte d'intellection (*urazumenie*) ou acte herméneutique, qui interprète les données de l'intuition sensible (ce qui est porté par le «sens») en les ramenant à une seule et même visée.

La formule synthétique de ce qui, dans cette perspective, est posé, en tant que mot, expression, ou, comme le dit aussi Chpet, *polozhenie* (que nous avons traduit, en accord avec Nemeth, *positum*), est la suivante:

Nous pouvons donc considérer le *positum* («*polozhenie*») non seulement comme l'unité du sens (*smysl*) et des moments ayant un caractère positionnel, mais comme leur unité ensemble avec l'unité de l'entéléchie et des moments ayant un caractère herméneutique. C'est cette dernière unité qui assure entièrement l'unité de l'objet avec son sens intime et vivant [10, p. 196; 18, p. 164].

Si nous devons rendre plus clair cet énoncé qui, extrait de son contexte, peut sembler hermétique, il faudrait préciser que par «moments à caractère positionnel» Chpet entend bien, ici, la «signification», et que «les moments ayant un caractère herméneutique» correspondent à cette démarche de la pensée qui consiste précisément à ressaisir ensemble la signification et le sens, de façon à les porter, ensemble, dans une visée entéléchique, cette dernière pouvant être alors autant une essence déjà véhiculée par une communauté culturelle et linguistique, qu'une essence (*vs* un concept) en cours d'élaboration.

Cependant, ce qu'il nous semble important de souligner ici, c'est que, contrairement aux approches sémiotiques traditionnelles, l'objet en tant que tel (objet de la pensée) n'intervient pas de façon distincte et séparée au sein de la structure chpétienne. Chez Chpet, l'«objet», de la même façon que ce que Peirce nomme l'«interprétant», est tenu à distance de la structure de base, dont les trois éléments sont intérieurs au mot lui-même (au mot ou à l'expression). Disons, pour parler de la structure chpétienne à partir du principe sémiotique triadique de Peirce, que c'est à partir du «representamen» que tout se construit et se joue, de telle façon que nous n'avons plus affaire, chez Chpet, à des éléments extérieurs, initialement distincts et séparés, à partir desquels se met en place le sens, mais d'éléments qui sont, non pas productifs mais constitutifs de toute énonciation donatrice de sens. Pour cette raison, et Chpet lui-même le mentionnera, leur nombre ne peut varier, ils sont indissociables, leur unité est inaliénable, et si, au sein de l'unité quelque chose peut changer, ce n'est pas l'entéléchie en tant que telle, mais la nature de la visée entéléchique, c'est-à-dire, en fait, la façon

dont se trouvent interprétées les données de l'intuition sensible, la façon dont ces données peuvent permettre la production de quelque chose de nouveau dans l'horizon d'une langue et d'une culture déterminées. C'est ainsi que, dans la perspective chpétienne, il ne pourra pas être question de vrai ou de faux, de sens ou de non-sens, mais d'entéléchie et de quasi-entéléchie, et cette dernière sera la condition même de la réalisation de l'humain *vs* création artistique.

Mais d'autre part, comparée au processus qui se met en place chez Peirce sur la base de l'«interprétant», nous pourrions dire aussi, à partir de cela, que, chez Chpet, la structure qui est mise en place est celle qui, chez Peirce, permettrait de penser les actes successifs de l'«interprétant». Entre la sémiotique telle qu'elle s'est développée en Occident et celle qui est impliquée par la pensée de Chpet, il n'y a pas seulement une différence liée à une opposition entre extérieur et intérieur, il y a aussi **une forme de complémentarité, grâce à laquelle la structure chpétienne vient éclairer de l'intérieur certains aspects de la sémiotique occidentale.**

Comme nous l'avons déjà suggéré, il ne s'agit donc plus seulement de faire une approche de la pensée chpétienne en elle-même ou à partir de la philosophie telle qu'elle s'est développée en Russie. Il s'agit maintenant de prendre en compte la démarche chpétienne à partir de certains courants de la philosophie occidentale, par exemple la sémiotique, et de se demander comment cette démarche s'intègre à ces courants, quels éléments complémentaires elle leur apporte, quelles apories elle permet de résorber, en un mot, comment elle peut à sa façon participer de l'évolution de l'un ou l'autre de ces courants. Et, par voie de conséquences, nous le comprenons, il s'agit bien d'ouvrir la science occidentale à des éléments de la pensée et de la culture russes qui ont été ignorés jusqu'ici et qui sont aptes à participer, en général, au développement actuel des sciences humaines.

Apports possibles de Chpet à la sémiotique et ouvertures anthropologiques

En conclusion, sur la base des quelques approches comparatives et intégratives que nous avons menées, nous pouvons résumer et présenter ce que pourraient être les principaux apports de la pensée de Gustave Chpet au développement **d'une sémiotique qui, dès lors, de se déracinerait plus de son ancrage dans l'expérience cognitive, créatrice et communicationnelle de l'homme.**

1. Premièrement, la structure chpétienne est bien un principe sémiotique analogue à celui, triadique, de Peirce, ou tétradique, de Klinkenberg (le stimulus, le signifiant, le signifié et/ou le référent), car elle est bien, par l'intermédiaire de ce qui est énoncé (le mot, l'expression, etc.), le signe d'une chose ou d'un état de choses, d'un fait ou d'un état qui interviennent, à un moment du développement de la structure, comme proposé à l'intuition sensible.

2. Mais, deuxièmement, ce signe, porté par la structure chpétienne, ne se limite pas à cette fonction: c'est l'acte herméneutique, donc interprétatif, qui rassemble, à travers une visée entéléchique (celle qui est portée par l'intuition intellectuelle), ce que Chpet appelle déjà, dans *Le Phénomène et le sens*, le «sens interne» de ce qui est énoncé. Disons donc: la structure chpétienne est le signe d'un donné empirique dans la mesure où celui-ci est déjà récupéré, en l'acte cognitif et interprétatif de l'homme, pour être rapporté à un horizon culturel. Le sujet qui voit, qui sent et qui parle est déjà et immédiatement, comme l'a aussi très bien vu Peirce, un «interprétant». Mais, à la différence de la structure triadique de Peirce, la structure triadique de Chpet ne part pas de l'objet signifié, elle part du mot, ou disons, de ce qui est énoncé, et elle reste en lui; elle témoigne de l'action du sujet sur le donné langagier plus que de l'action du sujet sur le donné de la perception. Elle est la base et la condition d'une interprétation, mais, chez Chpet, cette interprétation porte essentiellement sur le rapport que le sujet concerné par l'énoncé (le locuteur mais aussi le récepteur) entretient avec l'héritage culturel.

3. Troisièmement, dans cette perspective, le signe chpétien est autant (et même davantage) celui de l'activité créatrice d'un sujet (locuteur ou récepteur) que celui d'un donné extérieur. La structure qui le fonde et qui le conditionne est celle qui participe du développement d'un horizon culturel; elle est donc une structure constitutive de la réalité, dans la mesure où cette réalité témoigne elle-même de l'action créatrice de l'homme. La structure du mot, en tant qu'elle est la structure de tout énoncé signifiant, et donc de tout signe, est une structure archétypale qui permet de montrer comment s'élabore la production de sens de toute production culturelle.

4. Quatrièmement, en lien avec tout ce qui vient d'être dit, la démarche chpétienne permettrait donc de libérer la sémiotique d'un problème issu de la philosophie du langage telle qu'elle s'est développée de façon dominante en Occident: le problème de la dépendance vis-à-vis de l'objet, vis-à-vis du donné de l'intuition sensible, et qui a tenté d'être résolu, par exemple chez Russel, dans le sens de la plus grande adéquation du mot à la réalité (cf. Les «noms propres» ou «les simples absolument simples»). Pour Chpet, le «faire-sens» ce n'est pas l'adéquation à la réalité, le vrai ou le faux de la proposition, c'est l'aptitude à produire du nouveau dans la culture, *la capacité de signifier l'intrusion d'une initiative individuelle* qui, à partir d'un vécu empirique, modifie un donné langagier pour apporter du sens nouveau dans la culture. Il n'empêche que le psychologique n'est présent que dans la mesure où il se trouve récupéré par le langage. Chez Chpet, comme chez Frege ou Wittgenstein, on ne parle du psychologique que de «manière non-psychologique» [13, p. 20], et ce n'est que par ses productions textuelles ou culturelles que la présence d'un sujet est induite; ce n'est que sur la base des produits de la culture que la «con-génialité» que nous avons déjà évoquée peut se produire. De ce fait, la structure chpétienne répond bien aux critères de scientificité qui ont prévalu dans la sémiotique et dans la philosophie du langage en Occident depuis les

origines fregennes et saussuriennes, mais la priorité qu'elle accorde, du fait de la visée entéléchique, à l'aspect communicationnel, à l'acte du sujet (cognitif et/ou créateur), la place de plain-pied avec les tentatives les plus actuelles de repenser les sciences humaines sur des bases non-représentationnalistes et non-dualistes. Dans cette perspective c'est l'Homme même qui devient central, et c'est autour de lui, qu'à travers le langage et l'usage qu'il en fait, tourne le monde avec ses sociétés et ses cultures. La diversité, qu'elle soit des savoirs ou des disciplines, s'enracine dans un acte humain, qui la produit et la résorbe simultanément: la produisant, il nous oriente vers les apports variés et complémentaires de chaque culture; la résorbant, il nous redirige vers une logique de l'être à valeur universelle, dans laquelle se fonde la possibilité communicationnelle. S'il y a aujourd'hui un apport possible de la philosophie russe, et en particulier de la philosophie de Gustave Chpet, au développement de la sémiotique, il consiste bien en l'éclaircissement de ce double mouvement (de l'intérieur vers l'extérieur et vice versa) s'enracinant dans l'Homme même, et rattachant, de ce fait, intrinsèquement, la sémiotique à l'anthropologie.

References

1. Bogdanov A. Tektologija. Vseobsčaja organizacionnaja nauka [La tektologie. Science organisationnelle générale], Moscou, Meždunarodnyj Institut Bogdanova, 2003, p. 49–51. (Trad. M. Dennes)
2. Ivanov V.V. Špet G.G. // Kratkaja lietraturnaja enciklopedija [Petite encyclopédie littéraire], T. 8, Moscou, Sovetskaja enciklopedija, 1975, p. 782–783.
3. Ivanov V.V. Očerki po istorii ruskoj semiotiki v SSSR [Essais sur l'histoire de la sémiotique en URSS], Moscou, Nauka, 1976, p. 267–70.
4. Mitjušin A.A. [Mitiouchine] (dir.) Trudy po znakovym sistemam [Travaux sur les systèmes de signes], Ucennye zapiski tatuskogo gosudarstvennogo universiteta 576, 1982, p. 150–158.
5. Mitiouchine A.A. Chpet G.G. // Bol'sšaja Sovetskaja Enciklopedija [Grande encyclopédie soviétique] 3^{ème} éd., 1978, 29, p. 469.
6. Reformatskij [Reformatski] A.A. Iz istorii otečestvennoj fonologii [De l'Histoire de la phonologie nationale], Moscou, Nauka, 1970, p. 10.
7. Schmid A.-F. Epistémologie générique: de l'ègo à l'«intimité collective» de la science // Filosofija i kultura [Philosophy and Culture]. Moscow: IPhRAS, 2011. No 5 (41).
8. Špet [Chpet] G.G. Vnutrennjaja forma slova. Etjudy i varjaccii na temy Gumbolta [La forme interne du mot. Études et variations sur des thèmes de Humboldt], Moscou, GAHN, 1927; Ivanovo, 1999.
9. Špet [Chpet] G. Estetičeskie fragmenty [Fragments esthétiques], Sočinenija [Œuvres], Moscou, Pravda, 1989
10. Špet [Chpet] G.G. Javlenie i smysl. Fenomenologija kak osnovnaja nauka i ee problemy [Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes], Moscou, Hermès, 1914.
11. Ščedrina T. [Schedrina] (ed.) Gustav Spet. Mysl' i slovo. Izbrannye trudy [Gustav Chpet. La pensée et le mot. Œuvres choisies], Moscou, Rosspen, 2005.

12. Ščedrovickij [Chtchedrovitski] G. Znak i dejatel'nost' [Le signe et l'activité], Moscou, Izdatel'skaja firma «Vostočnaja literatura» RAN, 2005.
13. Ambroise B., Laugier S. Philosophie du langage. Signification, vérité et réalité I. Paris: Vrin, 2009. 377 p.
14. Dennes M. Husserl-Heidegger. Influence de leur œuvre en Russie. Paris: L'Harmattan, 1998. 334 p. P. 95–170. (Coll. «Ouverture philosophique»)
15. Fisette D. Lectures frégéennes de la phénoménologie. Combas: éd. de l'Éclat, 1994. 128 p.
16. Gustav Shpet's Contribution to Philosophy and Cultural Theory / Ed. Galin Tihanov. West Lafayette: Perdue University Press, 2009. 322 p. (« Bibliography of Gustav Shpet's Published Works (1901–2009), p. 253–272; «Literature on Gustav Shpet (1915–2009)», p. 273–312).
17. Chpet Gustave G.. La Forme interne du mot. Études et variations sur des thèmes de Humboldt. Preface Maryse Dennes, trans., avant-propos et postface Nicolas Zavialoff. Paris: Ed. Kimé, 2007. 302 p.
18. Chpet Gustave G. Le Phénomène et le sens. La phénoménologie comme science fondamentale et ses problèmes / trad. Maryse Dennes et Françoise Teppe. Pessac: éditions de la Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, 2013. 193 p. (Coll. «Russie Traditions Perspectives»)
19. Gustave Chpet et son héritage. Aux sources russes du structuralisme et de la sémiotique / Ed. M. Dennes // Slavica occitania. 2008. № 26. P. 419–425.
20. Holenstein E. Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für ein Strukturelle Phänomenologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976. 228 S.
21. Jakobson R. Retrospect // Jakobson R. Selected Writings: 8 vols. Vol. 2. Word and Language / Ed. Stephen Rudy. The Hague: Mouton, 1971. 752 p.
22. Romano C. Au cœur de la raison, la phénoménologie. Paris: Gallimard, 2010. 1152 p. (Coll. «Folio Essais»)
23. Shpet G. Appearance and Sense: Phenomenology as the Fundamental Science and Its Problems / trans. Thomas Nemeth. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991. 185 p.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Виктория ВЛАСОВА

кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора социальной философии. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная 12, стр. 1; e-mail: socio.philos@iph.ras.ru

КАК ВОЗМОЖНО СОВМЕСТИТЬ ПАТРИОТИЧЕСКОЕ СОЗНАНИЕ С ГЛОБАЛИЗАЦИОННЫМИ ПРОЦЕССАМИ?

Предмет исследования статьи – проблема возможности сохранения патриотической позиции субъектом культуротворчества в ходе его приобщения к глобализационному процессу взаимного единения отдельных этнических культур, обладающих самобытной ментальностью, для совместного решения актуальных социально-политических, экономических, экологических и иных задач современной эпохи. При этом прежде всего рассматривается содержание понятий патриотизма и глобализации в XXI веке, исторические истоки формирования, функционирования и развития, объективно обусловленные особенности этих явлений, тормозящие или стимулирующие позитивный эффект взаимовлияния разных стран и народов. Частичное внимание уделено конкретно-историческому экскурсу – в той мере, в какой он необходим для аргументации авторских выводов, с одной стороны, или для выяснения реальной укоренённости обсуждаемых здесь идей, с другой стороны.

Метод исследования – сравнительно-исторический анализ, позволяющий рассматривать избранный материал не только в линейной, формально-логической плоскости, но и в объёмном пространстве взаимодействия противоречивых, взаимоисключающих сторон изучаемых событий, отношений, характеристик.

Затронутые в статье вопросы пока ещё мало рассматривались в научной литературе, тем более в философском аспекте, хотя сформулированная в заглавии альтернатива сегодня особенно актуальна. Поэтому выводы, полученные в результате предпринятого исследования, также во многом новы. Их смысл сводится к положительному ответу на вопрос о совместимости автономных самобытных культур как участниц глобализации в том случае, если не сводить процессы их модернизации к попыткам унификации уникального гуманитарного содержания. В конечном счёте подлинная общекультурная глобализация должна, сохраняя своеобразие культурных характеристик, приобретённых каждой из них в силу собственного исторического опыта, оставаться центром их притяжения в едином гармоническом «контрапункте» планетарного культуротворчества, формируя единство на базе системы общечеловеческих ценностей, так или иначе присутствующих в каждой из культур.

Ключевые слова: глобализация, патриотизм, культуротворчество, мультикультурализм, культурная политика, унификация, цивилизационный диалог, диалогичная культура, общечеловеческие ценности, модернизация

Ответ на вопрос, поставленный в заглавии статьи, – не просто тема для дискуссионных размышлений. Это животрепещущая проблема нашего столетия. От её теоретического изучения и последующих рекомендаций практического характера зависит судьба всей планеты. В правоте этого утверждения легко убедиться, обратившись к событиям недавнего прошлого и сегодняшнего дня. В результате победы над фашизмом, достигнутой совместными действиями народов и государств во Второй мировой войне, огромные массы людей, принадлежащих к различным этнокультурам, впервые ощутили себя субъектами социального прогресса в глобальном измерении. Следствием этого факта во второй половине XX в. стало осознание ими собственных творческих потенциалов, а значит, и собственной исторической ответственности перед будущими поколениями за свой свободный выбор в сфере культуротворчества. Этому способствовал и постепенный распад системы колониальной зависимости. Однако реализация вышеупомянутого национального или этнического самосознания во взаимоотношении автономных культур друг с другом, особенно в ходе нарастания глобализационных тенденций, в настоящее время имеет свои плюсы и минусы. Какие из них возобладают в будущем, в очень большой мере определяется конкретными предложениями по поводу обозначенной в заглавии настоящей статьи задачи.

Дело в том, что в наше время, с одной стороны, взаимопроникновение финансово-экономических, политических и иных интересов разных стран уже достигло так называемой точки невозврата. Это подкрепляется успехами научно-технической революции (в частности, в области

сбора, хранения и передачи информации, а также в ходе предоставления коммуникационных услуг и т. д.), которые сделали доступными немислимые ещё несколько десятилетий назад способы наследования внутри и между культурами, взаимного обмена духовными ценностями. А с другой стороны, поскольку подобные ценности всякий раз вырастали на уникальной этноментальной почве, их создатели и носители имеют фактические основания для претензий на признание либо своей «творческой автономии» в духовном пространстве так или иначе складывающейся глобальной культуры, либо даже граничащее с диктатом безусловное лидерство в её пределах. Однако процесс культурной глобализации, который мы наблюдаем сегодня с большими или меньшими противоречиями относительно его внутренних составляющих, свидетельствует о том, что возникающие иногда центробежные, чтобы не сказать изоляционистские, силы (действующие добровольно или принудительно), а в равной степени и стремление к мировому господству в культурной сфере резко снижают позитивные ожидания созидательной практики всего человечества.

Такая ситуация объясняется тем, что реализация первой из указанных выше субъективных тенденций культуротворчества рано или поздно ведёт к консервации традиционных (в веберовском значении этого термина) установок материального и духовного производства. В конечном счёте это способствует вымыванию культур такого рода с исторической сцены в целом. Не менее печальная участь может постигнуть и те этнокультурные образования, ментальная самооценка которых значительно ими завышена. Их инициаторы, как правило, намерены укоренить в общественном сознании человечества исключительно собственные, единственно верные и достойные, с их точки зрения, идеалы и нормы культуротворчества в противовес всем иным. Средства осуществления подобных замыслов бывают самыми разными, начиная с внедрения специальным образом оформленных и сомнительно аргументированных ценностей своей культуры и кончая прямым принуждением или угрозами такового. Исторических примеров у нас достаточно. Меньше чем за 100 лет мы пережили и фашистскую агрессию, и коммунистический диктат, и, наконец, так называемую холодную войну во второй половине XX в. А сегодня мы наблюдаем стремление к тотальному господству псевдоисламского терроризма и, что ещё опаснее в этих условиях, рецидивы «холодной войны», раскалывающей человеческое сообщество вместо того, чтобы объединять его в рамках глобальной культуры для борьбы с этой опасностью.

К вышесказанному необходимо добавить несколько слов о конкретных методах описанной негативной культурной политики и в первую очередь о том, что субъектом её проведения обязательно оказываются либо собственно государственные структуры, ответственные за решение глобализационных проблем, либо более или менее крупные, обла-

дающие весомым в обществе авторитетом гражданские объединения и общественные движения, способные воздействовать на повседневное сознание обывателя. Именно их усилиями формируется арсенал эффективных в указанном плане средств ментального влияния. К ним относятся самые разные факторы экономической, образовательной, художественной и т. п. деятельности: откровенная реклама определённого образа жизни и идеологической парадигмы, пропаганда вытекающих из неё и заданных в средствах массовой информации стандартов действия, поведения, мышления, чувствования, общения и пр. Особое место в ряду связанных с этим усилий занимают манипуляции (например, через секты) религиозным выбором людей и прежде всего молодёжи; спекуляции ложной информацией и едва ли не клиничко-психологическое вмешательство в частную жизнь человека на разных стадиях его культурного опыта. Сюда относятся даже такие способы привлечения масс к своей ценностной позиции, которые криминалисты характеризуют как «практику доверия». Речь идёт о наивных или недостаточно образованных объектах мошеннической деятельности, которые в силу тех или иных причин легко поддаются внушению, убеждению и потому попадают в сети «пророков» и проповедников, экстрасенсов и магов от социальной политики с их тщательно разработанными технологиями зомбирования своих клиентов. Целью всех подобных ухищрений является построение глобальной модели матричного сознания, так сказать, «по образу и подобию», обусловленному глобализационными, а точнее, геополитическими интересами субъектов описанной унификации культуры.

Историческая практика показывает, что рано или поздно возникает сопротивление такой унификации, и не только на уровне индивидуального поведения, но в ещё большей степени в массовых масштабах. А если не желают унифицировать свою культуру подобным образом целые народы и государства, то эти попытки самоутверждения, с одной стороны, и, наоборот, сохранения собственного менталитета и своих культурных корней, с другой стороны, приводят к региональным конфликтам этнического, религиозного, политического и т. п. характера. Трагические последствия этих конфликтов могут поставить под вопрос мирное сосуществование человечества в целом. И если признать эти выводы справедливыми, то выходит, что следует отказаться от проведения унификационной культурной политики в ходе развёртывания глобализационных процессов. В этом случае вообще нельзя было бы говорить о возможности глобализации культуры как таковой в современном мире. Однако именно сегодня, как никогда прежде, выросли потребности в общении различных этнокультур, во взаимном обмене друг с другом историческим опытом. Ведь как бы ни заботились отдельно взятые страны о своих эгоистических интересах, именно во имя оптимального соблюдения последних они вынуждены соприкасаться и взаимодействовать с

чуждыми им ментальностями других народов, тоже стремящихся к удовлетворению своих потребностей. И эта особенность нашей эпохи доказывает возможность и служит объективной предпосылкой построения именно глобальных схем культуротворчества.

Закономерно возникает вопрос: можно ли отыскать такие формы унификации нестыкующихся на первый взгляд друг с другом культур в современной этнической или национальной полифонии, которые позволили бы привести их к общему знаменателю, на основе чего сохранялась бы их стабильность и прогрессивное развитие? Ответ, разумеется, положительный. Более того, предлагаемая практика осуществляется на самом деле и уже достаточно давно. Но это отнюдь не означает, что сам вопрос потерял свою злободневность. Во-первых, убыстряются темпы социально-экономического движения, а потому конкретные исторические условия всех вписавшихся в глобализационный проект видов деятельности резко изменяются, задавая всё новые и новые его ценности, программы и смыслы. Во-вторых, происходит постоянная модернизация культуротворческих установок пока ещё противостоящих одна другой этноментальностей. И задача нынешних поколений историков, социологов, культурологов, философов и прочих исследователей гуманитарной проблематики прошлого и настоящего заключается в сравнительном анализе объективных характеристик, закономерностей, а главное – степени эффективности этих процессов модернизации в планетарном масштабе. Такой анализ развернулся в последнее десятилетие и в отечественной, и в мировой литературе, и именно эта постановка проблемы обещает богатые и полезные результаты.

Неудавшимся практическим вариантом решения обозначенной проблемы уже окончательно считается провал европейской политики мультикультурализма. В самом начале осуществления этого замысла казалось, что он удовлетворяет теоретическим представлениям о сущности глобализации, поскольку объединяет в рамках одного политического сообщества разные этнические образования. Причём одно из главных достоинств мультикультурализма видели в демократичности форм его реализации. Однако сегодня, когда настало время подводить итоги, оказалось, что объединение различных этнокультур в границах единого гражданского общества носит лишь механический характер. Это простая сумма разных ментальных установок, каждая из которых живёт по своим собственным внутренним, исторически апробированным законам и правилам. Более того, пропасть между разными образами жизни, свойственными каждой из них, всё больше углубляется, так как дело не ограничивается культурной замкнутостью переселенцев. Наоборот, они всё чаще и всё решительнее требуют, чтобы население тех стран, где они прижились уже не в первом поколении, не просто уважало их обычаи и считалось с ними, но присвоило их, заместив ими существовавшие прежде собственные ценностные установки. Главное,

что результатом мультикультурной политики не стала органичность объединения разных этносов внутри единого государства. Для преодоления практических трудностей в поисках оптимального решения этих вопросов необходимо, по-видимому, переосмыслить программу теоретически, т. е. взглянуть на содержание общекультурной глобализации в следующих двух аспектах.

Первый связан с измерением количественных показателей совершенствования культур в разных странах, а потому гарантирует их сравнимость и совместимость в пределах единой ценностной шкалы по принципу «больше-меньше», «выше-ниже» и т. п. В такой ситуации унификационная культурная политика не только оправдана, но и неизбежна, если мы заботимся о взаимных влияниях народов и государств в ходе передачи ими друг другу сокровищ собственного исторического опыта. Для этого необходим единый монологический язык, который и вырабатывается в результате глобализации, унифицирующей вклады своих участников в развитие мирового прогресса через количественную оценку их цивилизационных достижений. Здесь можно было бы возразить, что как раз доцивилизационное состояние культуры реализуется в монологическом отношении между поколениями, так как её «открытия» сакрализуются, а значит, не подлежат обсуждению в диалоге. Это было бы верно, если не учитывать, что речь идёт о принципиально разных монологах. В архаичных культурах авторы монолога – сверхъестественные существа (даже умершие предки обретают мистическую силу). В цивилизованном же обществе монолог в культуре – это передача *научно-технических знаний* из поколения в поколение. Его автором является человечество, обретающее эти знания по мере практического освоения окружающего мира и самого себя. Правда, указанное обстоятельство не исключает сосуществования обоих видов монолога в рамках цивилизованной жизни общества (в частности, даже в магических процедурах, на которые ориентированы сегодня многие люди, а также в религиозных верованиях, задающих сакральные догмы и символы веры). Но это сосуществование не отменяет их принципиального различия, отмеченного в тексте.

Всё было бы просто и можно было бы ограничиться в исследовании глобализационных процессов констатацией унифицирующих тенденций, если бы культура носила исключительно монологический характер. Но, к сожалению, а скорее, к счастью, собственно сущностное содержание культуры, понятой как творческое отношение человека к объективной реальности, к своему сознанию и деятельности [15], детерминируется её диалогичностью. Эта характеристика реализуется в нескольких направлениях. Во-первых, она представлена в качестве диалога субъекта культуротворчества с потребителями его продуктов. Характерно, что для осуществления такого диалога нужно, чтобы не только субъект культуротворчества, но и потребитель его продуктов был творцом, т. е.

обладал собственным взглядом на мир как объект преобразовательной деятельности. Во-вторых, это диалог между различными потребителями культурных продуктов в горизонте одной и той же культуры по поводу их социальной, политической, этической, эстетической и т. д. значимости в повседневной или исторической практике. В-третьих, мы имеем диалог определённой современной культуры со своим прошлым, точнее, с вековой памятью общества как хранилищем его этноментальных корней. В-четвёртых, это может быть диалогом творца культурных продуктов с самим собой в ходе самооценки его созидательного потенциала. Наконец, в-пятых, и это наиболее актуально в проблемном поле данной статьи, речь идёт ещё и о диалоге разных культур в процессе глобализации (подробно о диалогической и монологической составляющих культуры см. [3, с. 31-42]). Последнее означает, что каждая из вступающих в диалог культур стремится сохранить в нём свою субъектность, опираясь на уникальные ценности, транслирующие из поколения в поколение с древнейших времён собственный культуротворческий код. Отсюда вытекает необходимость выработать ещё одну форму глобального языка, на этот раз для диалогического общения своеобразных, неповторимых культур.

В итоге, наряду с унификационной составляющей глобализации культурного пространства, которая строится на учёте количественно измеряемой преэминентности научно-технических завоеваний, не менее востребованной оказывается противоположная компонента этого процесса. Она призвана не просто обеспечить объединение его участников (несмотря на их кажущуюся несмыкаемость) в качестве обыкновенного механического интеграла, где от перестановки мест слагаемых сумма не меняется, а гарантировать такое органическое их единство, в котором, ориентируясь на самостоятельную, самобытную субъектность, все они тем не менее способны были бы на гармоническое слияние друг с другом в едином контрапункте мировой культуры.

Для обеспечения подобной ситуации необходим диалог как обмен мнениями в целях взаимопонимания, взаимовлияния и взаимодействия субъектов – носителей неповторимых культурных данностей. И это единственный путь формирования, закрепления и развития мировой культуры как целостного организма, особенно в наше тревожное, опасное, чреватое вырождением гуманистического творчества время. Так что создание специального языка международного, а лучше сказать в данном случае, межэтнического культурного диалога – неотложная потребность ближайшей глобализационной практики. Не отказывая своим носителям в признании их качественного своеобразия, воплощённого в культурно-историческом наследии, он в то же время должен быть в известном смысле однозначным, т. е. опираться на общий для всех соучастников культуротворческого процесса ментальный фундамент.

Решению подобной задачи вполне могла бы способствовать унифицирующая функция культурной глобализации. Однако «центробежная» тенденция, связанная с неоднородностью субъектов глобального культуротворчества, наводит на мысль об утопичности самой идеи единого языка культуры, способного фиксировать глобальные результаты её развития. Так ли это на самом деле? Ответ на этот вопрос и составляет предмет дальнейшего изложения. Он напрямую связан с проблемой возможности совмещения патриотической позиции творца в рамках ориентации на собственные духовные ценности с объективными требованиями рождающейся единой мировой культуры. Итак, начнём с обсуждения «утопичности» предлагаемой унификации культуры через диалог. Реальные исторические события, начиная с глубокой древности, и в более поздние времена демонстрируют нам очевидные доказательства того, что взаимопроникновение разных этнокультурных принципов в ходе объединения народов если не в планетарном, то, по крайней мере, в региональном плане (но и в этом качестве эти события следует рассматривать как глобальные) осуществляется посредством переосмысления их духовной сути тем или иным образом и даёт в итоге ростки будущего развития культуротворчества. Другими словами, вовсе не только научно-технические, экономические, социальные подвижки глобализационного типа, но и духовно-ценностные вклады субъектов самых разных этнокультур представляли собой обязательный строительный материал для фундамента общего «культурного дома» человечества в разные эпохи его существования. Здесь можно вспомнить, например, о религиозных преобразованиях. В частности, показательно в этом отношении приобщение многоликих языческих представлений и древнейших мифологем к иудаистской, христианской и даже мусульманской монотеистической теософии в ходе превращения этих ценностно-духовных концептов в мировые религии. Указанная связь была подробно прослежена в трудах Дж. Фрэзера, З. Косидовского и других исследователей очерченного круга проблем [12; 13; 16]. Но потребовалась кропотливая работа этих учёных, чтобы сделать очевидной такую связь. Это говорит о том, насколько органично совместились в указанном приобщении качественно разные данности исходного сакрального материала.

Подобные взаимопроникновения можно обнаружить и в осколках мифических сюжетов, вкраплённых в ветхозаветные сказания о сотворении мира и первых людей; о грехопадении; вселенском потопе; происхождении народов от сыновей Ноя; о радуге как знамении договора Бога с людьми; о Вавилонском столпотворении [2, гл. 1, 2, 3, 5]. Не менее убедительные факты встречаются и в дальнейшем изложении библейских сюжетов – о трёх Ангелах в гостях у Авраама (истолкованном православием как явление Троицы); о жертвоприношении Авраама; о богоборчестве Иакова на реке Иавок [2, гл. 18, 22, 32]. Культурно-диалогические отсылки к язычеству или мифологические аллюзии, по край-

ней мере, в сюжетном происхождении и в некоторых традиционных установках сознания Древнего Востока, заключённых в этих сюжетах, присутствуют также в книгах Иова и Екклесиаста. И это несмотря на глубочайший религиозно-философский и даже философско-исторический смысл содержащихся в Ветхом Завете сказаний Библии, взятой в целом как священная книга христиан. Ещё в большей степени, но, пожалуй, менее очевидно присутствует описанная выше тенденция привлечения и переосмысления прошлого и, что гораздо важнее в нашем случае, разнородного этноментального идеологического материала в Новом Завете. Особенно часто это встречается в тех местах, где Иисус учит людей добру, любви, альтруизму, так как именно здесь наблюдается явное влияние конфуцианства, буддизма и прочей восточной мудрости.

Тем самым на примерах движения религиозного сознания разных народов в сторону глобализации их ценностных установок можно убедиться в следующем. Здесь имеется в виду не абсолютное, планетарное объединение, а, если можно так выразиться, частичная, «региональная» тенденция к образованию мировых религий как таковых на развалинах политеистического мировоззрения. Существует реальная возможность их слияния по мере большей или меньшей актуализации их содержания в качестве средств решения насущных социальных задач. На это указывают позитивные результаты исторической работы, как правило, в отсутствие насилия, манипуляции сознанием и им подобных способов навязывания чужеродной ментальности. Однако справедливости ради нужно признать, что процессы сближения, а тем более совмещения изначально качественно не тождественных продуктов культуротворчества и приёмов их создания были иногда следствием разнообразных форм давления. И в этих случаях мы имеем, по сути дела, аналог сегодняшней унифицирующей глобализации в её ограниченных или вовсе уродливых проявлениях. Подобный пересмотр ценностной ориентации, подстраиваемой в нужном ключе, в конце концов чреват вырождением её субъектности, самостоятельного участия в культурном созидании.

Конечной целью подобного пересмотра «пересекающихся» ценностей мировых религий служит стремление так или иначе политизировать их содержание применительно к формулированию задач на злобу дня, которые вытекают из эгоистических интересов инициаторов такого перетолкования. Достаточно вспомнить глобальные претензии исламского радикализма. Аналогичная ситуация наблюдается и в некоторых течениях художественной деятельности. В частности, постмодернистская методология настаивает на актуализации архаики как способа выхода за пределы рационально структурированного видения мира. Это приводит к двум взаимоисключающим тезисам. Первый состоит в отрицании возможности культурной глобализации как таковой, поскольку целью любой культуры является по определению возврат к собственным, самодовлеющим её истокам и противостояние в этом отношении –

без всяких оговорок – всем остальным культурам. Второй тезис, напротив, утверждает необходимость унифицирующего перетолкования смысла художественной деятельности вообще, переориентации всех субъектов культуротворчества именно в этом духе в качестве исходного момента созидания. Тем самым закрывается возможность двигаться вперед разными путями, хотя и в рамках глобальной практики.

Описанное перетолкование культурных данностей в качестве способа решения глобализационных проблем (даже когда оно работает на унификацию самобытного культурного материала через подражание навязываемому образцу) всё равно есть акт диалога – осознанного или интуитивного, добровольного или протестного, творческого или эпигонского. В самом деле, ведь в этом акте всегда участвуют по крайней мере два субъекта культуротворчества. И здесь наиболее серьёзной проблемой является различие указанных вариантов построения мировой культуры с позиций совокупных интересов человечества как целого. В свою очередь, ответ на этот общий вопрос требует предварительного выяснения критериев перетолкования устоявшихся ценностей отдельно взятых культур. А с другой стороны, следует проанализировать, насколько эти критерии совместимы с перспективами планетарного единства суммарного концепта культуротворчества.

Различие между двумя типами построения глобальной культуры состоит в том, что они базируются на противоположных методологических платформах. Унификация, отождествляющая разные культуры через количественную определённую глобализирующей системы ценностей, строится на монологическом содержании культурного процесса. Противоположный же тип глобализационной тенденции в истории современной цивилизации, понятой как достаточно высокая степень развития культуры у самых разных народов, осуществляется в диалогическом их соприкосновении. Это значит, что их объединение в данном случае опирается не на количественное, а на качественное различие их ценностного содержания. Отсюда и возможности многообразного усвоения их смыслов, порождающие творческую самостоятельность участников глобализационного процесса взамен пассивного подражания. Здесь следует добавить, что подобная «диалогизация» так или иначе присутствует в унифицирующих тенденциях в доцивилизационный период культурного существования, где взаимовлияние разных ценностных установок может быть результатом агрессии или мирной ассимиляции. В тех случаях, когда результат подобного взаимопроникновения ценностных принципов сказывается в их совершенствовании, имеет место указанное диалогическое общение, осуществляясь, правда, как правило, через интуицию. Причина исключительности такого способа в том, что средства рациональной рефлексии в это время ещё весьма слабо развиты. В том же случае, когда мы стремимся выстроить современную мировую культуру, которая могла бы принять в себя множество

самостоятельных, своеобразных в своём историческом опыте культур, определяющихся тем самым диалогической формой их существования вместе с другими, то решающей в процессе глобализации становится их способность к общению и потребность в нём. Вопрос о средствах подобного общения, как уже было отмечено выше, выходит на первый план в теоретических исследованиях и практическом моделировании, а проблема гармонизации разнородных ценностных ориентаций становится первостепенной. И здесь важно заметить, что весь этот круг задач не может даже обсуждаться без предварительного выяснения, что такое патриотизм вообще по своей сути, какие формы он принимает в своём историческом движении и чем эти формы задаются.

Ещё гегелевская диалектика показала, что взаимоисключаемость сторон в развивающихся явлениях представляет собой в то же время обязательную предпосылку их единства, источник развития всего целого. И хотелось бы обратить внимание прежде всего на этот аспект проблемы, так как именно диалектический подход к пониманию сути современной глобализации и её исторических задач снимает многие трудности их решения, открывая перспективу превращения факторов, казалось бы, тормозящих социальный прогресс, в стимулы его эффективного осуществления. Конечно, само по себе изменение взгляда на объективный процесс ничего не меняет в практике его преобразования. Но построение на его основе новых способов культуротворчества и их внедрение в жизнь мирового сообщества могут иметь глубокие исторические последствия. А потому хотя бы краткое обоснование обозначенной в заглавии идеи о том, что глобализация и патриотизм – это два взаимообуславливающих момента, задающих вектор исторического движения в нашу эпоху, не только возможно, но и необходимо. При этом, разумеется, нельзя ограничивать сущность глобализации исключительно унификационными процессами, а смысл патриотизма сводить к тем или иным формам культурной самодостаточности и вытекающему из неё радикальному изоляционизму. Напротив, в XXI в. необходимо рассматривать глобализацию как некий продвинутый вариант синойкизма современных культур в ходе решения человечеством стоящих перед ним глобальных проблем. Поясним для тех, кто не является специалистом-историком, что синойкизм – это социальный процесс объединения в результате взаимодействия и взаимовлияния разных этнических культур с целью решения тех или иных актуальных социально-исторических задач. Наиболее ярким примером эффективной практики синойкизма был Древний Рим, выросший из слияния италийского, греческого и этрусского этнических образований (обитавших на семи холмах над Тибром) и превратившийся со временем из города-государства в мировую империю.

Чтобы понять, как возможна политика синойкизма сегодня, следует выяснить, в чём состоит методологическая особенность дефинитивного подхода к явлениям глобализации и патриотизма в качестве составляю-

щих современного общественного прогресса, и кратко проследить генезис их становления и развития. Поскольку о глобализации было сказано в этом плане уже немало, обратимся к анализу понятия патриотизма. В обыденном языке слово «патриотизм» означает любовь к своей стране, к своему народу, которая выражается в готовности защищать их и от прямой внешней агрессии, и от нападков клеветников, не уважающих родину, оскорбляющих её своими безосновательными домыслами или просто унижающих достоинство соотечественников. При этом у каждого народа свои проявления патриотических чувств. Например, характерная особенность российского патриотизма состоит в том, что мы сами критикуем свои недостатки, смеёмся над своими просчётами, но не позволяем этого делать другим. Такое отношение к отечеству похоже на ситуацию в семье, члены которой любят и уважают друг друга, трезво оценивая поступки каждого из них, но не позволяют обидеть своих родителей, братьев, сестёр, детей. Однако, наряду с вышеописанным бытовым, существует ещё и общее для всех народов философское понятие патриотизма, содержание которого гораздо шире и глубже, чем представленное в быту. Речь идёт о связи патриотического чувства с историей каждого народа, с его происхождением, обстоятельствами его жизни в кругу соседей, с ценностными предпочтениями, сложившимися в результате влияния этих обстоятельств, одним словом, с первичными культурными корнями, лежащими в основе формирования определённой этноментальности. Иначе говоря, патриотизм представляет собой некую функцию народной культуры, которая обязательна к исполнению в заданном этой культурой виде.

Означает ли такое понимание патриотизма, что он принципиально несовместим с ценностями других самобытных культур, субъекты которых также являются в обязательном порядке патриотами своей культурной истории? Здесь уже был задан этот вопрос, но каждый раз он возникал в разных поворотах рассматриваемой проблематики. В ближайшем изложении речь пойдёт о поисках ответа в аспекте исследования конкретных исторических событий, обстоятельств, особенностей субъектов этого процесса в меняющемся мире, которые являются в наши дни выразителями патриотической позиции как в тех культурах, которые стремятся к единообразию глобализирующихся ценностных принципов, так и тех, которые настаивают на сохранении собственных уникальных ценностей. Именно в этой конкретике и суммируются причины различия самого понимания патриотического чувства, о котором говорилось выше. Выводы из этой ценностной дилеммы, содержание которых обязано своим происхождением многим причинам, о чём разговор ещё впереди, детерминируются, кроме всего прочего, толкованием сути общественного блага и путей его достижения в нормативных возможностях данной культуры. В этом плане патриотическое чувство предстаёт не как равнозначная среди других, случайная, «плоскостная» характеристика той или иной культурной идентичности в её отношении

к иным подобным. На самом деле оно оказывается «объёмным», т. е. субстанциально значимым, и так или иначе проявляется у всех субъектов культуротворчества, хотя и формируется из разных источников и в разных условиях. Соответственно могут возникать и разные формы проявления патриотизма, в том числе превращённые. В таких случаях он оказывается ложным, иллюзорным, что, к сожалению, не отменяет искренности тех, кто его исповедует.

Чтобы не быть голословными, обратимся к иллюстрациям сказанного выше в исторической реальности. Для примера здесь наиболее пригодными представляются конкретные события, имеющие отношение к формированию патриотической ориентации в ментальности народов Соединённых Штатов Америки и России. Причина такого авторского выбора заключается прежде всего в том, что обе эти страны складывались изначально как полиэтнические государственные образования. И хотя в каждом из них процессы объединения не совпадающих друг с другом культур разделены во времени почти тысячелетием, в изучаемой связи это обстоятельство не является решающим для избрания материала, аргументирующего позицию исследователя. Существенным же становится сам событийный ряд осуществления указанной «микроглобализации», создававшей непосредственные объективные предпосылки для возникновения той или иной *формы* проявления рождающихся при этом патриотических чувств как таковых. А самое главное в этом анализе – это детальное рассмотрение таких форм, их взаимосвязи с содержанием выраженного тем самым чувства по существу.

И здесь мы находим богатую пищу для размышления, поскольку и в американской, и в российской моделях процесса формирования патриотического отношения к своей земле и своим соплеменникам (согражданам) существует множество вариантов функционирования, суть которых определяется частными признаками менталитета их носителей – как групповых, так и индивидуальных. Это могут быть отрефлексированные или интуитивные, адекватные или превращённые формы патриотизма, вдохновлённые религиозными или общекультурными интенциями, которые опираются на укоренённые в собственном историческом опыте принципы или на привнесённые извне. Только внимательно рассмотрев перечисленные формы реализации патриотических чувств, можно с большей или меньшей основательностью сделать вывод о совместимости или несовместимости патриотизма с глобализацией в современном мире и указать, какими именно средствами эта проблема решается радикально и для всего человечества. При этом очень важно учитывать, что в какой бы форме ни проявлялось патриотическое настроение, оно всегда нацелено на благо своего народа, своего государства.

Отсюда следует, что природа патриотизма, как уже было выше отмечено, в сущности одна и та же вне зависимости от того, насколько глубоко осознано это чувство в обывательском или профессиональном

понимании. Это очевидно уже из того факта, что патриотизм имеет общую дефиницию для философии, исторической науки и обыденной жизни. Несовпадения же начинаются там и постольку, где и поскольку разнятся между собой заложенные в его фундаменте духовные принципы и в какой мере последние могут быть увязаны с общечеловеческими ценностями в их повседневном выражении – в поведении их носителей, в оценках происходящих вокруг событий, в интенциональной структуре их деятельности. Здесь необходимо сделать небольшое отступление в доисторическое прошлое. Как известно, первичный, интуитивный уровень реализации патриотического чувства имеет место уже в мифологическом сознании дикаря и варвара, когда свои собственные правила, представления, предпочтения, привязанности, сакрализованные кровнородственными отношениями, они противопоставляют тем же факторам у соседей как категорически неприемлемым, чуждым и даже враждебным себе в силу отличной от привычной для них конкретики этих установок. В результате «сотрудничество» с иными культурами, за редким исключением, вызванным особыми обстоятельствами, отвергается. Такая ситуация объясняется главным образом тем состоянием культуры, которое повсеместно характеризует её в начальные периоды существования человечества: отчуждение человека от природы, вызвавшее к жизни потребность в апелляции к защите сверхъестественных сил, и отчуждение человека от человека в рамках противостояния в междоусобных родовых, племенных и т. п. конфликтах. Их причиной, следовательно, выступают не только споры о территориальных границах пребывания субъектов. Аналогичные «битвы» встречаются сплошь и рядом и в мире животных. Более значительную роль в человеческом общении играет стремление защититься от посягательств со стороны чужаков и утвердить превосходство своих *духовных кумиров*, а также связанную с их культом обрядовую магическую деятельность.

Приведённый исторический экскурс открывает тайну связи формы воплощения патриотического чувства и реальных условий практики, в которой оно зарождается. А именно, отчуждённая стихия существования воспринимается сознанием постепенно осваивающего её человека исключительно в превращённой форме постольку, поскольку ему позволяет это сделать наработанный опыт познания окружающего мира и самого себя. Сам же этот опыт фиксируется преимущественно в эмоционально окрашенных фантазиях, символах, синкретичных образах. Иначе в ту эпоху было нельзя, потому что рациональных средств постижения сферы своего обитания с её полезными и вредными эффектами было слишком мало. Они только начинали развиваться и не могли обеспечить абсолютно адекватного представления об объектах архаичного культуротворчества. Возвращаясь в современность, мы находим ту же картину, правда, с серьёзными поправками на вы-

сокоразвитое абстрактное мышление, далеко ушедший вперёд технический прогресс, существование глобальных проблем человечества, требующих совместных усилий для своего решения. Однако вся важность этих поправок, меняющих в конечном счёте актуальную на сегодняшний день объективную ситуацию (по сравнению с древностью) благодаря накоплению и фиксации общих для всей мировой культуры приобретений, не устраняет факторов, конституирующих превращённые формы общественного сознания.

Дело в том, что уже проанализированная выше монологическая структура овладения инициациями прогресса принципиально не может быть конфликтной, так как она зиждется на однозначных установках искателя истины – наблюдении естественных фактов, экспериментально-целевом исследовании и пр. И тем не менее остаётся существенно необходимой та сфера культуры, где объект наследования (и по «горизонтали», и по «вертикали») сохраняется диалогичным, многозначным, пригодным к перетолкованию, одно значение которого не пересекается с другими. Такое положение неизбежно в тех аспектах развития культуры, которые связаны прежде всего с ценностным осмыслением культурных данностей. Статус носителя той или иной ценностной позиции в современных социокультурных обстоятельствах вытекает в таком случае из его самобытной ментальности, укоренённой в приобретённом им неповторимом историческом опыте создания уникальных культурных продуктов. В итоге вырастающие из этого опыта патриотические чувства (будь то в адекватной или в превращённой форме) строятся приблизительно по той же схеме, что и в мифологическом сознании с его ларами, пенатами и другими домашними божками – хранителями семейного очага (родовой идентичности).

Доказательство этого тезиса содержится далее в обещанном рассмотрении конкретно-исторических сведений о происхождении патриотизма в России и в Соединённых Штатах Америки. Эти страны избраны здесь как наиболее чётко выражающие противостояние современного геополитического противостояния, по крайней мере, в представлениях многих людей и даже организованных групп. А геополитические отношения непосредственно связаны с проблематикой совместимости глобализационной культурной политики с культурной самостоятельностью отдельных народов на основе патриотических принципов. Обратимся сперва к выяснению ценностной ориентации, изначально породившей патриотическое чувство американцев как причину и в то же время следствие осознания их идентичности в качестве нации, самостоятельно творящих собственную, отличную от других, культуру. При этом важно отметить, что становление нации на территории так называемого Нового света – процесс достаточно недавний, развернувшийся всего два с половиной столетия назад в результате победы местных колонистов-пионеров в борьбе за независимость от Великобритании. Таким обра-

зом, можно констатировать, что исторические корни рассматриваемой культуры, а значит, и патриотического сознания её создателей не очень глубоки. Но это вовсе не означает, что они не крепки.

Это можно легко понять, если проследить, какие именно события европейской истории привели к массовому исходу на недавно открытый континент англичан, голландцев, французов, немцев и жителей других стран наиболее цивилизованного западного мира. Самой судьбоносной с этой точки зрения, без сомнения, является Реформация и сопровождавшие её акты агрессии, насилия, едва ли не братоубийственные конфликты. Самое главное – общие религиозные гонения на протестантов всех мастей. Хотя эти гонения не достигли своей цели до конца и повсеместно, но предпринятые усилия оказали значительное побудительное влияние на стремление «еретиков» обособиться в духовном отношении, создать новую политическую доктрину, уравнивающую всех людей в правах (на жизнь, на собственное мнение, на защиту своих интересов и т. д.), и добиться свободы не только в социальном, но и в хозяйственно-экономическом плане. Прежде феодальные путы серьёзно осложняли начавшую формироваться в Европе практику капиталистических отношений и в материальном, и в духовном общественном производстве. Поэтому главной ценностью для тех, кто покинул Старый свет, стала демократия, связавшая воедино все упомянутые лозунги. На этом фундаменте и вырос патриотизм первопоселенцев Америки.

Но чем больше укреплялась концепция национального единства на описанной выше идеологической платформе, тем более парадоксальной становилась ситуация его воплощения в жизнь. Придя на чужую землю, бывшие поборники веротерпимости превратились со временем в борцов против язычества. Конечно, это противостояние коренным жителям Северной Америки не было столь откровенной религиозной войной, как Конкиста. И в основе его были, по сути, чисто захватнические цели (собственно, такая же подмена видимых намерений характеризовала и испанских завоевателей). Но мотивы превосходства цивилизованной веры и, в соответствии с ней, образа жизни над варварскими обычаями «дикарей»-индейцев всё же оставались главным оправданием их притеснения или уничтожения. На этой почве вызревало и другое, не только антидемократическое, но и антигуманное отношение к «чужакам». Так появились невольничьи рынки и размежевание людей по расовому признаку, итогом которого стало исключение из правового сектора политической деятельности фактического большинства населения США на целые столетия. Даже само фундаментальное право на жизнь и самозащиту не было его достоянием.

В конечном итоге все подобные переосмысления исходных установок сознания бывших ревнителей социальной, политической и религиозной справедливости превратились в некий пьедестал для Статуи Свободы, главного символа американского патриотизма, объединив-

шего когда-то под своим флагом несколько разных этнокультур европеекого происхождения. Но это был уже совсем иной патриотизм. С одной стороны, он утверждал изоляционистские принципы культурного развития, замыкаясь в своих ментальных структурах. А с другой стороны, провозглашая эти установки единственно верными, описанный патриотизм приобретал превращённую форму, аналогичную первобытным ментальным конструктам мифологического сознания, осваивавшего таким образом отчуждённую реальность. Соответственно, поменялись и акценты патриотических установок. Ориентация на успех как таковой и любой ценой, который к тому же измерялся преимущественно в звонкой монете, затмила те чисто духовные задачи, которые породили само это стремление к эффективной деятельности по очищению католической церкви от лицемерия, коррупции, стяжательства и т. д. Теперь главная проблема заключалась в способе выживания на новой земле. Христианское непротивление сменилось насилием, уважение к человеку слилось с почитанием преуспевающего собственника, а любовь, дружба и прочие сантименты стали лишь внешними знаками благопристойности.

Такой тип патриотического сознания строится на отчуждении человека от человека в самом широком смысле этого слова. Поэтому он может быть оценён с позиции общечеловеческих интересов как иллюзорный, ущербный, наконец, ложный. Следовательно, он не способен органично совместиться с глобализационными процессами как минимум в той их части, которая касается слияния духовных ценностей разных народов, лежащих в основе их культуротворчества. Хотелось бы также подчеркнуть, что обозначенный «ложный» патриотизм стал результатом эволюции общественного сознания под влиянием жизненно важных объективных обстоятельств, порождающих превращённо осознанные идеалы практики европейских эмигрантов в эпоху Реформации. Но подобный патриотизм никогда не был и не является в наше время единственным вариантом патриотического концепта в американской системе ценностей. Произведения Джека Лондона, Марка Твена, Эрнеста Хемингуэя, Скотта Фитцджеральда и других, в том числе и более поздних писателей, демонстрируют неприятие этого иллюзорного, в известной мере извращённого патриотизма. Они противопоставляют его трагически или юмористически окрашенную сущность философскому осмыслению шкалы предпочтений подлинного патриота, т. е. предлагают в качестве альтернативы адекватно отрефлексированные характеристики этого явления его суррогатам в деятельности и сознании американской элиты – хозяев политического олимпа, а ещё точнее, владельцев колоссального денежного мешка.

Разумеется, проанализированные тенденции свойственны отнюдь не только американской культуре. Например, европейский романтизм конца XVIII – начала XIX вв. руководствуется в своём твор-

честве аналогичными соображениями. А это значит, что он нацелен на критику сложившейся системы ценностей, в числе которых присутствуют и патриотические убеждения. Скажем, в «Житейских воззрениях кота Мура» великий немецкий романтик Э.Т.А. Гофман явил типичный образец подлинного патриота, критически настроенного в адрес тех, кто принимает и разделяет ценности лжепатриотизма, основанного на чванливом невежестве, простодушии, на эгоистической заботе о своих частных, как правило, меркантильных интересах или на равнодушии к духовным ценностям своей культуры. И всё же в наибольшей степени интерес автора настоящей статьи сосредоточен, естественно, на анализе места, роли и форм проявления патриотических устремлений *отечественной* культуры. В частности, полезно в научном отношении сопоставить реальные исторические процессы и события, которые рано или поздно вызвали к жизни те или иные проявления патриотического феномена. Цель такого выбора материала состоит в том, чтобы убедиться, что существуют общие закономерности, определяющие зависимость формы и содержания патриотического чувства от жизненных обстоятельств, в которых оно зарождается и функционирует. Такую возможность даёт нам сопоставление уже исследованной ситуации с эволюцией американского патриотизма и ещё подлежащего здесь изучению российского патриотизма на всех стадиях его существования.

Российский патриотизм начал складываться ещё в древности в ходе объединения славянских племён, живших вокруг Новгорода и по Днепру, на основе близости языков, сходства пантеонов, ведущих своё происхождение, как утверждает в комментариях к «Велесовой книге» А.И. Асов [4], от общего корня ариев. Самым существенным для превращения союза племён в единое государство русичей (от Старой Ладogi до Киевской Руси) был общий экономический интерес по освоению огромных свободных пространств, богатых природными ресурсами. Этот процесс протекал более или менее осознанно и потому не принимал превращённых форм. «Чужаки» (иноверцы и «немцы») так или иначе вписывались в эту историю. Но, во-первых, угрозы с их стороны, как и трудности природно-хозяйственной деятельности, вполне адекватно осознавались в силу достаточно развитого в ту эпоху рационального мышления. А во-вторых, эти угрозы первоначально не были слишком серьёзными, так как восточные славяне имели хорошие средства самозащиты. Кроме того, они обладали высокой маневренностью в безграничном лесном пространстве. Поэтому здесь нет смысла говорить об их отчуждённой практике, гораздо большую роль в возможности её появления, а следовательно, и влияния на возникновение превращённых форм патриотизма могла бы сыграть междоусобная борьба княжеских элит. Однако этому помешали два обстоятельства – нашествие татаро-монголов и крещение Руси.

Принятое в конце X в. православие сплотило все княжества в их противостоянии язычникам, позволило создать единое правление русского государства на обширной территории. Именно под этим знаменем единства, веры, царя и отечества (конкретно этот лозунг был сформулирован в XIX в. министром народного просвещения С.С. Уваровым, но в разных вариантах выступал объединяющей идеей в течение всей российской истории), русский народ освободился, в конце концов, и от татаро-монгольского ига. В связи с этим не стоит, пожалуй, приветствовать критическую оценку советскими историками формулы «православие – самодержавие – народность», выдававшими её за выражение реакционной сути политики царизма в XIX-XX вв. На самом деле, следует рассматривать эти составляющие как трёх китов, на которых окончательно сформировался и держался в течение всего обозримого прошлого отечественный патриотизм. Приглядевшись к подробностям каждой из упомянутых составляющих, можно смело утверждать, что, например, российское православие в той или иной степени сыграло положительную роль в исследуемом здесь процессе. Ибо в той мере, в какой христианство нельзя отождествлять с первобытным политеизмом, рационально отрефлексированные установки православия (особенно в отсутствие потребности в идеологической агрессии, уже упомянутой выше) не могли стать источником превращённых форм патриотизма. Совсем иначе обстоят дела с самодержавием. В частности, это очевидно на фоне сопровождавшего его на протяжении многих веков бюрократизма и крепостничества. И этот факт требует специального выяснения, тем более что как раз в этом аспекте, учитывая предшествовавший анализ патриотического сознания США, можно обнаружить при сравнении с Россией объективную закономерность развития патриотических настроений как таковых.

По мере укрепления самодержавного абсолютизма в России, не прошедшей Реформации и сохранившей патриархальный уклад общественной жизни снизу доверху, всё более явной становится тенденция воспринимать народ исключительно как подданных государства, а крепостных и вовсе не считать за людей, лишая их собственного достоинства. По сути дела, всё население страны рассматривалось государственными структурами только как средство решения своих собственных, бюрократических проблем, а вовсе не как цель развития общества, не как субъект российской культуротворческой практики. Это создавало крепкий фундамент для реального, объективно существующего отчуждения человеческих отношений в России. В свою очередь, этот факт явился основой деформации патриотических чувств, которые приобретают теперь превращённую форму функционирования. Сюда можно добавить и влияние антисемитских настроений, активно насаждавшихся в результате расширения сферы объективно отчуждённой реальности и субъективного осознания этого феномена в превращённой

форме ложного, иллюзорного патриотизма. И неважно, что в Америке отношения людей были обезчеловечены в оглядке на расовую принадлежность, а в России причиной деформации патриотического чувства оказалось социальное положение человека. Сформировавшаяся на этой почве объективная закономерность состояла в большем или меньшем вырождении адекватных форм проявления чувства любви к родине в результате установления бесчеловечной практики внутри собственных государственных границ.

Имеет смысл вспомнить, что схожая практика была унаследована и Советским Союзом, хотя на его знамени значилось, что человек (всесторонне развитая личность) – это цель коммунистического будущего (последнее слово здесь ключевое). А в настоящем, что особенно впечатляет, сам народ, а не только репрессивная политика государства по отношению к инакомыслящим, по причине недостаточного усвоения им мировой культуры или обработки зомбирующей идеологией искренне, до фанатизма, считал себя средством решения государственных задач. Он приносил не всегда оправданные жертвы на алтарь отечества из соображений так понятого патриотизма. Подобное отношение к родине тоже росло из отчуждённой реальности и прежде всего из формально-бюрократического отношения одной части общества к другой. Иной почвой формирования ложного патриотизма было отчуждение, сопровождавшееся сохранением и в советской реальности патриархального фундамента отношений между людьми, где буйно разрослись в общественном сознании объективные корни культ личности. Но вместе с этим в российском самосознании рождалось и специфическое противопоставление ложному патриотизму.

В середине XIX в. возникло особое явление в российской интеллектуальной среде, получившее, в отличие от западного интеллектуала, имя русского интеллигента. Суть этого различия состояла в обязательной *нравственной* заинтересованности интеллигенции, выступавшей от имени народа против самоуправства властей. Опираясь преимущественно на духовные ценности, интеллигенты противопоставляли ложному патриотическому официозу выдвинутые в качестве критериев подлинных патриотических ориентиров задачи осмысления и преодоления (в меру их понимания) отчуждения реальности, в котором тонула Россия. И здесь открывается ещё одна закономерность развития патриотизма, свойственная любой культуре. Речь идёт о протесте против иллюзорного чувства любви к родине и вытекающей из этой позиции неадекватно понятой ответственности – конечно, лишь в том случае, когда это чувство переживается искренне, а не превращается в ширму для сокрытия эгоистической выгоды «патриота». Подлинный патриотизм отличается и от иллюзорного, и от осознанно ложного требованием ликвидировать реальную, объективную основу, на которой произрастают все виды превращённых форм патриотического сознания, а именно отчуждение человека в обществе.

В заключение предпринятого анализа форм и особенностей патриотического сознания, возникающих в ходе его исторической эволюции у разных народов, необходимо указать ещё на одну объективную закономерность его развития. Наиболее актуально в границах исследования проблематики возможности совмещения патриотизма с процессами движения отдельно взятых культур в направлении всеобщей глобализации проследить упомянутую закономерность на материале российской истории культуры нескольких последних десятилетий. Особое внимание следует уделить при этом характеристике известного ещё в СССР диссидентского движения, с одной стороны, и вырождению составлявшего его сущность подлинного патриотизма в превращённые, иллюзорные формы, независимо от того, искренни или лицемерны его носители сегодня, – с другой стороны. В 60–е гг. прошлого века в советской стране появились особые люди – диссиденты, т. е. интеллигенты, наследники российской нравственно-интеллектуальной традиции столетней давности. Разумеется, многое изменилось в их образе мысли, политических и нравственных предпочтениях. Но неизменным осталось главное. Это было стремление помочь своему народу если не преодолеть отчуждённую реальность, слишком глубоко укоренившуюся к этому времени в общественной практике, то хотя бы осознать порочность патриотического сознания, порождённого этим отчуждением и выдававшего себя за оправданную и необходимую идеологию.

Диссиденты этой поры были, как правило, честными патриотами своей родины, всей душой соболезновавшие её ущербности. Но судьба их была трагичной не только потому, что они подвергались изощренным репрессиям – от лагерей и психушек до изгнания за кордон. Самое страшное состояло в том, что они были плоть от плоти эволюционировавшей далеко не в лучшую сторону советской интеллигенции с её двойственным сознанием, прекрасно проанализированным В.Ф. Кормером [9]. Она была не в состоянии предложить обществу пути уничтожения отчуждённых условий в отношениях и деятельности людей. Ведь то, что мы имели в советской стране в эпоху «зрелого социализма» во всей его уродливости и даже фантасмагоричности, было на самом деле результатом реализации идеалов российской интеллигенции, развенчанных ещё в «Вехах» [5]. И последовавшее за осознанием этой идеологической драмы «перевоплощение» отечественной интеллигенции не заставило себя долго ждать. Началось фактическое отстранение не только от прежних коммунистических утопий, что было бы, наверное, вполне понятно и оправданно. Всё более утверждалось противопоставление собственного критического сознания позитивным признакам патриотических настроений народа. Хорошим тоном стало ругать «эту страну» и её глупое население. Взамен же предлагалась ориентация на современные западные образцы демократии (невзирая на её двойные стандарты), на унификационные претензии более цивилизованных народов к подавлению чуждых для них самобытных ценностей.

Тем не менее нельзя не подчеркнуть, что это неприятие собственного культурного родства совсем не воспринимается носителями описанной позиции как антипатриотизм. Наоборот, исключая искателей личной выгоды, именно любовь к своей стране, живущей в страшном, противоречивом мире, заставляет этих людей перечеркнуть и её прошлое, и её настоящее, поскольку оно не совпадает с политическими ценностями авангарда цивилизации. Эта печальная альтернатива свидетельствует о том, что мы встречаемся здесь с ещё одной превращённой формой идеологии, порождающей ложный, вывернутый наизнанку патриотизм. К сожалению, такие настроения, по сути своей, не совместимы с глобализацией самостоятельных культур, если понимать последнюю не как механически оформленную сумму унифицированных по количественному преимуществу культурных ценностей научно-технического прогресса, а как гармоническое созвучие культурных ценностей разных народов, сохраняющих свои собственные этноментальные исторические корни.

Переходя к итогам обсуждения темы, заданной в настоящей статье, нужно остановиться на следующих выводах. Во-первых, патриотизм и глобализация в современных условиях вполне совместимы. Во-вторых, глобализация предполагает в этом случае диалогический, а не только монологический унифицирующий процесс объединения автономных культур. В-третьих, указанная совместимость распространяется именно на адекватные формы патриотического сознания, которые рассматривают отчуждение в любой культуре, в том числе и подлежащей глобализации, как препятствие. А потому, в-четвёртых, содержание глобализационных преобразований должно включать в себя деятельность по уничтожению или, по крайней мере, смягчению отчуждённых форм практики с целью обеспечения адекватности осознающих реальность патриотических концептов. Наконец, в-пятых, для построения эффективных критериев сочетания разных культур в единой мировой необходимо опираться не на то, что отличает одну культуру от другой, а на совокупность общих для всех культур единых гуманистических ценностей, выработанных человечеством как таковым в ходе исторического процесса обмена опытом их мирного сосуществования друг с другом – как соседей, как партнёров, а главное – людей, способных к творческому освоению окружающей среды. Как этого добиться на практике – в компетенции политиков, государственных деятелей, дипломатов и т. д., но не философов.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. Судьба России. М.: Изд-во МГУ, 1990. 256 с.
2. Библер В.С. Культура. Диалог культур. (Опыт определения) // Вопросы философии. 1989. № 6. С. 31-42.
3. Библия. М.: Российское Библейское общество, 2014. 1408 с. Ветхий Завет. Книга «Бытие».

4. Велесова книга. «Русские веды» / Пер. и комментарии А.И. Асова. 2-е изд., испр. М.: Менеджер, 1995. 317 с.
5. Вехи: Сб. ст. о рус. интеллигенции Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, М.О. Гершензона, А.С. Изгоева, Б.А. Кистяковского, П.Б. Струве, С.Л. Франка. Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. 235 с.
6. Власова В.Б. Социальная мифология и модернизация современной культуры // *Философия и культура*. 2015. № 11 (95). С. 1671–1681. DOI: 10.7256/1999–2793.2015.11.15702.
7. Гаршин Н.А. Патриотизм и космополитизм в условиях современного общества: системный анализ // *Философия и культура*. 2016. № 4 (100). С. 530–535. DOI: 10.7256/1999–2793.2016.4.14883.
8. Гуревич П.С., Палеева Н.Н. *Философия культуры*. 2-е изд., доп. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 424 с.
9. Кормер В.Ф. Двойное сознание интеллигенции и псевдокультура // *Вопросы философии*. 1989. № 9. С. 65–80.
10. Коробейникова Л.А. *Глобализация и духовность. Критическое осмысление современного процесса глобализации*. Томск: Изд-во Томского ун-та, 2016. 102 с.
11. Косидовский З. *Библейские сказания. Книги Ветхого и Нового Завета глазами историка* / Пер. с польск. Э. Гессен, Ю. Мирской. СПб.: Искусство-СПб, 2005. 526 с.
12. Косидовский З. *Библейские сказания*. М.: Политиздат, 1969. 456 с.
13. Косидовский З. *Сказания евангелистов*. М.: Политиздат, 1977. 262 с.
14. Костяев А.И. *Цивилизационный процесс и патриотическое сознание в России: очерк новейшей историографии*. М.: URSS, 2008. 245 с.
15. Межуев В.М. *Культура и история*. М.: Политиздат, 1977. 199 с.
16. Фрэзер Дж. *Фольклор в Ветхом завете*. М.: Изд-во политической литературы, 1990. 544 с.

POLITICAL ANTHROPOLOGY

Victoria VLASOVA

Ph.D in Philosophy, Senior Research Fellow of the Department of Social Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: socio.philos@iph.ras.ru

HOW IS IT POSSIBLE TO COMBINE PATRIOTIC CONSCIOUSNESS WITH GLOBALIZATION PROCESSES?

Is it possible to combine patriotism with globalization processes? How real is process of consolidation of various ethnic cultures with different mentalities for joint solving of urgent socio-political, economic, environmental and other tasks of modern age? The author responds to these questions positively. To combine interests of the autonomous distinctive cultures as participants of globalization is quite possible, if not to reduce the processes of modernization to attempts of unification of unique humanitarian content. Ultimately, genuine cultural globalization, while maintaining the uniqueness of the cultural parameters acquired by each of these cultures due to their own historical experience must be the center of gravity in a single harmonious “counterpoint” of planetary cultural education and form the unity based on the system of universal values, present in every culture.

However, realization of above-mentioned national or ethnic identity in mutual relation of independent cultures with one another, especially during increase of globalization tendencies, has its pros and cons. Which of them will prevail in the future, largely is defined by the specific proposals regarding the tasks outlined in the title of this article. According to the author, nowadays the convergence of financial and economic, political and other interests of the different countries have reached so-called “point of no return”. It is supported by successes of scientific and technological revolution (in particular, in the area of the collection, storage and transmission of information, as well as in the area of granting of communication services, etc.), which made accessible the ways of inheritance and mutual exchange of spiritual values inside and between cultures, inconceivable some more decades ago. On the other hand,

because these values every time grew on the unique ethno-mental soil, their founders and carriers have actual grounds for claims for recognition of their “creative autonomy” in the intellectual space of the global culture or even absolute leadership bordering on a dictatorship.

However, the process of cultural globalization that we are witnessing today with big or smaller contradictions regarding its internal components, suggests that centrifugal, not to say the isolationist, forces (acting voluntarily or involuntarily), and equally the quest for world domination in the cultural sphere, sharply reduce the positive expectations for the creative practice of all mankind.

This situation can be explained by the fact that the implementation of the first of subjective tendencies of cultural creation eventually leads to the preservation of traditional (in the Weber’s sense) purposes of material and spiritual production. Ultimately, it contributes to washing away cultures of this kind from the historical scene as a whole. No less sad fate may befall the ethno-cultural entities with overestimated mental self-esteem. Their initiators, as a rule, intend to implant in the public consciousness of humanity exclusively private, the only true and worthy, from their point of view, ideals and norms of cultural creation, opposed to all other. Means of implementation of such plans are very different, from introduction of cultural values, designed in special way and dubiously reasoned, to direct coercion or threats.

Historical practice shows that, eventually, arises the resistance to unification, and not only at the level of individual behavior, but largely on a mass scale. If whole nations and states do not wish to unify their culture in this way, attempts of self-affirmation and, on the contrary, preservation their own mentality and their cultural roots results in regional conflicts of ethnical, religious, political etc. nature. The tragic consequences of these conflicts can call into question peaceful coexistence of the mankind as a whole. If to admit these conclusions fair, then it is necessary to decline execution of unification cultural policy in the course of development of globalization processes. In this case, in modern world it would be impossible to talk about opportunity of globalization of culture as such. However, exactly today, as never before, grew the need for communication of different ethnic cultures for mutual exchange of historical experience. No matter how much some countries care about their own selfish interests, they are forced to interact with alien mentalities of other peoples, which also seek to meet their needs, just in the name of optimal observance of their own interests. This feature of our age proves opportunity for building the global structure of cultural creation and serves as its objective prerequisite.

Naturally, the question arises: is it possible to find in modern ethnic or national polyphony such forms of unification of the disparate, at first glance, cultures, which would lead them to a common denominator, which would preserve the stability and development? The answer, of course, is positive. Moreover, the proposed practice is implemented already long ago. It does not

mean that the question has lost its relevance. First, the pace of socio-economic movement accelerate, and therefore, specific historical conditions of all participants in the globalization project are dramatically changing, setting new values, programs, and meanings. Second, there is a constant modernization of cultural attitudes of the ethno-mentalities, still opposing each other. The task of the present generations of historians, sociologists, culturologists, philosophers, and other humanitarian researchers of past and present is comparative analysis of objective characteristics, patterns, and most importantly, the effectiveness of these processes of modernization on a global scale. In the last decade, such analysis has unfolded in both national and world literature, and this problem promises rich and valuable results.

Described misinterpretation of cultural data as a way to solve globalization problems (even when it works for the unification of the original cultural material through an imitation of imposed pattern) is still an act of dialogue – conscious or intuitive, voluntary or protest, creative or epigone. In fact, this act always involves at least two *subjects* of cultural education. The most serious problem here is to make a distinction between different options of building a world culture from the position of aggregate interests of the mankind as whole. In turn, the answer to this general question requires a preliminary clarification of the criteria for the reinterpretation of established values of individual cultures. On the other hand, it is necessary to analyze how these criteria are compatible with the perspectives of the planetary unity of the total concept of cultural creation.

Keywords: globalization, patriotism, cultural creation, multiculturalism, cultural policy, unification, civilizational dialogue, dialogical culture, universal values, modernization

References

1. Berdyaev, N. *Sud'ba Rossii* [The Fate of Russia]. Moscow: Moscow State University Publ., 1990. 256 pp. (In Russian)
2. *Bible* [Bible]. Moscow: The Bible society in Russian, 2014. 1408 pp. (In Russian)
3. Bibler, V. "Kul'tura. Dialog kul'tur. (Opyt opredeleniya)" [Culture. Dialogue of Cultures. (Experience of identification)], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 6, pp. 31–42. (In Russian)
4. Frazer, J. *Fol'klor v Vetkhom zavete* [Folk-lore in the Old Testament]. Moscow: Politicheskoi literatury Publ., 1990. 544 pp. (In Russian)
5. Garshin, N. "Patriotizm i kosmopolitizm v usloviyakh sovremennogo obshchestva: sistemnyi analiz" [Patriotism and Cosmopolitanism in the Conditions of Modern Society: Systems Analysis], *Filosofiya i kul'tura*, 2016, No. 4, pp. 530–535. DOI: 10.7256/1999–2793.2016.4.14883. (In Russian)
6. Gurevich, P. & Paleeva, N. *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of Culture]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 424 pp. (In Russian)

7. Kormer, V. “Dvoinoe soznanie intelligentsii i psevdokul'tura” [Double-consciousness of Intellectuals and Pseudo Culture], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 9, pp. 65–80. (In Russian)
8. Korobeinikova, L. *Globalizatsiya i dukhovnost'. Kriticheskoe osmyslenie sovremennogo protsessa globalizatsii* [Globalization and Spirituality. Critical understanding of Contemporary Globalization]. Tomsk: Tomsk State University Publ., 2016. 102 pp. (In Russian)
9. Kosidovskii, Z. *Bibleiskie skazaniya* [Legends of the Bible]. Moscow: Politizdat Publ., 1969. 456 pp. (In Russian)
10. Kosidovskii, Z. *Bibleiskie skazaniya. Knigi Vetkhogo i Novogo Zaveta glazami istorika* [Legends of the Bible. Books of the Old and New Testament with the Eyes of the Historian], trans. E. Gessen & Y. Mirskoi. St. Petersburg: Iskusstvo-SPb Publ., 2005. 526 pp. (In Russian)
11. Kosidovskii, Z. *Skazaniya evangelistov* [Legends of the Evangelists]. Moscow: Politizdat Publ., 1977. 262 pp. (In Russian)
12. Kostyaev, A. *Tsivilizatsionnyi protsess i patrioticheskoe soznanie v Rossii: ocherk noveishei istoriografii* [Civilization Process and Patriotic Consciousness in Russia: Essays on Modern Historiography]. Moscow: URSS Publ., 2008. 245 pp. (In Russian)
13. Mezhuev, V. *Kul'tura i istoriya* [Culture and History]. Moscow: Politizdat Publ., 1977. 199 pp. (In Russian)
14. *Vekhi: Sbornik statey o russkoy intelligentsii* N.A. Berdyaeva, S.N. Bulgakova, M.O. Gershenzona, A.S. Izgoeva, B.A. Kistyakovskogo, P.B. Struve, S.L. Franka [Collection of Articles about the Russian Intelligentsia by N. Berdyaev, S. Bulgakov, M. Gershenzon, A. Izgoev, B. Kistyakovsky, P. Struve, S. Frank]. Sverdlovsk: Ural Federal University Publ., 1991. 235 pp. (In Russian)
15. *Velesova kniga*. “Russkie vedy” [Book of Veles. “Russian Veda”], trans. A. Asov. Moscow: Menedzher Publ., 1995. 317 pp. (In Russian)
16. Vlasova, V. “Sotsial'naya mifologiya i modernizatsiya sovremennoi kul'tury” [Social Mythology and Modernization of Contemporary Culture], *Filosofiya i kul'tura*, 2015, No. 11, pp. 1671–1681. DOI: 10.7256/1999–2793.2015.11.15702. (In Russian)

РЕЛИГИОЗНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ильшат НАСЫРОВ

доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии Российской академии наук. 109240,
Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1;
e-mail: ilshatn60@mail.ru

К ВОПРОСУ О РОЛИ ИБН 'АРАБИ В ИСТОРИИ ИСЛАМСКОГО МИСТИЦИЗМА

В западных академических кругах бытует представление, согласно которому решающую роль в упадке исламского мистицизма (суфизма) и его духовной практики сыграл философский суфизм крупнейшего мусульманского мыслителя Ибн 'Араби (1165–1240) и его последователей, которые в своём стремлении рационализировать суфизм с помощью своих монистических доктрин лишили исламскую мистическую традицию её изначальной сущности, которая основывалась на сугубо личном опыте мистического познания.

Статья посвящена иному подходу в оценке роли Ибн 'Араби в истории суфизма. Приводятся доводы, ставящие под сомнение утверждения о связи его деятельности с ослаблением и упадком исламского мистицизма в религиозной жизни мусульман. Согласно этому подходу, кризис суфизма был вызван целым комплексом социальных, экономических, политических и идеологических факторов (модернизация и секуляризация в мусульманском мире, бюрократизация институтов суфизма и т. д.).

Ключевые слова: исламский мистицизм, философия, ал-Газали, духовная практика, Ибн 'Араби, мистическое познание

Исламский мистицизм (суфизм) – чрезвычайно сложное и много-ликое явление мусульманской культуры. В зависимости от точки рассмотрения он выступает как важнейший элемент мусульманской религии, как духовная составляющая исламской культуры, как мистико-аскетическое движение, как духовная практика, как одно из направлений арабо-мусульманской философии, как мистическое мировидение и мировосприятие, как социально-политическая организация, как особый стиль поведения и самовыражения и т. д. Учение о мистическом познании (*ма'рифат*) объединяет все течения, существующие в рамках суфизма, поскольку оно является одним из постулатов суфийской идеологии. В этом смысле суфизм есть исламский мистицизм, в основе которого – учение о мистическом «Пути» (*тарик*), ведущем человека через нравственное самосовершенствование к постижению сверхчувственных «истин».

Сегодня исламский мистицизм находится в глубоком кризисе. Хотя в последнее время наметился интерес к суфизму, к богатому наследию его духовной практики, вполне очевидно, что он уже больше не играет существенной роли в религии и культуре мусульманского Востока. Это особенно видно на фоне беспрецедентного роста влияния политического ислама в современном исламском мире. Почему многовековая духовная традиции ислама оказалась в столь незавидном положении, а её духовная практика часто оказывается объектом профанации и коммерциализации? Драматическая судьба исламского мистицизма и утрата им былого влияния в мусульманском мире позволяет поставить вопрос не только о социально-экономических и политических, но и внутренних причинах упадка духовной традиции ислама.

Исламский мистицизм (суфизм), особенно философский суфизм, продолжает оставаться очень важным предметом историко-философских исследований. Можно выделить ключевую для всей проблематики суфизма тему, а именно тему эволюции представлений исламских мистиков о роли духовной практики в постижении трансцендентного (сверхчувственного бытия). Движущим фактором развития суфизма являлись попытки решения исламскими мистиками основной проблемы философского характера – отношение Первоначала к множественному миру и его познаваемость. В суфизме метафизическая проблематика всегда рассматривалась под углом «суфийской науки» мистического познания сверхчувственного мира. В отличие от абстрактных рассуждений представителей мусульманской теологии (*калам*) и не-критического следования авторитетным текстам ислама традиционалистов, учения исламского мистицизма изначально антропоцентричны: в них придаётся большое значение тщательному анализу самых тончайших аспектов души человека и мотивов его поступков и внимание к осознанию не только внешнего, но и внутреннего содержания религиозных истин [8, с. 225].

В чём заключалась причина необычайной притягательности исламского мистицизма в течение веков? Наверное, в том, что суфизм, как и другие мистические традиции, способен пробуждать в душах людей чувство присутствия абсолюта. Человек через осознание своей конечности (смертности) с неизбежностью выходит за свои конечные границы, приступает к вопрошанию о предельных основаниях своего бытия, т. е. задавать вопросы об абсолюте [10, с. 73]. В каждом акте знания человек не только познаёт окружающую реальность, выявляя в ней закономерности, но с необходимостью обращается и к тому, что находится позади всей реальности, к абсолютному. «Конечность есть основной опыт человека в его мире. Все вещи этого мира сущностно конечны. Лишь до вопрошающего, испытывающего самого себя в мире человека доходит сознание конечности, лишь он знает о своих бытийно-сообразных границах и тем самым, вопрошая, выходит за эти границы» [10, с. 73]. Каждый акт человеческого познания определяется этой обращённостью к Абсолюту, и эта мистическая близость познающего «я» к Абсолюту фундирует попытки человека найти в своих актах знания абсолютное утверждение той или иной истины, несмотря на осознание относительности своего знания в свете утверждения о непознаваемости абсолюта.

Сказанное в полной мере относится к исламской мистической традиции. Уже ранние исламские мистики-суфии (VIII в.) признавали возможность мистического познания (*ма'риф*) посредством «подвигов» на ниве подвижничества: необходим духовный опыт, практика в виде аскезы, или отрешения от мирского. На следующем этапе развития суфизма его адепты полагали, что мистическое познание возможно за счёт сознательных усилий для достижения экстатических трансперсональных состояний единения с первоосновой бытия (Бог). К IX в. исламские мистики осознали, что ни практика отрешения от мирского, ни экстаз (мистическое «растворение» в Боге (*фана'*) и т. д.) не могут обеспечить выполнение их основной задачи – «сближения» с Богом. Тем самым сложная система суфийской практики – техника тотальной концентрации на Боге (*зикр*), радение (*сама'*) и комплекс «особых состояний» (*ах-вал*) для обретения экстатического (трансперсонального) переживания единения с первоосновой бытия (Бог), – перестала рассматриваться в зрелом суфизме как исключительное средство достижения единства с Богом. Согласно философскому суфизму (XIII в.), возможность богопознания (*ма'риф*) гарантирована онтологическим устройством бытия – Бог желает самопознания и человек избран в качестве средства этого самопознания. Такое познание есть бытийное отношение, трансцендентный акт: имеет место не знание о бытии, а знание-бытие, схватывание самих вещей. Таким образом, в философском суфизме человек рассматривается как место встречи вечного и временного, бесконечного, безначального бытия абсолюта и конечного, множественного бытия, место прояснения «божественной тайны» бытия.

Для лучшего понимания проблематики духовной практики в исламской мистической традиции следует рассматривать её в контексте расцвета исламской культуры в XI–XIII вв. В это время окончательно сложились духовные основы ислама, которые стали фундаментальными и определяющими для этой религии. Социально-экономические и политические факторы в указанный период времени способствовали расцвету суфизма в XIII в., что привело к росту его значения в мусульманском обществе. Суфизм превратился в важнейший элемент исламской культуры. Одновременно в указанное время в суфизме начался новый этап, связанный с его оформлением его института – суфийского братства (*тарикат*). В ходе становления институциональных форм суфизма происходит окончательное оформление его основных концепций учения и духовной практики. Каждое суфийское братство отличалось от другого особым методом Пути мистического познания его основателя-эпонима, передающимся через *силсила*, непрерывную генеалогическую цепь духовной преемственности.

Таким образом, можно выделить три этапа развития суфизма: 1) этап мироотречного (аскетического) движения ранних исламских мистиков (VIII – начало IX вв.); 2) этап сложения доктринального суфизма в кон. IX – нач. X вв., представленный в первую очередь «опьянённым» направлением ('Абу Йазид ал-Бистами (ум. 848 или 875), 'Абу ал-Хусайн ан-Нури (ум. 907) и ал-Халладж (казнен в 922)) и «трезвым» направлением (ал-Джунайд (ум. 910) и развития институционального суфизма в лице суфийских братств; 3) этап складывания и развития философского суфизма, нашедший наиболее полное воплощение в учении о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) крупнейшего средневекового суфийского мыслителя Ибн 'Араби (ум. 1240). Одновременно продолжается стремительное распространение суфийских братств в мусульманском мире. Суфизм из учения немногочисленных исламских мистиков превращается в очень важный элемент религиозной жизни мусульманского общества.

Вплоть до конца XIX в. суфизм играл важную роль в политической и религиозной жизни в исламском мире. Но ещё раньше, в течение XV–XVIII вв., наряду с широким распространением суфизма в религиозной и культурной жизни мусульманского мира, начинается неуклонный процесс вырождения и выхолащивания суфийской духовной практики. Книжная суфийская традиция сводится к комментированию трудов «классиков» суфизма, а живой мистический опыт подменяется формализацией и канонизацией методов мистического познания, а зачастую – и профанацией.

В чём заключаются причины кризиса мистической традиции ислама, суфизма? В западных академических кругах бытует мнение, что свою роль в сведении на нет духовности в исламской мистической традиции сыграл умозрительный монизм крупнейшего суфийского мыслителя

Ибн 'Араби (1165–1240) и его последователей, которые в своём стремлении рационализировать исламский мистицизм с помощью своих философско-метафизических доктрин лишили его изначальной сущности, которая зиждилась на сугубо личном и непосредственном мистическом переживании.

Несколько слов о жизни и творчестве Ибн Араби (1165–1240), «Величайшего шейха», выдающегося суфийского мыслителя, создателя учения о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*). Он – автор классических работ по суфизму, его многотомное сочинение «Мекканские откровения» (ал-Футухат ал-маккийя) по праву называют «энциклопедией» суфизма, а его произведение «Геммы мудростей» (Фусус ал-хикам) является шедевром мусульманского духовного наследия. Деятельность Ибн Араби способствовала сведению в единство положений теоретического суфизма, которые разрабатывались в трудах его предшественников (Сахль ат-Тустари, ал-Джунайд, Абу Наср ас-Саррадж, ал-Худжвири, ал-Калабази, Абу Талиб ал-Макки, ал-Газали и др.). Понимание всего последующего теоретического суфизма возможно лишь в контексте учения Ибн 'Араби, учитывая его огромное влияние на последующую суфийскую мысль.

Интеллектуальные заслуги и глубокое влияние Ибн 'Араби на исламскую мысль неоспоримы. Он оставил огромное письменное наследие, которое служит предметом споров уже много столетий. Многие российские и зарубежные исследователи (Т. Ибрагим, А.В. Сагадеев, А.В. Смирнов, М.Т. Степанянц, Е.А. Фролова, А. Аффифи (А.Е. Affifi), Т. Изуцу (Т. Izutsu), Анри Корбэн (Н. Corbin) и др.) полагают, что в лице учения Ибн 'Араби суфизм превратился из мистического учения в одно из ведущих течений в арабо-мусульманской философии. Российский философ Андрей Вадимович Смирнов [14, с. 3–144] и японский исследователь Тошико Изуцу (Toshihiko Izutsu) [23], являющиеся специалистами по творчеству Ибн 'Араби, приводят убедительные доводы в пользу тезиса, что учение Ибн 'Араби было призвано разрешить основные проблемы средневековой исламской философии. Мы также считаем, что учение Ибн 'Араби следует оценивать как философское. Неоспоримый факт колоссального влияния, оказанного идеями Ибн 'Араби на арабо-мусульманскую интеллектуальную мысль, требует взвешенной оценки его вклада в исламскую мистическую традицию. Это необходимо не только для получения более объективного представления об этапах и факторах развития суфийской духовной практики, но и для понимания исторической перспективы исламского мистицизма.

Предварительно следует кратко указать на главные положения основных концепций суфизма и охарактеризовать этапы длительного по времени его развития. Суфизм является учением о прямом общении с Богом (Абсолютом), или преодолении пределов наличного эмпирического бытия и выхода к иному онтологическому горизонту. Основу суфизма составляют две основные концепции – учение о мистическом

Пути (*тарик*) к Богу и учение об «избранничестве», или «святости» (*вилайа*). Согласно представлениям суфиев, мистический «Путь» (*тарик*) ведёт к непосредственному познанию Бога через опыт личного и мистического откровения. Возникшая ещё на ранних этапах суфизма концепция о богопознании (*ма'рифа*) была дополнена учением об «избранничестве». Согласно этому учению, со смертью пророка Мухаммада поступление истин свыше не прервалось, Бог поддерживает в неизменности пророческий довод для всех последующих поколений людей, и функцию перманентного «выявления» пророческих истин выполняют «избранники Божьи» (*авлия*'), суфийские шейхи.

Вышеуказанные теоретические положения суфизма предполагают определённую антропологическую стратегию исламских мистиков для достижения их конечной цели (богопознание). На раннем этапе суфии полагали, что опыт непосредственного постижения сверхчувственных («божественных») истин возможен на путях аскезы, отрешения от мирского (*зухд*), затем – что богопознание возможно благодаря использованию арсенала духовной практики (физические, аскетические и духовные упражнения (уединение, отрешение от мирского, богопомятие (*зикр*) с целью вызвать у исламского мистика состояние экстатического транса и т. д.)), а по мере усложнения и рационализации суфийской мысли среди исламских мистиков нашлись и те, кто полагал, что это возможно в результате религиозно-философских поисков.

В целом адепты суфийской духовной практики приняли учение о конечной цели мистического богопознания как погружении человека в сверхчувственную реальность в духовно-спиритуалистическом смысле, в ходе которого происходит лишение индивидуального сознания мистика, потеря им своих личностных качеств в состоянии транса («самоуничтожение» (*фана'*)), а последующее состояние «пребывания в Боге» (*бака'*) интерпретируется как прямое продолжение *фана'*, но на более высоком психофизическом уровне. То есть в данном случае мы имеем дело не просто со специфическим познанием в интуитивных формах, но преимущественно с духовной практикой, направленной на переустройство всего человеческого существа.

В кон. IX – нач. X вв. в качестве основания суфийской теории и практики были разработаны понятие «Путь [к Богу]» (*тарик*) и его ключевые концепции мистических «стоянок» (*макамат*; ед. ч. *макам*) и «состояний» (*ахвал*; ед. ч. *хал*). Целью суфийского Пути является духовное единение, или идентификация с Абсолютом (Богом). Продвижение по «Пути [к Богу]», т. е. суфийское постижение Истины, осуществляется через прохождение ряда «стоянок» и путём переживания мистических «состояний».

Начальной «стоянкой», как правило, является «стоянка покаяния» (*тавба*), которая обозначает решение человека избавиться от состояния «небрежения [Богом]» (*гафла*), в котором пребывает большинство

людей, и целиком обратиться к Богу. Количество «стоянок» и «состояний» в учениях суфиев различается, во-первых, в зависимости от их представлений о прохождении мистического Пути (*тарик*) и отражает личный опыт автора конкретного учения, во-вторых, свидетельствует о деятельности по согласованию концепции с возможностями её приверженцев. Например, суфийский мыслитель 'Абу Наср ас-Саррадж (ум. 988) выделяет нижеследующие «стоянки» в порядке расположенности на Пути: «покаяние» (*тавба*), «щепетильная осмотрительность» (*варра'*), «отрешение от мирского» (*зухд*), «бедность, нужда [в Боге]» (*факр*), «терпение» (*сабр*), «упование на Бога» (*таваккул*) и «довольство Богом» (*рида*) [13, с. 42–52].

На пути к достижению конечной цели – состояния обретения «непосредственного присутствия при Боге» (*худур*) – суфий последовательно переживает различные мистические «состояния» (*ахвал*), как например, «близость» (*курб*), «дружба» ('*унс*), «любовь» (*махабба*), «страстное желание» (*шавк*), предвещающие его «общение с Богом», или акт обретения всей полноты истины.

Богопоминание (*зикр*) рассматривается в суфизме как один из основных методов избавления от «небрежения [Богом]» (*гафла*) и достижения состояния постоянного «присутствия при Боге», средством доведения суфия к «встрече» с Богом и «[само]уничтожения» в Нём. Суфии стремятся найти основание богопоминанию в Коране («Вспоминайте Меня и Я вспомню вас» (*фа-зкурун-и фа-зкур-кум*) (Коран, 2:152)) и сунне, мусульманском предании¹.

В психологическом аспекте *зикр* представляет способ поддержания моноидеизма, или тотальной концентрации помыслов и стремлений человека на объекте поминания, Боге. *Зикр* – это организованное определённым образом многократное повторение формул с именем Бога (Аллах) или его имён-атрибутов на арабском или местном языках. Как правило, эти формулы либо взяты из молитвенной практики нормативного ислама, либо представляют частично или полностью псевдослова (результат редуцирования слов из молитвенных формул из-за их многократного повторения). Основная задача *зикра* – избавление от субъект-объектных отношений («я» – «Бог») и растворение в духовном смысле в сверхчувственной реальности («самоуничтожение в Боге» (*фана'*) и «пребывание в Нём» (*бака'*)).

Богопоминание (*зикр*) может отправляться исламскими мистиками коллективно и в одиночку, вслух и молча. *Зикр* есть процесс, протекающий на различных уровнях (вербальном, ментальном и физическом), в котором участвуют почти все человеческие способности (физические и

¹ Сунна («обычай», «пример») – мусульманское предание о словах и поступках пророка Мухаммада; пример жизни Мухаммада как образец и руководство для мусульман.

психические). В рамках суфийских братств был разработан специальный свод правил отправления *зикра* [11, с. 304–320]. Коллективный *зикр* представляет сложный и детально регламентированный ритуал. Аналогичным средством достижения состояния «общения» с божеством является «слушание» (*сама*), или коллективное радение, часто с музыкальным сопровождением.

Последующее развитие исламского мистицизма, начиная с IX в. по хр. л., происходило за счёт дальнейшего углубления суфийской концепции мистического познания. Это привело, во-первых, к разделению доктринального суфизма на умеренный и радикальный (философский) суфизм, во-вторых, к усложнению организационных суфийских структур, их приспособлению к меняющимся социально-культурным, экономическим и политическим условиям в мусульманском обществе. В XV–XVII вв. в суфизме усиливаются кризисные явления. В XX в. суфизм окончательно впадает в период затяжного кризиса. Он оказался объектом критики как со стороны сторонников исламского фундаментализма, так и со стороны приверженцев мусульманского реформаторства и модернизма. По их мнению, благодаря деятельности суфизма в проведении идеи о растворения человека в Боге в ходе его «единения» с божественным миром, в религиозном сознании мусульман божественный детерминизм был заменён на фатализм, бездеятельность, пассивность и квиетизм.

Как было выше сказано, в академических кругах Запада давно сложилось мнение, что причиной деградации исламского мистицизма стала деятельность Ибн 'Араби, создавшего учение о единстве бытия (*вахдат ал-вуджуд*) и своим умозрительным монизмом уничтожившего живой мистический опыт. В пользу этого тезиса, как правило, приводится пример видных суфийских мыслителей ас-Симнани (ум. 1336) и Ахмада Сирхинди (1564–1624) с их альтернативным учением о «единстве созерцания» (*вахдат аш-шухуд*). Следует отметить, что, хотя Ахмад Сирхинди и многие поздние видные суфии не признавали правоту Ибн 'Араби, тем не менее воздавали должное Ибн 'Араби, попытавшемуся снять в рамках своего учения остроту проблемы дуальности божественного и множественного миров.

Персидский мистик Ахмад ибн Мухаммад ал-Бийабанаки, известный как ас-Симнани, отверг идею Ибн 'Араби о том, что в каждой сущности заключена божественная манифестация, и разработал положение об абсолютной трансцендентности Бога. Согласно учению ас-Симнани, мистик не в состоянии получить доказательства существования Абсолюта. Единственная возможность общности человеческой природы и Бога сводится к дарованному последним (Богом) качеству «внутренней чистоты» (*сафа*) мистика. Предназначение человечества состоит в том, чтобы благодаря «внутренней чистоте» стать зеркалом, отражающим абсолютное Бытие (Бог). Ас-Симнани считал, что уподобление бытия

(*вуджуд*) этой высшей реальности (Бог, Истина) (*ал-хакк*) приводит к забвению творения (*ал-халк*). Ас-Симнани считал, что истинное «единобожие» (*тавхид*) как цель исламского мистика должно пониматься не как субстанциальное «растворение в Боге», «слияние» или «воссоединение с Богом», а как духовное «видение Бога», «общение» и «встреча с Богом». По его мнению, истинное знание можно постичь только благодаря неукоснительному соблюдению норм шариата, соответственно, суфийская духовная практика не должна противоречить им [1, с. 49–50].

Прежде всего следует выяснить, почему теоретические положения философского учения Ибн 'Араби не вписались не только в рамки исламского «правоверия», но даже не были восприняты многими сторонниками умеренного суфизма. Следует сказать, что доктринальный (теоретический) суфизм сложился двух видов – умеренный суфизм в лице учений таких суфийских мыслителей, как ал-Газали, ал-Кушайри, Ибн 'Ата Аллаха ал-Искандари и др., и философский (радикальный) суфизм в лице учения Ибн 'Араби о «единстве бытия» и его последователей (ал-Кунави, ал-Джанди, ал-Кашани, ал-Кайсари и др.), с которым специалисты по исламскому мистицизму связывают творческое преодоление проблем с учётом противоречий, обнаруженных в выдвинутых решениях на первом этапе теоретического суфизма.

Каждое из направлений доктринального (теоретического) суфизма (умеренное и философское) внесло свой вклад в рационализацию суфийской духовной практики. В кодификации суфийского знания в целях придания последнему статуса общепринятого религиозного знания сыграли большую роль такие авторы, как Абу Наср ас-Саррадж, ас-Сулами, ал-Калабази, Абу Талиб ал-Макки, ал-Кушайри, ал-Газали и др. Деятельность «теоретиков суфизма» по рационализации мистического мировидения осуществлялась для придания специфическому знанию мистического опыта «соприкосновения с Абсолютом (Истиной)» статуса такой же «теоретической дисциплины», каковым обладали прочие религиозные науки². С этой целью теоретики суфизма, как например, ал-Газали и Ибн 'Араби, искали доводы в пользу того, что суфийское знание (*ма'риф*) не только имеет обоснование в Коране и сунне (мусульманском предании о словах и поступках пророка Мухаммада), но

² Ценнейшими суфийскими «систематизаторскими» трудами являются такие произведения, как «Китаб ал лума' фи ат тасаввуф» (Проблемы [знаний] о суфизме) Абу Наср ас Сарраджа (ум. 988), «Кут ал кулуб» (Пища сердец) Абу Талиба ал Макки (ум. 996), «Китаб ат та'арруф ли мазхаб 'ахл ат тасаввуф» (Введение в суфийское учение) ал Калабази (ум. 990 или 995), «Кашф ал махджуб» ал Худжвири (ум. 1073 или 1007), «'Авариф ал ма'ариф» (Дары познаний божественного) ас Сухраварди Абу Хафса Шихаб ад Дина (ум. 1234), «Хилйат ал авлийа'» (Украшение святых) Абу Ну'айма ал Исбахани (ум. 1038), «Ар Рисала ал кушайриййа фи 'илм ат тасаввуф» (Кушайриево послание о суфийской науке) Абу ал Касима ал Кушайри (ум. 1074), «Ихйа 'улум ад дин» (Возрождение религиозных наук) Абу Хамида ал Газали (ум. 1111) и др.

и обладает такими же характеристиками, которые есть у всех исламских религиозных дисциплин. Суфизм с самого начала был под подозрением мусульманских религиозных учёных, особенно традиционалистов. Крупнейший исламский религиозный ученый-традиционалист Ибн Таймийа (ум. 1328), суровый критик доктринального суфизма, не возражал против мистико-аскетического ответа подвижников раннего ислама на послание Корана и деятельность пророка Мухаммада, но оговаривал, что этот сугубо личный опыт (глубокие эмоциональные переживания после чтения Корана) должен служить делу воспитания в человеке богобоязненности и укрепления социального порядка [21, с. 220; 7, с. 13–15]. Не случайно труды многих авторов суфийских «теоретических» руководств начинаются с изложения ими «правоверных» взглядов суфиев на центральное положение исламской доктрины – единобожие (*тавхид*), признание единства и единственности Бога (Аллаха) и абсолютной его трансцендентности [12, с. 300; 17, с. 521].

Результаты усилий представителей двух направлений доктринального (теоретического) суфизма (умеренного и философского) оказались прямо противоположными. Умеренный теоретический суфизм разрабатывал теоретическое оформление суфийского «Пути», метода мистического познания, не ставя под сомнение утвердившееся представление о цели духовной практики суфиев как обретении «божественных истин» в экстатическом состоянии (*фана*).

Философский суфизм в лице учения Ибн 'Араби, напротив, утверждающий скептическую позицию относительно познания трансцендентального (сущность, или «самость» Бога) путём сознательных усилий мистиков, предложил радикально иное понимание не только цели богопознания, но и субъекта суфийской духовной практики. Радикальность позиции Ибн 'Араби заключается в следующем – в его учении богопознание фактически понимается как самопознание Бога, где человек (как родовое существо) есть место и средство самопознания Бога в ходе вечного процесса богоявления (теофании) через вещи множественного мира. Для понимания фундаментального расхождения между двумя направлениями теоретического суфизма (умеренного и философского) необходимо обращение к ключевым положениям каждого из них.

Умеренный доктринальный суфизм лучше всего рассмотреть на примере учения ал-Газали (1058–1111), автора знаменитого сочинения «Воскрешение наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*), в котором он последовательно отстаивает положения о необходимости соединения суннизма (основного направления ислама) с суфийскими ценностями, предлагая подкрепить строгость установлений религиозного Закона (шариата) духом суфийской этики.

В своих сочинениях ал-Газали последовательно отстаивает точку зрения, согласно которой рациональное мышление, способное двигаться только посредством определений, бессильно в области трансцендент-

ного в силу принципиальной неопределимости Бога, который превыше всех определений. Ал-Газали полагает, что есть альтернативный способ богопознания в виде интуитивного, дарованного свыше способа проникновения в трансцендентный мир [2, т. 5, с. 2627]. Для прорыва в область трансцендентного есть два пути, и оба они не рационалистические: либо, будучи осенённым божественной благодатью «избранничества», мистически раствориться в трансцендентном мире путём «ухода в Бога» в экстатическом состоянии «самоуничтожения, растворения» в Нём (*фана*'), либо уверовать в слово пророков [2, т. 3, с. 1376].

Ал-Газали, таким образом, понимает конечную цель Пути, суфийской духовной практики, как духовное «растворение в единобожии». «Это и есть переживание познания целого, состояние, названное суфиями “растворением в единобожии” (*ал-фана' фи-т-таухид*)... Растворение в единобожии – одна из наиболее существенных и кульминационных вершин эмоционального состояния, морали и познания. В отличие от установлений веры (*шари'а*) растворение является неотъемлемой частью истины (*хакика*)... Оно не подлежит расшифровке в терминах логики и поддаётся только лишь (мистическому. – *И.Н.*) “вкушению”» [3, с. 25]. Из двух путей обретения знания об абсолютном и совершенном бытии – мистический экстаз, или «нахождение Бога» (*ваджд*), и пророчество – для ал-Газали предпочтителен второй (пророчество), ибо первый путь, т. е. *ваджд*, – всего лишь одна сорок шестая часть пророчества [2, т. 2, с. 1169].

Ал-Газали признаёт приоритет пророчества, считая, что дух преданности мусульманской общине должен быть выше приверженности индивидуалистическим порывам сторонников мистического «растворения» [в Боге], которые культивированием своего альтернативного пророчеству метода экстатического «общения с Богом» могли подорвать основы исламской общины, находящие обоснование в богооткровенном знании, полученном от пророка Мухаммада [2, т. 3, с. 1357–1359].

Для ал-Газали Бог остаётся сверхчувственной реальностью, а множественный мир («явное») выступает намёком (*мисал*) на эту сокрытую реальность. Рациональный путь познания трансцендентного исключается, а потому остаются лишь два пути его познания, каждый из которых интуитивного характера: либо мистическое растворение в трансцендентном, либо уверование в слово пророков. В итоге ал-Газали отдаёт предпочтение второму пути.

Умеренная линия доктринального суфизма, как ни странно, разделяла со сторонниками вышеупомянутого «опьянённого» направления исламского мистицизма представление о методах и цели Пути – а именно, что для «единения с Богом», пусть и в духовном смысле посредством доведения мистиком себя до экстатического состояния, необходимо использование арсенала суфийской духовной практики (уединение, богопоминание, аскеза и т. д.).

А ведь именно за подобные взгляды исламские религиозные традиционалисты сурово критиковали суфизм (как теоретический, так и практический). Вышеупомянутый Ибн Таймийа, резко критикуя суфийскую духовную практику, пишет: «Кто-то из них поминает Бога, его сердце наполняется поминанием Бога (*зикр*), и он погружается в это целиком. И для его сердца остаётся один поминаемый [им] (*мазкур*) и “созерцаемый” (*машхуд*) – Бог, он перестаёт поминать и созерцать что-либо иное, кроме Бога. И он воображает, что все тварные вещи и явления уже исчезли и что он сам исчез, так что даже воображает, что он – Бог и что бытие – это Бог. В этом вопросе впал в ошибку 'Абу Йазид ал-Бистами» [6, с. 149–150]. Как было выше сказано, 'Абу Йазид ал-Бистами (ум. 848 или 875) был одним из выдающихся представителей «опьянённого» направления суфизма.

Сразу следует отметить, что адепты практического суфизма (за исключением «крайних» суфиев) в итоге предпочли разделять теоретические положения «систематизаторов» умеренного доктринального суфизма, как ал-Газали. Труды «систематизаторов» умеренного доктринального суфизма до сих пор служат своего рода «теоретическими пособиями» для подавляющего большинства сторонников практического, или «народного», суфизма, входящих в то или иное суфийское братство. Это объясняется тем обстоятельством, что приверженцы традиционных суфийских братств, будучи мусульманами, озабочены вписанием своей духовной традиции в рамки исламского «правоведия».

Но вскрылась фундаментальная проблема – невозможность вписать накопившийся огромный мистический опыт приближения к Богу и интуитивных прозрений, представляющих сумму индивидуальных достижений исламских мистиков, в рамки теоретической системы, соответствующей общепринятым стандартам понимания знания в исламе, для того, чтобы она не вызывала отторжения мусульманской религиозной традицией, а также отвечала требованиям внутренней непротиворечивости и упорядоченности. Психологическая интерпретация опыта постижения божественной реальности хотя и даёт ощущение непоколебимой уверенности, достоверности (*йакин*), «но это достоверность индивидуальная, личная» [16, с. 80].

Исламские мистики быстро осознали, что выполнение их основной задачи – «сближения» с Богом, или богопознания как обретения экстатического состояния, или состояния («[само]уничтожение [в Боге] (*фанна*)»), утраты сознания в состоянии экстаза, открывает широкие двери для профанации и банального шарлатанства. Требовалось выработать общезначимые критерии отличия истинного мистического опыта от ложного в процессе индивидуального постижения божественных истин посредством интуиции и «растворения» (в духовном смысле) своего «Я» в божественной субстанции.

Именно в понимании конечной цели суфийского познания основоположник философского суфизма Ибн 'Араби расходится с ал-Газали и со всей линией умеренного суфизма.

В первую очередь эта разница проистекает из-за различия их подходов к онтологической проблематике, что сказалось в итоге на разном понимании ими природы суфийского познания (*ма'рифат*). Ал-Газали и другие сторонники умеренного суфизма при решении проблемы отношения Бога к множественному миру разделяли религиозно-философскую парадигму средневековой арабо-мусульманской мысли. Согласно этой парадигме Бог (Единое, Первоначало) должен пониматься как строго и принципиально внеположный множественному миру, которому он даёт начало. Понятая таким образом внеположность Бога предполагает, во-первых, однонаправленность обусловливания – Бог есть условие ряда вещей, но не наоборот, во-вторых, задаёт градацию иерархического характера вещей согласно их расположенности в отношении к Богу.

Как раз это аксиоматическое положение о едином (Первоначало), порождающее проблему его противопоставленности множественности, было переосмыслено Ибн 'Араби как *двуединство* взаимно обусловливающих друг друга противоположностей (единое (Бог) и многое (множественный мир)) [15, с. 672]. Отрицание внеположности Первоначала (Бога) и вещей означает включённость последних в него (в Бога), но не буквально, а в виде небытийных соотнесённостей, или «смыслов» вещей. «Смыслы» вещей являются объектами извечного божественного знания.

Свои онтологические воззрения Ибн 'Араби излагает в концепции «утверждённых воплощённостей», или «объективаций» (*а'йан сабита*). Термин «а'йан сабита» употребляется Ибн 'Араби для обозначения вещей, имеющих в наличии до их существования и «утверждённых» в божественном знании [18, р. 389], где каждая из них является собой и одновременно любой другой из-за своей небытийности. Ибн 'Араби отверг креационистское положение о божественном творении вещей мира «из ничего». Согласно его подходу, процесс творения вещей следует понимать как перевод Богом вещей из одного онтологического статуса в другой – из «всеобщей», или «абсолютной вещности» [5, т. 3, с. 89], в эмпирическую «вещность».

В итоге Ибн 'Араби приходит к утверждению о трёх онтологических состояниях единого бытия – Бог, множественный мир и «третья вещь» (*шай' салис*), которая не характеризуется ни бытием (*вуджуд*), ни небытием (*'адам*). В его понимании «третья вещь» есть первоматерия (*мадда 'ула*), «истины Первого» (*хака'ик ал-'аввал*), а потому она делает возможным «единство бытия», выступая посредником между божественным бытием и множественным миром, появляясь «в вечном как вечное и в возникшем – как возникшее» [22, р. 18]. Согласно этой логике, «явное» любой вещи есть проявление истины в тотальности, всего бытия «как есть», или Бога как целокупной истины, знания, совпадающего с бытием.

Ибн 'Араби ставит процесс познания сверхчувственной реальности в прямую зависимость от своего представления о божественном акте творения как бесконечного проявления Бога через сотворённый мир. Творение, с точки зрения Ибн 'Араби, есть переход абсолютного бытия, отождествляемого с Богом, из состояния «сокрытости» (*батин*), в состояние «проявленности» (*мазхар*) в виде непрерывного процесса, именуемого им «новым творением» (*халк джадид*). У процесса проявления Бога в формах множественного мира не было начала и не будет конца. Бесконечный процесс проявления Бога порождает неисчислимые градации. Но их можно свести к нескольким главным. В трёхчленной схеме Ибн 'Араби онтологическое структурирование универсума проводится через различие двух фаз эпифании Бога-Абсолюта – «пресвятой эманации» (*файд акдас*) и «святой эманации» (*файд мукаддас*), или «самого проявления» (*таджаллин зати*) и «свидетельствуемого проявления» (*таджаллин шухуди*).

Представления Ибн 'Араби о теофании предопределили его понимание сущности познания. Его концепция «проявления» Бога в ходе конкретизации единого Бытия в бесчисленных формах множественного мира прямо связана с представлением о человеке как месте самопознания Бога. Человек рассматривается им как место (буквально «око» (*'айн*)) самосозерцания Бога. Речь идёт не об эмпирическом, а о «совершенном человеке» (*инсан камил*).

Согласно Ибн 'Араби, человек, взятый как род, а не отдельный индивид, есть то, в чём Бог всё устроил самым наилучшим образом. Это совершенство человека проявляется в том, что он обладает двумя «копиями», «явной» и «сокрытой», из которых первая соотносится с феноменальным миром, а вторая – со второй онтологической стратой, «божественным уровнем».

Предназначение «совершенного человека» состоит в том, чтобы обеспечивать взаимный переход Бога и мира, скрытого и явного сторон единого бытия. Это возможно благодаря тому, что «совершенный человек» обладает той полнотой, которой нет у двух сторон бытия (Бога и мира), поскольку каждая из них выражает лишь один аспект бытия (вечный или временный) [22, р. 71]. А потому только в «совершенном человеке», благодаря его уникальному онтологическому устройству, Бог познаёт себя и мир через самых совершенных людей (пророков и «избранников Божьих» (*авлияа*) [18, р. XII, XXV].

Получается, что умеренный доктринальный суфизм в лице ал-Газали и философский суфизм Ибн 'Араби заочно разошлись в трактовке природы «избранничестве». Дело в том, что Ибн 'Араби пересматривает традиционную для умеренного суфизма концепцию двух путей обретения боговдохновенного знания – через «пророчество» (*нубувва*) и «избранничество» (*вилайа*). Формально признавая превосходство пророчества над «избранничеством», он утверждает превосходство «избран-

ничества» над пророчеством в том отношении, что пророки получают своё знание опосредованно, а «избранник Божий» (суфийский шейх) черпает своё знание непосредственно от Бога [5, т. 1, с. 203–204]. Для умеренного суфизма характерно представление о суфийском святом, «избраннике Божьем» (*вали*) как чудотворце. Ибн ‘Араби же фактически отказывает последнему в способности вмешиваться в порядок вещей, подчеркивая строгую детерминированность происходящих в мире процессов и событий [14, с. 115].

В итоге учение Ибн ‘Араби о мистическом познании фактически ставит под сомнение эффективность суфийской духовной практики, играющей исключительную роль в практическом суфизме. Согласно Ибн ‘Араби, приуготовленность к постижению трансцендентного бытия гарантируется онтологическим устройством человека, которое не может быть изменено его сознательными усилиями. Это положение его учения, во-первых, принципиально расходится с представлениями представителей практического, или «народного», суфизма о способности их шейхов к установлению «связи» со сверхчувственным миром, во-вторых, ведёт к отрицанию действительности таких популярных в «народном» суфизме видов суфийской духовной практики, как богопомятие (*зикр*), «установление духовной связи [с шейхом]» (*рабита*), радения (*сама*), мистические танцы (*ракс*), практика уединения и т. д. Вполне понятно, что практический («народный») суфизм, немислимый без духовной практики, отверг подобные идеи философского суфизма.

Ибн ‘Араби, предложив свой способ решения проблемы соотношения Первоначала и мира, хотел снять в рамках средневековой парадигмы остроту проблемы дуализма, восприятия божественного и множественного миров как внешнеположных друг другу. Он хотел представить Бога и мир как *разные стороны* одной сущности. Но ценой за это стало фактическое признание им бессмысленности суфийской духовной практики. Имеет место не богопознание (познание человеком Бога), а самопознание Бога (через человека).

С точки зрения Ибн ‘Араби, человек есть место, где Абсолют (Бог) познаёт самого себя. Фактически традиционная мусульманская формула единобожия «нет бога, кроме Аллаха» была изменена им в формулу «в бытии нет ничего, кроме Бога». То есть монотеизм был доведён до моноонтизма. Противники доктринального суфизма, как например, исламский религиозный традиционалист Ибн Таймиййи, сурово критиковали суфийские «новшества» в практическом и теоретическом плане, обвиняли сторонников Ибн ‘Араби в утверждении субстанциального единства Бога и мира, в признании «вселения» (*хулул*) Бога в тварные вещи мира, что граничило в политеизмом [6, т. 2, с. 102–103].

Таким образом, деятельность Ибн ‘Араби привела его к таким результатам, что до сих пор одни его превозносят как «Величайшего шейха» (*аш-шайх ал-акбар*), а другие подвергают его крайним формам поноше-

ния, переделывая это почётное прозвище в уничижительное – «самый неверный шейх» (*аш-шайх ал-акфар*)³ – либо называя его «Умерщвляющим исламскую религию» (Мумит ад-дин) с помощью обыгрывания его имени «Мухйи ад-дин» (Оживитель исламской религии).

Но не следует забывать, что учение Ибн 'Араби является итогом длительной эволюции исламского мистицизма. Многие основополагающие положения его учения в виде различных идей уже жили в суфийском интеллектуальном пространстве задолго до него. Можно указать на идею о «предвечном состоянии» человека, в котором последний – не сущее и не не-сущее (ал-Джунайд (ум. 910)) [4, с. 32–33, 40–41], учение об «избранничестве» (*вилайа*) Мухаммада ал-Хакима ат-Тирмизи (ум. 932) и идею ал-Худжвири (ум. 1073 или 1077) о человеке как образце (*'унмузадж*) для целокупного мира [17, с. 430]. Также учение о теофании Сахля ат-Тустари (ум. 896) и его представление о Мухаммаде как первом сущем получают вторую жизнь в философском суфизме.

Суфий Ибн Машиш (убит в 1227) из Магриба также развивал взгляды, близкие к идеям Ибн 'Араби. Последний, кстати, высоко ценил Ибн Машиша. В его популярной молитве («Молитва [Ибн] Машиша») (*саяят машишийя*), используемой в духовной практике суфийского братства Шазилийя, содержится представление о пророке Мухаммаде не просто как первом сущем, расположенном между Богом и человеком, но сущем, посредством которого Бог творит мир вещей, сам при этом оставаясь непричастным к ним. Нетрудно установить, что Ибн Машиш развивал высказанную уже Сахлем ат-Тустари идею о третьей модальности бытия, производной от высшей онтологической модальности (Бог), но выполняющей демиургическую функцию в отношении к низшей онтологической страте (модальности) – миру вещей (сходную функцию выполняет в учении Ибн 'Араби «третья вещь»). В научной литературе отмечают [24, р. 480], что суфии с трудом могли согласовывать с исламской доктриной слова Ибн Машиша, что пророк Мухаммад является основой всего сущего в универсуме, что Мухаммад – всеобъемлющая тайна (*сирр джами'*) Бога, указывающая на него, что Мухаммад является «высочайшей завесой» (*хиджаб а'зам*), расположенной между Богом и человеком, и т. д. Также имеется несомненная преемственность между положением онтологического учения Ибн 'Араби о наличии вещи до её существования, или её «утверждённости» в состоянии несуществования, и идеей мутазилитов, исламских «философствующих» теологов-мутакаллимов, о логической первичности «утверждённости» (*субут*) вещи в отношении её существования и несуществования. Ибн 'Араби воспринял от мутазилитов идею о скрытом «предсуществовании» вещей как «не-сущих» (*ма'думат*, ед. ч. *ма'дум*).

Вышеупомянутые идеи получили две линии развития – одна в сторону умеренного его толкования, другая линия – в сторону радикального переосмысления их в рамках учения Ибн 'Араби о «единстве бытия».

³ Арабское слово «акфар» («самый неверный») производно от слова «куфр» (неверие).

В свете вышесказанного наш ответ на вопрос, уничтожил ли Ибн Араби суфийскую духовную практику и духовную традицию в исламе в целом, сводится к нижеследующему.

Мы полагаем, что нельзя возлагать на Ибн Араби прямую ответственность за упадок суфийской духовности. В противном случае эту ответственность с ним должны разделять видные представители суфийской мысли Сахл ат-Тустари, Ибн Машиш, ал-Худжвири, ал-Джунайд и др. Но труды последних давно вошли в классическое суфийское письменное наследие, а произведения некоторых из них признаны нормативными руководствами для адептов суфийских братств.

Следует избегать крайних оценок творчества Ибн 'Араби. Мы считаем, что ошибка сторонников точки зрения, согласно которой философский суфизм Ибн 'Араби сыграл чуть ли не исключительную роль в упадке суфийской духовной практики и мистической традиции ислама в целом, состоит в том, что они принимают линию умеренного доктринального суфизма в пользу психологической интерпретации опыта «единения с Богом» как «ортодоксальную» в доктринальном (теоретическом) суфизме, а линию Ибн 'Араби – как «еретическую». Но надо учесть, что даже в среде исламских мистиков так и не была выработана единая точка зрения на наследие Ибн 'Араби – одни с позиций защитников «правoverия» осуждали его взгляды, другие настаивали на легализации его произведений в качестве обязательного «руководства» для всех суфиев без исключения, третьи, признавая гениальность «Величайшего шейха», выступали с требованием запретить чтение его книг неподготовленными читателями [9, с. 17].

Также не следует преувеличивать масштабы влияния учения Ибн 'Араби на практический, или «народный», суфизм. В целом авторитетные представители суфизма периода его институционализации, складывания суфийских братств, как правило, старались максимально использовать ресурсы исламской традиции для успешной деятельности на своём поприще духовного наставничества [20, р. 4]. Скорее всего, именно этим обстоятельством (предпочтение интересов мусульманской общины индивидуалистическим метафизическим изысканиям) объясняется выбор многих крупнейших суфийских мыслителей в пользу практического суфизма, а не концепций Ибн 'Араби.

Начиная с XII в., суфизм стал завоевывать пространство исламского мира. Но его распространение было связано с упрощением и определённой вульгаризацией самой суфийской духовной практики, что привело к возникновению явлений в «народном суфизме», не имеющих основания ни в самом классическом суфизме, ни в исламе (магия, как например, «освящение» воды бумагой с текстами молитв, написанных от руки шейхом, и т. д.), усвоение элементов искусства исламизированных народов Азии и Африки (включение танцев в мистическую практику, использование музыкальных инструментов

в ходе радений и т. д.), торговля благодатью (сбор денег с паломников, посещающих могилы «избранников Бога» (*авлия*)), коммерциализация суфийской духовной практики в современную эпоху (танцы «крутящихся дервишей» для туристов за плату и т. д.). С развитием институциональных форм суфизма следует неуклонное снижение его творческого потенциала. Процесс бюрократизации институтов суфизма постепенно вёл к выхолащиванию духовного опыта исламского мистицизма. Абсолютная власть суфийских шейхов над учениками-муридами свела на нет творческий характер индивидуального поиска пути к мистическому общению с Богом («рутинизация харизмы»). Превращение практического («народного») суфизма на определённых этапах истории в серьёзную социально-политическую силу мусульманского общества одновременно сопровождалось его отходом от суфийской духовной практики.

Позиция известного исламоведа и специалиста по суфизму А.Д. Кныша в вопросе, почему учение Ибн 'Араби не получило массового распространения и мало сказалось на практическом суфизме, сводится к следующему. Он видит причины этого в смелости и радикальном характере основных концепций Ибн 'Араби (Бог «являет» себя в формах материального мира посредством превращения «неизменных сущностей» в актуальные действительные вещи и т. д.), что не могло не шокировать его оппонентов [25, р. 14]. Неудивительно, что многие суфийские шейхи предпочитали не ассоциировать себя с рискованными метафизическими построениями Ибн 'Араби и предпочитали подчёркивать своё занятие исключительно делами благочестия и ведения праведной жизни. Всем этим можно объяснить желание многих суфиев дистанцироваться от метафизических построений и сосредоточиться на этико-практической стороне суфизма [25, р. 80–81].

А.Д. Кныш также отмечает, что сложность текстов Ибн 'Араби с многозначными понятиями является причиной, по которой его труды не привлекли широкого читателя. Его сочинения не были усвоены большинством образованной публики и остались достоянием узкого элитарного круга, а каждому последующему поколению мусульманских интеллектуалов становилось всё труднее понимать его сочинения [25, р. 13–16].

Мы разделяем мнение А.Д. Кныша, что кризис суфизма, изначально опиравшегося на личный опыт мистического познания, начался в XV в. с «рутинизации харизмы», с институционализации суфизма. В ходе постепенной бюрократизации структуры и канонизации методов мистического познания изменился принцип, лежащий в основании суфийской духовной практики, «Пути»: живое, непосредственное отношение между суфийским наставником и учеником было заменено на отношение «основатель братства – мурид (ученик)». Здравствующий шейх братства фактически выступал уже в качестве хранителя и передатчика

метода мистического познания покойного основателя суфийского братства. Авторитет учителя заменяется на авторитет главы братства как наследника мистической благодати (*барака*).

Начиная с начала XX в., действие целого комплекса социально-экономических и политических причин, в том числе продолжающийся процесс модернизации и секуляризации в мусульманских странах, привело к ослаблению роли не только суфизма, но в целом исламской религии в общественных сферах жизни. Кризис суфизма и его духовной практики стал следствием не только политических, социальных и экономических факторов. Были и внутренние причины кризиса мистической традиции ислама (бюрократизация институтов суфизма и т. д.).

Кардинальные социально-политические изменения в исламском мире в кон. XIX – нач. XX вв. (модернизация и секуляризация) ускорили процесс упадка суфизма и утраты им влияния на жизнь мусульман. Несмотря на огромный вклад суфизма в религию и культуру ислама (мораль, искусство, музыка и т. д.), сегодня в мусульманском мире суфизм получает неоднозначные оценки. Суфииев считают ретроgrадами, их шейхов обвиняют в соглашательстве с погрязшими в коррупции и «неверии» властями, а саму суфийскую духовную практику рассматривают как чужеродное «неисламское» явление. В ряде регионов мира (Мали, Северный Кавказ) суфизм оказался втянутым в политические конфликты. В других местах, как например, в Турции, возрождение суфизма происходит в русле общего усиления роли исламской религии в обществе. Но в любом случае преждевременно считать, что многовековая исламская мистическая традиция с её богатой духовной практикой окончательно утратила свою роль в религиозной жизни мусульман. Так же как усиление политического ислама в последние десятилетия является не свидетельством подлинного «религиозного возрождения», а признаком временного ослабления светских идеологий в мусульманском мире, так и утрата суфизмом своего влияния в исламском мире вполне может быть всего лишь недолгим по времени уходом в тень. А это значит, что у суфизма есть шансы и в будущем оказывать заметное влияние на процессы в мусульманских сообществах.

Список литературы

1. Акимушкин О.Ф. Вахдат аш-шухуд // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 49–50.
2. *Ал-Газали. Ихйа' 'улум ад-дин*. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'араби, [Б. г.]. 4020 с.
3. *Ал-Джаноби М.М. Теология и философия ал-Газали*. М.: Марджани, 2010. 240 с.
4. *Ал-Джунайд. Раса'ил ал-Джунайд* // **Abdel-Kader, Ali Hassan. The Life, Personality and Writings of al-Junayd**. Norfolk: Gibb Memorial Trust, 1976. 276 p.
5. *Ибн 'Араби. Ал-Футухат ал-маккийя*. Бейрут: Дар 'ихйа' ат-турас ал-'араби, 1998. 2720 с.

6. *Ибн Таймийя*. Маджму'ат ар-раса'ил ал-кубра'. Бейрут: Дар 'ихья' ат-ту-рас ал-'араби, 1972. 420 с.
7. *Ибн Таймийя*. Ас-Суфиййа ва-л-фукара'. Джидда, [Б. г.]. 32 с.
8. *Кныш А.Д.* Ат-Тасаввуф // Ислам. Энциклопедический словарь. М.: Наука, 1991. С. 225–231.
9. *Кныш А.Д.* Учение Ибн 'Араби в поздней мусульманской традиции // Суфизм в контексте мусульманской культуры. М.: Наука, 1989. С. 6–19.
10. *Корет Э.* Основы метафизики. Киев: Тандем, 1998. 248 с.
11. *Ал-Курди, Мухаммад 'Амин.* Китаб ал-мавахиб ас-сармадиййа. Каир: Матба'ат ас-са'ада, 1912. 335 с.
12. *Ал-Кушайри.* Ар-Рисала ал-кушайриййа. Бейрут: Дар ал-джил, [Б. г.]. 477 с.
13. *Ас-Саррадж, 'Абу Наср.* Китаб ал-лума'. Лейден: Брилль, 1914. 472 с.
14. *Смирнов А.В.* Великий шейх суфизма (опыт парадигмального анализа философии Ибн 'Араби). М.: Наука, Издательская фирма «Восточная литература», 1993. 327 с.
15. *Смирнов А.В.* Суфизм // Новая философская энциклопедия. М.: Мысль, 2010. Т. 3. С. 672–673.
16. *Фролова Е.А.* Проблемы веры и знания в арабской философии. М.: Наука, 1983. 169 с.
17. *Ал-Худжвири.* Кашф ал-махджуб. Бейрут: Дар ан-нахда ал-'арабийя, 1980. 709 с.
18. *Chittick W.C.* The Self-Disclosure of God (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998. 526 p.
19. *Chodkiewicz M.* Seal of the Saints. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabi. Translated from the French by Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy, 2001. 192 p.
20. *Danner V.* The Life and works of Ibn 'Aṭā'illāh (Introduction) // Ibn 'Aṭā'illāh s. Sufi aphorisms (Kitab al-hikam). Translated with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E.J. Brill. 1973. 88 p.
21. *Homerin Th. E.* Ibn Taimīya's al-Ṣūfīyah wa-al-Fuqarā' // Arabica. T. 32, Fasc. 2 (Jul., 1985). P. 219–244.
22. *Ibn 'Arabi.* La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawār al-ihātiyya. Traduit de l'arabe, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton. Texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996. 82 p.
23. *Izutsu, Toshihiko.* Sufism and Taoism: A comparative Study of key philosophical concepts. Berkeley: Univ. California press, 1984. 493 p.
24. *Mackeen, Muhammad A.M.* The Rise of al-Shādhili (d. 656/1258) // Journal of the American Oriental Society. Vol. 91. № 4 (Oct. – Dec., 1971). P. 477–486.
25. *Knysh A.D.* Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam. Albany: State University of New York Press, 1998. 466 p.

RELIGIOUS ANTHROPOLOGY

Ilshat NASYROV

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: ilshatn60@mail.ru

IBN ‘ARABI ON ISLAMIC MYSTICISM

Islamic mysticism (Sufism) is very complex phenomenon. It may be described in many ways. It is a main element of Islamic religion, a spiritual component of the Muslim culture, an ascetical-mystical movement, a spiritual discipline, a one of the main school of medieval Islamic philosophy, a mystical world view, a social and political organization, a form of self-expression and behavior, etc. The teaching of mystical cognition is a principal postulate of Sufi ideology that combines all tendencies within Sufism. In this respect, Sufism is Islamic mysticism, which leads to direct cognition of God beyond thought and image through purification of self and discipline.

Three phases or stages of Sufism can be distinguished. The earliest form of Sufism was wide ascetic movement (in the 8th and 9th centuries). Other significant developments soon followed, including self-control, mystical insights and annihilation of the self (in the 9th and 10th centuries). During this period, two trends (“drunken” and “sober”) of doctrinal Sufism emerged. The next phase in Sufi history was development of fraternal Sufi orders (11th century) and formation of philosophical Sufism embodied in Ibn ‘Arabi’s teaching of “waḥdat al-wujūd” (Unity of Being) (13th century).

The life-giving impulse of Sufism began to weaken from the 15th century. Since the middle of the 19th century Sufism has ceased to have a serious impact on the Muslim community. Sufism today is in deep crisis. So, the question arise: why did Sufism fall into decline?

The problem of understanding the real cause of Sufism’s decline has become the most important one for historians of Islamic mysticism, and it has not yet found a satisfactory solution. There is a stereotype that the reason for the decline of Islamic Mysticism (Sufism) was famous medieval Islamic thinker Ibn ‘Arabi (1165–1240).

Ibn 'Arabi was one of the prominent and the most controversial Islamic thinker. It is generally accepted that speculative teachings of Ibn 'Arabi and his followers have led to the erosion of true Sufism.

The author examines conceptual framework and essence of key principles of Ibn 'Arabi's doctrine and shows that there is no link between his intellectual activity and the decline of Sufism. The article focuses an attention on exposition of Ibn 'Arabi's doctrines in the context of the paradigm of medieval Muslim philosophical thought.

An approach, which the author proposes here, is to assert that early phase of Sufism (or asceticism) and doctrinal Sufism ("drunken" and "sober") share a common set of a problems which all generations of Sufis had to solve in order to achieve their main goal which is comprehension of Truth (God). The early phase of Sufism, or asceticism, had already been realized not only as renunciation of temporal, but also as mode of mystical knowledge. As a result of the Islamic ascetics' activity the prerequisites of the Sufi teaching of "*tariqa*" (Way) with the aim seeking "*haqiqa*" (absolute truth) emerged.

The driving force of Islamic Mysticism's development were attempts to solve the problem of relationship between sensible and intelligible or between unity and multiplicity (relation between God and the world) and the possibility of mystical knowledge. The prominent Sufi thinkers like 'Abu Sa'id al-Kharraz, Sahl al-Tustari, 'Abu Yazid al-Bistami, al-Junayd and others played a significant role in the formation of two trends ("drunken" and "sober") of the doctrinal Sufism. The adherents of both trends supposed that the ultimate aim can be achieved through the annihilation of the self (*fanā'*) and dissolution in the divine reality. Al-Ghazali (d. 1111), the prominent Muslim theologian and mystic, also considered that mystical union with God or "the pure oneness [of God]" (*tawhīd*) is the vision of only God through annihilation of the self.

Nevertheless, by 12–13 centuries Islamic mystics understood that their practices cannot help them in the realization of divine knowledge, neither ascetical discipline nor dissolution in the divine reality. During the evolution of Islamic mystical tradition, the philosophical Sufism emerged. It was most completely realized in Ibn 'Arabi' doctrine of the Oneness or Unity of Being (*waḥdat al-wujūd*). His philosophical innovation consists in the radical reconsideration of the view on knowledge and its subject. Other schools of medieval Islamic philosophy relied on the ontological idea that conceives the relationship between God and world as dualistic. On the contrary, the ontological ground of philosophical Sufism knowledge consists in understanding of two ontological levels of being as different aspects of one reality, not different realities. Ibn 'Arabi considers the mystical knowledge as self-knowledge of God. Man is a place of self-knowledge of God in the course of His eternal self-disclosure.

Thereafter Islamic mystical tradition lost its continuity. Sufism developed into two main forms: the "practical", or the moderate and the philosophical. The adherents of the "practical" Sufism insist that

mystical experience is realized by Sufi discipline (asceticism, poverty, meditation, etc.) while their opponents consider it useless. The supporters of philosophical Sufism argued that direct access to the divine reality is guaranteed by the ontological being of man.

There is no evidence to support the claim that the erosion of Sufism is due to metaphysical teachings of Ibn 'Arabi and his pupils. The decline of Sufism can be explained by political, economic, social and other causes. Several factors directly and indirectly contributed to the Islamic mystical tradition crisis: bureaucratization of Sufism, modernization and secularization in the Islamic East, etc.

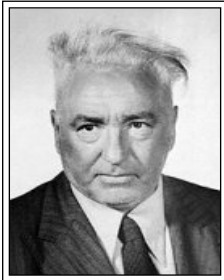
Keywords: Islamic Mysticism, Philosophy, al-Gazali, a spiritual discipline, Ibn 'Arabi, mystical knowledge

References

1. Akimushkin O.F. Waḥdat al-wujūd [Unity of Witness], *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1991, pp. 49–50. (In Russian)
2. Al-Ghazālī. *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* [The Revival of Religious Sciences]. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabī, Without date, 4020 pp. (In Arabic)
3. Al-Hujwiri. *Kashf al-maḥjūb* [The Revelation of the Veiled]. Beirut: Dār al-nahda al-'arabiyya, 1980, 709 pp. (In Arabic)
4. Al-Janabi, M.M. *Teologiya i filosofiya al-Ghazālī* [The Theology and Philosophy of al-Ghazālī]. Moscow: Mardzhani Publ., 2010. 240 pp. (In Russian)
5. Al-Junayd. "Rasā'il al-Junayd" [Writings of al-Junayd], in: Abdel-Kader, Ali Hassan. *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*. Norfolk: Gibb Memorial Trust, 1976. 276 pp. (In Arabic)
6. Al-Kurdi, Muhammad 'Amin. *Kitāb al-mawāhib al-sarmadiyya* [The Book of eternal gifts.]. Cairo: Maṭba'at al-sāda, 1912, 335 pp. (In Arabic)
7. Al-Qushayri. *Al-Risala al-qushayriyya* [Al-Qushayri's Epistle on Sufism]. Beirut: Dār al-jil, Without date. 477 pp. (In Arabic)
8. Al-Sarrāj, 'Abu Naṣr. *Kitāb al-luma'* [Book of light flashes]. Leiden: E.J. Brill, 1914. 472 pp. (In Arabic)
9. Chittick W.C. *The Self-Disclosure of God* (Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology). Albany: State University of New York Press, 1998. 526 pp.
10. Chodkiewicz M. *Seal of the Saints. Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī*, trans. by Liadain Sherrard. Lahore: Suhail Academy Publ., 2001. 192 pp.
11. Coreth E. *Osnovy metafiziki* [Metaphysics]. Kiev: Tandem Publ., 1998. 248 pp. (In Russian)
12. Danner V. "The Life and works of Ibn 'Aṭā'illāh (Introduction)", in: Ibn Ata Allah s. *Sufi aphorisms* (Kitab al-hikam), trans. with an introduction and notes by Victor Danner. Leiden. E.J. Brill. 1973. 88 p.
13. Frolova E.A. *Problemy very i znaniya v arabskoj filosofii* [The Problem of Belief and Knowledge in Arabic Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1983, 169 pp. (In Russian)

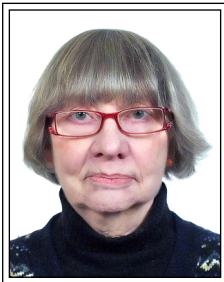
14. Homerin Th.E. "Ibn Taimiyya's al-Şūfiyyah wa-al-Fuqarā'", *Arabica*, Vol. 32, Fasc. 2 (Jul., 1985), pp. 219–244.
15. Ibn 'Arabi. *Al-Futuhāt al-Makkiyya* [The Meccan revelations]. Beirut: Dār 'ihyā' al-turāth al-'arabī, 1998. 2720 pp. (In Arabic)
16. Ibn 'Arabī. *La production des cercles. Kitāb inshā' ad-dawār al-ihātiyya* [The Book of the Description of the Encompassing Circles], traduit, présenté et annoté par Paul Fenton & Maurice Gloton, texte arabe établi par H.S. Nyberg. Paris: Éditions de l'Éclat, 1996, pp. 82. (In Arabic)
17. Ibn Taymiyya. *Al-Majmū'at al-Rasā'il al-kubrā* [A Great Compilation of writings]. Beirut: Dār al-turāth al-'arabī, 1972. 420 p. (In Arabic)
18. Ibn Taymiyya. *Al-Şufiyah wa-l-fuqarā* [The Sūfis and The Poor]. Jeddah, Without date, 32 pp. (In Arabic)
19. Knysh A.D. "At-tasavvuf" [Sufism], *Islam: Entsiklopedicheskii slovar'* [Islam: Encyclopaedic Lexicon]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1991, pp. 225–231. (In Russian)
20. Knysh A.D. "Uchenie Ibn 'Arabi v pozdnej musul'manskoj tradicii" [Ibn 'Arabi's Teaching and the Later Islamic Tradition], in: *Sufizm v kontekste musul'manskoj kul'tury* [Sufism in the Context of Muslim Culture], ed. by N. Prygarina. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1989, pp. 6–19. (In Russian)
21. Knysh A.D. *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The making of a polemical image in medieval Islam*. Albany: State University of New York Press Publ., 1998. 466 pp.
22. Mackeen, Muhammad A.M. "The Rise of al-Shādhilī (d. 656/1258)", *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 91, No. 4 (Oct. – Dec., 1971), pp. 477–486.
23. Smirnov A.V. "Sufizm" [Sufism], *Novaja filosofskaja jenciklopedija* [New Encyclopedia of Philosophy], vol. 3, ed. by V. Stepin. Moscow: Mysl' Publ., 2010, pp. 672–673. (In Russian)
24. Smirnov A.V. *Velikij shejh sufizma (opyt paradigmalnogo analiza filosofii Ibn Arabi)* [The Great Shaykh of Sufism. A Sample of Paradigmatic Analysis of Ibn 'Arabi's Philosophy]. Moscow: Vostochnaya literature Publ., 1993. 327 pp. (In Russian)

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Вильгельм РАЙХ (1897–1957)

австрийский и американский психолог, один из основоположников европейской школы психоанализа



Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА
(перевод)

научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: yartseva@tochka.ru

ЛОВУШКА, В КОТОРОЙ ОКАЗАЛСЯ ЧЕЛОВЕК

Издательство «Канон+» готовит к выпуску сочинение видного австрийского психолога и психиатра, одного из лидеров классического психоанализа Вильгельма Райха (1897–1957). Мы публикуем материал, в котором тема изложена живым, эмоционально насыщенным языком. Основная идея Райха состоит в том, что современная культура репрессирует телесные радости. Поэтому он выступает как сторонник гедонизма, прежде всего связанного с полной любовных переживаний. По мнению этого исследователя, человек издавна попал в ловушку, которая наложила табу на сексуальность. Эта ловушка крепко закабалела людей. От неё нужно избавиться, чтобы получить радость от жизни и обрести глубочайшие переживания любви.

Человек, по мнению В. Райха, утратил свободу. А ведь он рождается свободным. Каким же образом человек обрёл оковы? Человек проходит по жизни рабом. Нет сомнения в том, что какие-то общественные силы заинтересованы в его несвободе и мешают получить верный ответ на вопрос, где источник рабства. В канонических традициях философии жизни Райх выступает от имени Жизни и критикует тех, кто исповедует уклонение от неё. Такое противодействие жизни, её богатейшим проявлениям Райх называет эмоциональной чумой человечества.

Райх перечисляет примеры того, что в существовании человечества служит Злу. Он критикует войны, убийства, агрессию. Автор отмечает, что человечество разработало множество философских систем, чтобы овладеть природой. Но природа, такая, какая она на самом деле, функциональная, а не механистическая, выскользывает у него меж пальцев. Даже после трёх тысячелетий не получила ясности человеческая природа. Наука так и не сумела открыть абсолютные истины. Конечно, такая задача и непосильна для науки. Она находится в вечном познании. И современный космос уже не трактуется так, как это представляется В. Райху. Механическая трактовка космических процессов ушла в прошлое. Но критический пафос Райха неутомим. Он полагает, что разум и плоть, функционируя в одном и том же организме, всё ещё разделены в человеческом понимании. Совершенно точная физика не так уж точна, как и святые не так уж святые. Механико-рационалистическая точка зрения полностью провалилась. Что-то, по мнению Райха, мешает познанию человека. С этой точки зрения психоаналитик критикует выдающихся европейских мыслителей. Но он полагает, что их философские изыскания не затронули человечества.

На что же уповает Райх? На разработанный им телесно-ориентированный психоанализ. Таков выход в бесконечные открытые просторы. Философские взгляды В. Райха наивны и утопичны. Но он является одним из основателей классического психоанализа. В этом смысле наиболее интересны конкретные размышления Райха о психосексуальных проблемах. Живая жизнь, по его словам, функционирует вокруг нас, в нас самих, в наших чувствах, перед самым нашим носом, ясно видимая в каждом животном, дереве или цветке. Мы ощущаем её в своём теле, в своей крови. Но при этом для пойманных в ловушку она остаётся величайшей, недоступнейшей из всех загадок.

Так Райх подступает к проблеме структуры человеческих характеров. Райхианская характерология действительно является значительным достижением психоанализа. Поэтому значительны его размышления о глубинной сущности характера человека.

В. Райх стремится выделить основные, типичные черты столкновения между врождённым, в высшей степени эмоциональным самовыражением детей и теми качествами механизированной, «бронированной» человеческой структуры, которые, в общем и в частности, противостоят им и борются с ними. Без учёта бесчисленных вариаций человеческого поведения анализ характера до сих пор был успешным в выделении основных образцов и закономерных следствий человеческих реакций. Он производится весьма обширно с учётом неврозов и

психозов. Так, Райх характеризует типичную динамику эмоциональной чумы. Специфические описания индивидуальных реакций чумы должны быть подробными, чтобы вооружить преподавателя и врача необходимыми знаниями.

Ключевые слова: невроз, человек, психоанализ, эмоциональная чума, Жизнь, характер, человеческая природа, свобода, ловушка, чувства

«**Ч**еловек рождается свободным, но повсюду он в оковах. Иной мнит себя повелителем других, что не мешает ему быть рабом в большей ещё мере, чем они. Как совершилась эта перемена? Не знаю. Что может придать ей законность? Полагаю, что этот вопрос я смогу разрешить» [2, с. 198].

Жан-Жак Руссо задал этот вопрос в самом начале своего трактата «Об общественном договоре» около двухсот лет назад. Пока ответ на этот вопрос не найден, от создания новых общественных договоров мало пользы. В течение многих лет в человеческом обществе действует нечто, что делает бессильной любую попытку разрешить эту великую загадку, хорошо известную всем лидерам человечества в последние несколько тысячелетий: человек рождается свободным, но проходит по жизни рабом. До сих пор никакого ответа не найдено. Очевидно, в человеческом обществе есть нечто, препятствующее тому, чтобы задать верный вопрос и получить верный ответ. Вся философия человечества опровергается кошмаром напрасных поисков. Это хорошо скрытое «нечто» действует, не позволяя поставить вопрос верно. Следовательно, это нечто постоянно и успешно отвлекает внимание от трудно находимых подходов к тому, на что это внимание должно быть направлено. Способ, которым это хорошо скрытое нечто отвлекает внимание от самой главной загадки, это уклонение от живой Жизни. Это скрытое нечто – ЭМОЦИОНАЛЬНАЯ ЧУМА ЧЕЛОВЕКА.

От верной формулировки загадки будет зависеть внимание, направленное надлежащим образом, а это, в свою очередь, даст возможность обнаружить верный ответ относительно того, как получается, что человек всегда рождается свободным и всё же оказывается рабом. Разумеется, общественный договор, честно предназначенный для того, чтобы поддерживать жизнь в человеческом обществе, это важнейшая задача. Но до сих пор ни один общественный договор не решил проблемы страданий человека. Общественный договор в лучшем случае не больше, чем паллиатив, поддерживающий жизнь, и потому он не может устранить страдания человека.

Вот слагаемые великой загадки:

- Люди рождаются равными, но вырастают неравными.
- Человеком созданы великие учения, но каждое самое простое учение служит его угнетению.

– Человек – это «сын Божий», созданный по Его подобию; но человек грешен, он – жертва дьявола. Как могут существовать Дьявол и Грех, если только Бог – творец всего сущего?

– Человечество не смогло ответить на вопрос, как может существовать Зло, если совершенный Бог создал человека и мир и правит ими.

– Человечество не смогло создать нравственную жизнь, которая соответствовала бы её творцу.

– Человечество несёт урон от войн и убийств всяческого рода с начала письменной истории. Ни одна попытка справиться с этой чумой никогда не увенчивалась успехом.

– Человечество создало множество религий. И каждая на свой лад подавляет человека и несёт ему страдания.

– Человечество разработало множество философских систем, чтобы овладеть природой. Но природа, такая, какая она на самом деле, функциональная, а не механистическая, выскальзывает у него меж пальцев.

– Человечество стремится к любой надежде и знанию. Но после трёх тысячелетий поисков и тревог, разочарований, расправ с инакомыслящими, погони за мнимыми ошибками добилось немногим большего, чем некоторое количество удобств для небольшой части человечества, чем автомобили и аэропланы, холодильники и радио.

После тысячелетий попыток разрешить загадку природы человека человечество оказывается точно с тем же, с чем начало свой путь: с признанием собственного полного невежества. Мать всё так же беспомощна перед кошмарами, которые ночью мучают её ребёнка, да и врач всё так же беспомощен перед таким простым явлением, как насморк.

Общепризнано, что наука не открывает абсолютной истины. Механистическая вселенная Ньютона не соответствует подлинной вселенной, не механистической, а функциональной. «Правильные» круги Коперниковой картины мира ошибочны. Эллиптических орбит планет Кеплера не существует. Математика оказывается не тем, чем она, по утверждениям, должна быть. Космос не пуст, хотя никто никогда не видел атомов или зародышей амёб. Неправда, что химия может разрешить проблему живой материи, да и надежда на гормоны тоже не оправдалась. Подавленное подсознание, которое казалось последним словом в психологии, превратилось в артефакт недолгого периода цивилизации механико-мистического типа. Разум и плоть, функционируя в одном и том же организме, всё ещё разделены в человеческом понимании. Совершенно точная физика не так уж точна, как и святые не так уж святы. Проблем не разрешит ни открытие новых звёзд и комет или галактик, ни новые математические формулы. Философские рассуждения о значении Жизни бесполезны до тех пор, пока человек не знает, что такое Жизнь. И поскольку «Бог» есть Жизнь, что является очевидным, непосредственным знанием всех людей, польза от поисков Бога или от служения ему невелика, если человек не знает, чему служит.

Получается, что всё указывает на один факт: существует нечто, в основе и сути своей неправильное, во всей системе методики самопознания человека.

Механико-рационалистическая точка зрения полностью провалилась.

Локк, Юм, Кант, Гегель, Маркс, Спенсер, Шпенглер, Фрейд и все остальные действительно были великими мыслителями, но каким-то образом мир всё же так и остался пустым, а все эти философские изыскания не затронули человечества. Скромность здесь тоже ни к чему не приводит. Это зачастую не более, чем уловка, чтобы скрыть свою попытку избежать основных проблем. Аристотель, царивший в философии в течение веков, оказался неправ, и мало к чему привела мудрость Платона и Сократа. Эпикур не добился успеха, как не добился и ни один святой.

После пагубного опыта последней мощной попытки человечества, предпринятой в России, попытки овладеть своей судьбой, велико искушение принять католическую точку зрения. Разрушительный результат таких попыток оказывается слишком радикальным. Куда бы мы ни обратились, мы видим, как человек ходит по кругу, словно в ловушке, и напрасно и отчаянно ищет выхода.

Найти выход из ловушки ВОЗМОЖНО. Однако чтобы вырваться из тюрьмы, сначала следует признать, *что ты в тюрьме. Ловушка – это эмоциональная структура человека, его структура характера.* В разработке философских систем относительно природы ловушки мало пользы, если на самом деле единственное, что нужно сделать, чтобы выбраться из ловушки, это узнать, какова она, и обнаружить выход. Всё остальное совершенно бесполезно: распевать гимны о страданиях пребывания в ловушке, наподобие рабов-негров; или слагать поэмы о прелести свободы за пределами ловушки, о которых мечтаешь, сидя внутри ловушки; или обещать жизнь за пределами ловушки после смерти, как обещает католицизм своим приверженцам, или утверждать *«semperignorabimus»*¹, как поступают отошедшие от дел философы; или строить философскую систему вокруг отчаяния, которым проникнута жизнь в ловушке, как Шопенгауэр, или мечтать о сверхчеловеке, который разительно отличался бы от человека в ловушке, как это делал Ницше, пока, оказавшись в сумасшедшем доме, не написал наконец полную правду о себе, но слишком поздно...

Первое, что нужно сделать, это обнаружить выход из ловушки.

Природа ловушки не представляет интереса, кроме как в единственном пункте: **ГДЕ ВЫХОД ИЗ ЛОВУШКИ?**

Можно украшать ловушку, чтобы жизнь в ней стала удобнее. Этим занимались все: Микеланджело, Шекспиры и Гёте. Можно делать паллиативные открытия, чтобы обеспечить долгую жизнь в ловушке. Этим занимались Мейеры, Пастеры и Флеминги. Можно достичь большого искусства в лечении переломанных при падении в ловушку костей.

¹ «Мы этого никогда не узнаем» (лат.).

Основной пункт остаётся всё тем же: найти выход из ловушки.
ГДЕ ВЫХОД В БЕСКОНЕЧНЫЕ ОТКРЫТЫЕ ПРОСТОРЫ?

Выход остаётся не найденным. В этом величайшая загадка. Самое смешное и в то же время трагичное – это то, что:

ВЫХОД ЯСНО ВИДЕН ВСЕМ, ПОПАВШИМ В ЛОВУШКУ. НО, КАЖЕТСЯ, НИКТО НЕ ЗАМЕЧАЕТ ЕГО. ВСЕ ЗНАЮТ, ГДЕ ВЫХОД. НО НИКТО НЕ СОВЕРШАЕТ И ДВИЖЕНИЯ ПО НАПРАВЛЕНИЮ К НЕМУ. БОЛЕЕ ТОГО: ЕСЛИ КТО-ТО ДВИЖЕТСЯ К ВЫХОДУ ИЛИ КТО-ТО УКАЗЫВАЕТ НА НЕГО, ИХ ТОТЧАС ЖЕ ПРОВОЗГЛАШАЮТ БЕЗУМНЫМИ, ИЛИ ПРЕСТУПНИКАМИ, ИЛИ ГРЕШНИКАМИ, КОТОРЫМ УГОТОВАН АД.

Оказывается, дело не в ловушке и даже не в том, чтобы найти выход из неё. Дело В ТЕХ, КТО НАХОДИТСЯ В ЛОВУШКЕ. Это, если смотреть, находясь за пределами ловушки, кажется простому уму непостижимым. Даже в какой-то степени безумным. *Почему они не видят ясно видимого выхода и не движутся к нему?* Оказавшись поблизости от выхода, они начинают стенать и бегут от него прочь. Как только кто-то попытается выйти, его убивают. Очень немногим удаётся выскользнуть из ловушки под покровом ночи, пока все спят.

Именно в этой ситуации оказывается сам Иисус Христос. А все остальные, когда убивают Христа, ведут себя как жертвы ловушки.

Живая Жизнь функционирует вокруг нас, в нас самих, в наших чувствах, перед самым нашим носом, ясно видимая в каждом животном, дереве или цветке. Мы ощущаем её в своём теле, в своей крови. Но при этом для пойманных в ловушку она остаётся величайшей, недоступнейшей из всех загадок.

Однако Жизнь не загадка. Загадка в том, как она могла оставаться неразрешённой такой долгий срок. Великая проблема биогенеза и биоэнергетики легко доступна непосредственному наблюдению. Великая проблема Жизни и происхождения жизни носит *психиатрический* характер; это проблема структуры характера человека, который так долго успешно избегал её разрешения. Раковая опасность не так страшна, как казалось. Проблема в структуре характера врачей-онкологов, которые так мастерски запутали её.

Проблема человека в ЭЛЕМЕНТАРНОМ ИЗБЕГАНИИ СУЩНОСТИ. Уклонение и избегание – часть глубинной структуры человека. Бегство от выхода из ловушки – результат этой структуры человека. Человек боится выхода из ловушки и ненавидит его. Он оказывает жестокое сопротивление любой попытке найти выход. В этом великая загадка.

Всё это звучит, очевидно, безумно для живущего внутри ловушки. Всё это означало бы смерть для произносящего столь безумные речи, если бы он был в ловушке вместе с ними или если бы он был членом академии наук, которая тратит массу времени и денег на подробное изучение стен ловушки. Или если бы он был служащим индустриаль-

ного концерна, который делает всё возможное для того, чтобы жизнь в ловушке стала как можно удобнее. Это означало бы смерть в той или иной форме: или в результате остракизма, или в тюремном заключении за нарушение какого-либо закона, или, при соответствующих обстоятельствах, на электрическом стуле. Преступники – это люди, которые находят выход из ловушки и кидаются к нему, применяя насилие против своих собратьев по ловушке. Сумасшедшие, которые гниют в больницах и которых, словно ведьм в средние века, пытаются электрошоком, тоже пойманы в ловушку, видят выход, но не могут победить общий страх перед приближением к нему.

За пределами ловушки, совсем рядом, существует живая Жизнь – во всём, что видит глаз, слышит ухо и обоняет нос. Для жертв внутри ловушки это вечные страдания, муки, подобные танталовым. Видеть Жизнь, чувствовать, обонять, вечно жаждать её и никогда, никогда не суметь покинуть ловушку. Выйти из ловушки просто становится невозможно. Это может случиться только в мечтах, в стихах, в великой музыке и живописи, но сам ты выбраться из ловушки не можешь. Ключи от выхода намертво спрятаны в твоей собственной «бронь» характера и в механической застылости тела и души.

Это великая трагедия. И Христос знал о ней.

Если слишком долго живёшь в тёмном подвале, то начинаешь ненавидеть солнечный свет. Может даже случиться, что глаза перестанут выносить его. Это порождает ненависть к солнечному свету. Живущие в ловушке, чтобы приспособить своих потомков к жизни в ней, развивают разнообразные методики поддержания жизни на существующем низком уровне. В ловушке недостаточно места для свободы мысли или действия. Любое движение ограничено. За долгое время это привело к уродованию самих органов живой Жизни. У созданий в ловушке исчез смысл полной Жизни.

Однако осталась глубокая жажда счастья и воспоминания о давней, до попадания в ловушку, счастливой Жизни. Но жаждой и воспоминаниями нельзя жить в реальности. Поэтому из этой напряжённости вырастает *ненависть к Жизни*.

...Эта основная характеристика *убийства Жизни человеческим существом «в бронь»* маскируется множеством способов и форм. Суперструктура социального существования человека так же, как экономика, война, иррациональные политические движения и социальные организации, служащие притеснению Жизни, затемняют основную трагедию, которая окружает человеческое существо, потоком того, что можно назвать рационализацией, тщательно скрывая уклонение от истинной проблемы, основываясь вдобавок на совершенно логической и последовательной рациональности, которая имеет силу только внутри границ закона против преступления, государства против народа, нравственности против секса, цивилизации против природы, полиции против

преступников и так далее по всей линии человеческих страданий. До тех пор, пока человек не выберется из этой бойни и не сделается недосягаемым для шумихи, нет возможности преодолеть эту трясину. Мы спешим уверить читателя, что не считаем эту шумиху и пустые занятия просто иррациональной, бесцельной и бессмысленной деятельностью. Это основная черта трагедии – что эта бессмыслица имеет силу, она значима и необходима, хотя лишь в своём собственном царстве и при определённых заданных условиях человеческого поведения. Но здесь, на крепком скальном основании, покоится пагубная иррациональность. И даже молчание, которым окружены функция оргазма, функция жизни, убийство Христа и тому подобные основные проблемы человеческого существования в течение тысячелетий, имеет здравый смысл для скрупулёзного исследователя человеческого поведения.

Если человеческая раса обретёт знание о функциях Жизни, о функциях оргазма или о тайне убийства Христа сразу и целиком, она столкнётся с самым худшим. Это достаточно разумная причина для того, чтобы человеческая раса отказывалась познать глубины и истинные движущие силы своих постоянных несчастий. Такой внезапный прорыв знаний вывел бы из строя и разрушил всё то, что ещё каким-то образом позволяет человеческому обществу существовать, несмотря на войны, голод, эмоциональные массовые убийства, страдания детей и т. д.

Было бы безумием начинать огромные проекты, подобные «Детям Будущего» или «Гражданам Мира», не понимая того, как получается, что все эти страдания длятся тысячелетиями, оставаясь неузнанными, неизменными, не ослабевая ни на йоту; что ни одна из блестящих попыток прояснить и уменьшить это не увенчалась успехом; что любой шаг к осуществлению этой великой мечты лишь приводил к усилению и углублению страданий; что ни одно религиозное вероисповедание не преуспело в осуществлении своих целей, несмотря на самые лучшие намерения; что любое великое деяние оборачивалось угрозой для человечества (например, социализм и братство, превратившиеся в стагнацию и самого худшего сорта подавление людей). Коротко говоря, продумывать такие серьёзные проекты, не взглянув сначала вокруг и не зная, что в течение веков убивает человечество, было бы преступлением. Это могло бы лишь добавить человеку страданий. В настоящее время доскональное исследование убийства Христа намного важнее, чем самые прекрасные дети, которых мы могли бы вырастить. Любая надежда пробиться когда-либо через трясину страданий при обучении была бы потеряна навсегда, безвозвратно, если вот эта новая, вселяющая надежду попытка вырастить детей по-новому была бы провалена и превратилась бы в свою полную противоположность, как случалось со всеми прежними вселявшими надежду задачами, которые когда-либо ставили перед собою люди. Пусть здесь не будет ошибки: *изменение структуры человеческого характера путём коренной перемены в общем понимании*

и в практике воспитания детей связаны с самой Жизнью. Глубочайшие эмоции человеческого существа могут когда-нибудь обогнать любые другие функции существования по масштабу, глубине и значимости. Если бы эта решающая попытка провалилась, последовавшие от этого страдания были бы глубже. Нет ничего более разрушительного, чем жизнь, раздражённая обманутой надеждой. Не будем забывать об этом.

Очевидно, что мы не сможем разработать эту проблему совершенным, академическим, подробным образом. Мы сможем лишь внимательно рассмотреть территорию, чтобы понять, где таятся сокровища, которые можно использовать в будущем, где в лесах бродят дикие звери, где кроются западни, в которых пришелец может погибнуть, и понять, как всё это существует и действует. Мы не хотим потерпеть неудачу из-за своего нетерпения, из-за повседневной рутины или даже из-за интересов, которые не имеют ничего общего с проблемой образования. На встрече преподавателей-оргономистов, состоявшейся несколько лет назад, было сказано, что образование – это проблема нескольких следующих столетий. Скорее, первые несколько поколений Детей Будущего не смогут противостоять разнообразному влиянию эмоциональной чумы. Они непременно будут уступать там и тут, мы не знаем точно, каким образом. Но есть надежда, что понемногу общее осознание Жизни будет развиваться в этих детях нового типа, будет распространяться во всём человеческом сообществе. Преподаватель, который превращает образование в выгодный бизнес, не будет заинтересован в образовании, если он поймёт, что именно так всё и произойдёт. Давайте опасаться преподавателя такого типа.

Преподаватель будущего будет систематически (но не автоматически) делать то, что делает сегодня каждый хороший, настоящий преподаватель: он будет чувствовать черты живой Жизни в ребёнке, будет осознавать его специфические качества и способствовать их наиболее полному развитию. Пока социальное направление остаётся таким, каково оно в преобладающей мере сегодня, т. е. обращённым против этих врождённых качеств живого эмоционального выражения, перед настоящим преподавателем будет стоять двойная задача: он должен будет понимать естественное эмоциональное выражение, различное у каждого ребёнка, и должен будет научиться справляться с ближайшим и отдалённым окружением, если оно выступает против этих живых качеств. Только в каком-то отдалённом будущем, когда такое осознанное воспитание детей сможет смягчить суровое противоречие культуры и природы, когда биоэнергетическая и социальная жизнь человека будут не противостоять, а поддерживать, дополнять и усиливать одна другую – только тогда эта проблема перестанет быть опасной. Мы должны быть готовы к тому, что этот процесс окажется медленным, болезненным, что он потребует большого самопожертвования. Многие падут жертвами эмоциональной чумы.

Наша следующая задача – выделить основные, типичные черты столкновения между врождённым, в высшей степени эмоциональным самовыражением детей и теми качествами механизированной, «бронированной» человеческой структуры, которые, в общем и в частности, противостоят им и борются с ними.

Без учёта бесчисленных вариаций человеческого поведения анализ характера до сих пор был успешным в выделении основных образцов и закономерных следствий человеческих реакций. Он производится весьма обширно с учётом невротиков и психозов. Мы не станем пытаться делать то же самое, учитывая типичную динамику эмоциональной чумы. Специфические описания индивидуальных реакций чумы должны выполняться довольно подробно, чтобы вооружить преподавателя и врача необходимыми знаниями.

В христианском мире и в культурах, на которые прямо или косвенно воздействует христианство, явно обозначено противоречие между «грешным человеком» и его «Богом». Человек рождён «по образу Божию». Его воодушевляют стать «богоподобным». Но он «грешен». Как случилось, что «грех» пришёл в этот мир, если мир создан Богом? В реальном поведении человек бывает и богоподобным, и грешным. «Богоподобным» он был сначала, затем в его существование вторгся «грех». Конфликт между божественным идеалом и грешной реальностью вызван катастрофой, которая превратила божественное в дьявольское. Это справедливо как для социальной истории человека, так и для развития каждого ребёнка с тех пор, как механико-мистическая цивилизация стала разрушать «богоподобные» качества человека. Человек происходит из рая и продолжает стремиться к раю. Человек так или иначе возник из Вселенной и жаждет вернуться в неё. Такова реальность, если мы научились читать язык эмоционального выражения человека. Человек в основе своей добр, но в то же время груб и жесток. Изменения от доброго к «жестокому» происходят в каждом ребёнке. Следовательно, Бог ВНУТРИ ЧЕЛОВЕКА, его не следует искать только вне. Царство Небесное – это Царство внутренней красоты и добра, а не мистическое «за гробом», с ангелами и чертями, в которое грубое животное в человеке превратило свой утерянный рай.

Жестокий преследователь и убийца Христа Савл из Тарса ясно, хотя и тщетно различал «ТЕЛО», богоподобное и хорошее, и «ПЛОТЬ», одержимую дьяволом и плохую, заслуживающую сжигания на костре тысячу лет спустя, когда он превратился в Павла, создателя церкви. В этом раннехристианском различии между «телом» и «плотью» предвосхищено наше оргономическое различие «первичных», естественных, врождённых, побуждений («Бог») и «вторичных», извращённых, грешных, побуждений («Дьявол», «Грех»). Следовательно, человечество всегда в какой-то мере осознавало как своё основное биологическое состояние, свой естественный дар, так и своё биологическое вырождение. В хри-

стианской идеологии резко выражено трагическое противопоставление «БОГА» (одухотворённого тела) и «ДЬЯВОЛА» (тела, выродившегося в плоть). В реальном человеке «богоданный» генитальный контакт превратился в порнографическое спаривание мужчины и женщины.

У человека, «одетого в броню», стремление к генитальному контакту с другим живым существом может быть столь же сильным, как и у человека, который подобной брони лишён. В большинстве случаев оно оказывается даже сильнее, поскольку закованный в броню организм не способен достичь полного удовлетворения. Если Жизнь просто любит, то жизнь, стеснённая «броней», – «трахается». Жизнь с большой буквы полностью свободна в своих любовных проявлениях, ибо позволяет им, как и всем остальным своим функциям, постепенно развиваться от самого момента зарождения до сияющих вершин, ознаменованных восторгом и радостью свершения; при этом совершенно безразлично, будет ли это развитие дерева от крошечного ростка до той стадии, на которой оно начнёт цвести и плодоносить, или же создание и совершенствование философской системы, способной привести к освобождению человечества. Точно так же и любовь истинной Жизни постепенно развивается от первого откровенного взгляда до трепетных объятий, когда партнёры полностью растворяются друг в друге. Важно также, что Жизнь несколько не спешит завершить дело подобным объятием. Она никогда не торопится, за исключением тех отдельных случаев, когда длительные периоды полного воздержания делают разрядку накопленной жизненной энергии насущно необходимой. Напротив, «бронированный» человек, запертый в темнице собственного закостенелого организма, изо всех сил стремится к соитию. Его ужасный язык достаточно наглядно передаёт тот спектр эмоций, которые он надеется ощутить, «взяв» её силой или соблазнив. Почти невозможно представить себе, чтобы мужчина мог хотя бы сколько-нибудь времени находиться в одной комнате с женщиной и не сделать ни одной «попытки», чтобы «поймать» её; точно так же и женщина не может находиться один на один с мужчиной, не боясь агрессии с его стороны. Подобное положение дел вызвало к жизни такое унижительное для человеческого достоинства явление, как компаньонство. Следует, однако, отметить, что в наши дни оно постепенно исчезает, поскольку естественная генитальность всё больше и больше проникает в сознание людей.

Что касается Жизни, то она вполне способна находиться в одной постели с потенциальным половым партнёром и при этом даже не задумываться о соитии, если к этому не ведёт естественный ход событий. Жизнь никогда не начинается с конца, со свершения – она до него дорастает. И, как и во всех остальных областях её функционирования, это делается от любви и ради любви. Жизнь никогда не пишет книг просто ради того, чтобы «быть, как все»; она никогда не делает своей работы только для того, чтобы отчёт о ней попал в утренние газеты – она пишет не «для

людей», а о фактах и процессах. И если Жизнь строит надёжный мост, то только для того, чтобы безопасно перебраться через бурный поток, а вовсе не для того, чтобы получить награду на следующем ежегодном конгрессе Инженерного общества.

И точно так же, встретив свою потенциальную пару, Жизнь никогда не начинает с соития. Эта встреча – просто встреча; на первых порах она ещё не означает ничего особенного. Партнёры могут тут же расстаться снова; могут пройти рядом несколько шагов и только потом разойтись, но могут и дойти до конца, до полного слияния. Объясняется это тем, что у Жизни нет никакого заранее подготовленного плана относительно того, что произойдёт в будущем; она просто даёт событиям развиваться естественно. Будущее, таким образом, вырастает из непрерывного потока настоящего, которое, в свою очередь, возникает из прошлого. При этом, разумеется, устремлённые в будущее мысли, мечты и надежды Жизни никуда не исчезают; просто в данном случае будущее не определяет настоящего, как происходит в мире «бронированной» жизни. Жизнь, если она хочет расти и развиваться свободно, должна уметь стоять на собственных ногах, а для этого ей необходимо вырабатывать в себе навыки нормального функционирования. Так, опытный врач или квалифицированный биолог являются носителями некоей суммы знаний и умений, которые развиваются в них естественным образом благодаря исполнению ими определённых операций. Закоснелая, «бронированная» жизнь, напротив, с самого начала мечтает стать знаменитым врачом, модным хирургом, которым все восхищаются и который стремится только к одному – чтобы восторженные статьи о его замечательной клинике как можно чаще появлялись в самых крупных газетах самой развитой страны, что в конечном итоге приведёт его к богатству.

Так представляет себе «успех» человек, одетый в «броню». Пример этот можно варьировать *ad libitum*², применяя его к великому фюреру нации, к гениальному вождю или же к великому отцу народов, населяющих великую Россию, занимающую большую часть суши. Во всех этих случаях основной мотив был и остаётся неизменным, как остаётся неизменной тенденция ускорять события, начинать с конца то, что должно было расти органично, естественно. К примеру, исследование раковой патологии, начинавшееся когда-то с попыток разгадать загадку появления раковой клетки, в конце концов упёрлось в вирусную теорию рака. Решение же оказалось там, где его меньше всего ожидали найти; оказывается, проблему можно было решить, просто наблюдая за самыми обыкновенными травинками, мокнущими в самой обыкновенной, глупой воде. Напротив, Жизнь никогда не начинает книгу с заглавия и предисловия. Они обычно пишутся в последнюю очередь, поскольку их предназначение состоит в том, чтобы отражать всё содержание, но ведь

² По желанию (лат.).

охватить целое до того, как работа будет закончена, невозможно! Точно так же никто не начинает строительство дома с мебелировки. Сначала требуется заложить фундамент, однако прежде, чем спроектировать его, необходимо иметь общее представление о том, каким бы вы хотели видеть готовый дом изнутри.

Все самые сентиментальные мечты о счастливом супружестве начинаются с потери девственности в первую брачную ночь и в конце концов тонут в сточной канаве глубочайшего супружеского несчастья. И снова одетый в «броню» человек не даёт людям понять, что брак тоже должен медленно расти от семени к плоду. На то, чтобы вырастить плодоносящее дерево, требуются многие годы. Супружеская *любовь* не имеет ничего общего с *разрешением на брак*. Вместе с тем развитие любви супругов подчинено самым простым законам, и обеспечить его достаточно легко. Само нарастание этого чувства; постоянное ощущение движения вперёд; способность взглянуть на партнёра по-новому; отыскание новых, как приятных, так и не очень, черт в характере друг друга – всё это само по себе приносит величайшее наслаждение. Это чувство не даёт вам остановиться, застыть. Оно заставляет вас изменяться в процессе собственного естественного развития. Оно помогает вам выглядеть лучше, чем обещает реклама самого модного мыла, и позволяет сохранить способность краснеть, когда это необходимо. Даже на то, чтобы познать вашего партнёра телесно, требуются месяцы, иногда – годы. Открывая для себя тело своего возлюбленного или возлюбленной, вы испытываете наслаждение высшего порядка – точно так же, как и когда вы успешно преодолеваете первоначальные трудности, сопровождающие процесс притирки, приспособления друг к другу двух живых организмов. В минуты наивысшего возбуждения он может вести себя недостаточно нежно и осторожно, а она может бояться целиком отдаться произвольному, не подозревая, насколько это сладостно. В первое время он может быть слишком «торопливым», а она – чересчур «холодной» и наоборот. Но именно поиск общего для обоих высшего наслаждения, вызванного полным слиянием двух находящихся в беспрестанном движении энергетических систем, которые мы называем женщиной и мужчиной, – равно как и взаимное, не нуждающееся в словах открытие всё новых и новых путей к взаимному обогащению чувственных ощущений и общий, истинно космический трепет – всё это доставляет наслаждение, чистое, как вода горного ручья, и изысканное, как запах прекрасного цветка ранним весенним утром. Продолжительный согревающий душу любовный опыт, постоянный тесный контакт, взаимные уступки и физический восторг – всё это и образует крепкую естественную связь, которая неизменно присутствует в каждом браке, взросшем естественным путём. Генитальный контакт представляет собой высший пункт этого постоянного наслаждения, как во время долгого путешествия по горам каждый перевал снова и снова возвращает

вас в долины, в ночную мглу и непогоду. И, спускаясь вниз, вы каждый раз знаете, что на самом деле продолжаете двигаться вперёд, к новым вершинам, вознесшимся высоко над глубокими, сумрачными горными долинами. Когда же вы достигаете новой вершины, она всякий раз оказывается другой, не похожей на весь ваш прошлый опыт, поскольку жизнь никогда не бывает одинаковой; так отличаются друг от друга даже два последовательных мгновения одного и того же действия. И вам вовсе не обязательно стремиться быть «наверху», чтобы любоваться долинами или рассказывать другим, сколько горных вершин вы покорили за прошедшие две недели. Большую часть времени вам хочется просто молчать. Вы продолжаете двигаться вперёд и радоваться каждому новому перевалу, который является вам как награда после каждого затяжного подъёма. Но и подготовка к восхождению способна доставить точно такую же радость, как сам подъём, а отдых на вершине так же прекрасен, как и восторг, который вы испытываете, впервые обозревая горный ландшафт или делая свои первые шаги к вершине. И ни во время подготовки к подъёму, ни уже выйдя на тропу, вы не спрашиваете себя о том, сумеете ли вы достичь вершины. Вы не изобретаете никакого специального карманного моторчика, который помог бы вам безопасно преодолеть последние футы. Вы не сдерживаете собственного восторженного крика, который рвётся из горла, когда вы ступаете на вершину, но и не испытываете при его приближении никакого особенного волнения. Вы просто проживаете каждый шаг, каждую минуту подъёма. В глубине души вы знаете, что взобраться на вершину ничего не стоит, если заранее продумать каждый свой шаг к ней. Вы совершенно уверены в себе, поскольку уже покорили несколько перевалов и хорошо представляете себе, что это такое. Вы никому не позволяете нести себя к вершине и ни минуты не беспокоитесь о том, что подумают или скажут ваши завистливые соседи, когда узнают, чем вы тут занимаетесь. Пусть некоторые из них делают то же, что и вы, в то время как другие только мечтают об этом – вас это не касается, вы оставили их далеко позади.

Полный, естественный контакт подобен таким горным прогулкам. Он мало чем отличается от других жизненных функций – и столь же важных, и второстепенных. И Жить в полном смысле слова означает полностью отдаваться любым жизненным проявлениям, пусть это будет работа, беседа с друзьями, воспитание детей, разговор, живопись или что-либо иное.

Генитальный контакт естественным образом вырастает из постепенно развивающегося, всеохватного телесного стремления к слиянию с другим телом. Это ясно видно из наблюдений за птицами, жабами, бабочками, улитками, спаривающимися оленями и другими живыми существами, ведущими ничем не стеснённый образ жизни. Завершающий восторг полной энергетической разрядки во время оргазма является непосредственным результатом продолжительного накопления удо-

вольствий низшего порядка. Эти маленькие радости обладают способностью, с одной стороны, доставлять счастье, а с другой – пробуждать стремление к большему. Но совсем не всегда эти маленькие удовольствия приводят к финальному, высшему блаженству. Так две бабочки, самец и самочка, могут часами играть друг с другом, а потом расстаться, так и не вступив в контакт. Они могут пойти дальше и соединиться, но без проникновения. Но стоит им только объединить свои энергетические системы, и они пойдут в этом деле до конца, не разочаровав друг друга, если только им не помешает энтомолог-энтузиаст или голодная птица. Всё дело в том, что специфически генитальному возбуждению обязательно должно предшествовать общее возбуждение всего организма. Оргастическая потенция и возникает именно из этого общего, а не генитального возбуждения. Половые органы являются лишь инструментом взаимного проникновения и вступают в действие уже *после* того, как – задолго до финального события – произошло слияние оргонных энергетических полей.

На этой начальной стадии контакт полов носит достаточно спокойный характер. Никто никого не хватает, не давит, не лапает, не подталкивает, не сжимает в объятиях и не щиплет. Каждый из участников заходит настолько далеко, насколько это диктуется ситуацией, – и не дальше. Так, например, мужчина может сильно любить женщину, испытывать к ней самое глубокое влечение, но, даже встречаясь с ней каждый день, он может не пойти дальше тёплого дружеского рукопожатия или поцелуя в губы. Когда же генитальный контакт станет для обоих необходимостью, он неизбежно произойдёт, ибо в этот момент каждому из партнёров без всяких слов станет ясно, что они готовы шагнуть за рамки привычных отношений. Сама природа позаботится об этом, включив на полную мощность свои чудесные механизмы объединения двух живых существ.

И точно так же, как эти двое позволили своей любви развиваться неторопливо, естественно и настолько далеко, насколько ЕИ этого хотелось; точно так же, как они узнали о наступлении подходящего момента для совершения решающего шага, точно так же и их тела будут знать, как им соединиться. Они станут открывать чувства друг друга и черпать в этом процессе ни с чем несравнимое наслаждение. Они станут исследовать изгибы тел друг друга и определять, насколько – в каждую конкретную минуту – они готовы отдавать; это тоже неизбежно. В конце концов в свой первый раз они могут ощутить, что их тела готовы дойти до таких-то и таких-то пределов и не дальше. И если их генитальный контакт не вырос самым естественным образом из всего, что предшествовало этой заключительной фазе, они могут отказаться от слияния и расстаться – навсегда или просто на несколько дней. Эта пауза может помочь им «структурировать» свой совместный опыт, освоиться друг с другом, привыкнуть к методу, с помощью которого каждый из них под-

готовавливает себя к ещё большим свершениям. И ни малейший намёк на диктат, на обладание партнёром как вещью, никакая необходимость доказывать свои способности не испортят им удовольствия. Здесь просто нечего «доказывать», «достигать», «получать»...

Сладостное слияние двух организмов либо есть, либо его нет. Оно может прийти лишь на несколько мгновений и с такой же лёгкостью может уйти. Его нельзя вызвать сознательно и нельзя задержать силой. Если оно не задержится само и не начнёт расти, никакой контакт не сможет превратиться в генитальное соитие. И если последнее развивается само по себе, без соответствующего ему ощущения нарастающего сладостного единения, то впоследствии партнёры непременно пожалуют об этом обстоятельстве, способном не только отравить их радость, но и вовсе погубить её. Таким образом, бережное отношение к высшему и полному наслаждению является лучшим способом сохранения способности к саморегуляции в оргономическом совмещении мужского и женского.

Сам оргазм происходит тогда, когда должен произойти, а не когда он или она «хотят» его. Оргазм нельзя «желать» и нельзя «получить», словно бутылку пива в баре.

Оргазм в своём подлинном биологическом смысле является результатом равномерно нарастающей волны возбуждения; он не есть что-то готовое, что можно получить, если хорошо постараться. Оргазм – это колебание единого энергетического поля, задолго до слияния двух организмов существовавшего как два энергетических поля; больше того, после слияния оно снова разделится, образовав два отдельных существа. В биоэнергетическом смысле оргазм равносителен полной утрате индивидуальности и переходу на новый уровень бытия; он не имеет ничего общего с существовавшим в больных умах людей и первого, и двадцатого столетий, представлением о том, что женщина получает оргазм от мужчины, а мужчина – от женщины. Доказательством этого утверждения может случить тот факт, что подобное «получение» оргазма полностью прекращается после соответствующего лечения, в то время как подлинное биоэнергетическое слияние не только никуда не девается, но и становится ещё более интенсивным. И это представляется весьма важным.

Оргазм – событие, которое *происходит* в двух живых организмах; он не есть нечто, к чему следует стремиться и чего «следует достичь». Он похож на внезапный выброс протоплазмы движущейся амёбой. Также оргазм невозможно «иметь» с каждым. Трахаться можно с кем угодно, поскольку единственное, чего требует этот процесс, это достаточно продолжительного трения гениталий о гениталии, способного вызвать выброс семенной жидкости или ощущение зуда. На самом деле оргазм – это нечто большее, нечто совершенно иное в своей основе, чем просто сильный зуд. Его нельзя добиться, царапаясь и кусаясь. Когда мужчина и женщина царапаются и кусаются, они просто стараются любым спо-

собом и во что бы то ни стало достичь биоэнергетического контакта. Оргастический контакт случается с организмами, и его вовсе не надо «устанавливать». Всё дело в том, что он появляется только в присутствии вполне определённых организмов и отсутствует в большинстве других случаев. Следовательно, он является главным фундаментом настоящей сексуальной этики.

Организм, главной задачей которого является «трахнуть» кого-то, вынужден «стремиться» к оргазму, чтобы «достичь» его. Это приводит к мастурбации или к «занятиям любовью». Истинно любящий организм может позволить себе с головой окунуться в поток чувств и отдаться течению, оставаясь при этом полновластным хозяином положения, подобно тому, как опытный гребец, сплавляясь по бурной горной реке, продолжает тем не менее уверенно управлять своим каноэ. Так опытный наездник, сидящий верхом на горячем чистокровном скакуне, может позволить себе задуматься о чём-то постороннем, продолжая полностью контролировать лошадь. Закоснелому же организму приходится прилагать значительные усилия, чтобы достичь оргазма. Это можно сравнить разве что с бегом в мешках, когда человеку приходится прилагать колоссальные усилия, чтобы продвинуться вперёд, и всё же он не бежит, а ковыляет. К концу дистанции он совершенно выматывается, но на его бег всё равно нельзя смотреть без слёз.

«Трахающий» сохраняет холодную, трезвую голову на протяжении всего акта (словечко «акт» прекрасно передаёт сущность происходящего). Он может «кончить», может «сделать», «исполнить», «совершить», «произвести» это когда угодно и где угодно, словно сорвавшийся с привязи неистовый бык или жеребец, который несколько лет не видел самки. Существуют особая, искусно разработанная система приёмов и уловок, предназначенная для того, чтобы привлечь внимание женщины и соблазнить её. Но жизненная ценность подобной активности невелика; её можно сравнить разве что с буксировкой неисправного автомобиля, передние колеса которого заброшены на платформу аварийного грузовика.

Внутренний характер и структура любовной функции определяют абсолютно все особенности остальных видов деятельности индивида. Развратник будет рваться в бой, будет получать, добиваться, делать выпады и отступать, разрабатывать особую технику, чтобы как можно скорее добиться желаемого. При этом объект его устремлений всегда будет оставаться жертвой того, что с ним или с ней делает партнёр. Но личность генитального типа всегда предоставит событиям происходить, идти своим чередом; такой человек активно и полностью отдаётся тому, что он делает, начиная с любви к женщине или к мужчине и заканчивая созданием своей организации или фирмы.

И развратник, и его жертва будут в равной степени стремиться к такой генитальной личности в надежде научиться быть такими же. Из этого естественного побуждения одетого в «броню» организма, из его желания

уподобиться свободно действующему Христу с непреодолимой логикой вытекает финальная трагедия. От этой трагической развязки, которая затрагивает всех – и Христа, и развратника с его жертвой, – никуда не деться; она неизбежна в любое время, в любой стране и в любом общественном слое, пока эти два способа жить продолжают сталкиваться между собой. Но Детям Будущего придётся расти на ничейной территории между этими двумя лагерями, и найти ответ на вопрос, как уберечь их от рождаемой этой трагедией эмоциональной чумы, – задача огромной важности для любой системы рационального воспитания, которая может появиться в грядущем, ибо нет ни одной проблемы раннего или подросткового воспитания, которая в той или иной степени не зависела бы от организации воспитательной системы, от степени её отказа от предпосылок и условий, которые снова и снова воспроизводят Убийство Христа.

С точки зрения современного исследователя характеров, вооружённого к тому же оргономической теорией, Христос обладал всеми основными признаками генитального субъекта. Он, наверное, не мог бы так любить детей, людей и природу, не умел бы так остро чувствовать жизнь, не действовал и не ходил бы с таким изяществом, если бы страдал от острого генитального разочарования. Все главные приметы такого разочарования – грязные мыслишки, похотливость, жестокость в суждениях и поступках, напускная кротость – всё это настолько несовместимо со сложившимся у нас образом Христа, что мы невольно начинаем задумываться над загадкой, почему до сих пор ни один человек этого не понял. Это, однако, ничуть не удивительнее того факта, что до сих пор ни один биолог ни разу не упомянул о волнообразной оргономической пульсации живых организмов и ни один психогигиенист не сказал вслух о том, насколько жестоким может быть генитальное разочарование в период полового созревания.

Не может быть никаких сомнений: *Христос знал телесную любовь и знал женщин, как знал великое множество иных, совершенно естественных вещей.* Его доброта, его внутренний свет и готовность к контакту, его осознание бренности человека, его способность понимать грешников, прелюбодеев, шлюх отчаявшихся не могут, наверное, быть объяснены никакими иными биологическими причинами. Мы знаем, что женщины любили Христа – это были нормальные, красивые, страстные женщины. И это тоже чрезвычайно важно для понимания того, почему Христос в конце концов был убит. Думать иначе – значит открыто пренебрегать логикой и ничего не понимать в устройстве окружающего мира. Независимые авторы – такие, как Ренан, – вполне ясно и недвусмысленно высказывали эту мысль, и каждый последователь Христа, обладающий ясным умом, тоже знает эту тайну!

Тем более удивительным и непостижимым представляется тот факт, что жизнь Христа сделалась основой религии, которая – вопреки всему, что делал и говорил её основатель, – изгнала из своих храмов саму

первооснову естественного функционирования организма и самым жестоким образом преследовала не что иное, как телесную любовь. Но и этому тоже будет дано соответствующее рациональное объяснение.

Список литературы

1. Ренан Э. Жизнь Иисуса. М.: Изд. предприятие «Обновление», 1991. 335 с.
2. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты / Пер. с франц. А.Д. Хаютина и В.С. Алексеева-Попова. М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 1998. 414 с.

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Wilhelm REICH (1897–1957)

Austrian and American psychologist, one of the founders of the European School of Psychoanalysis

THE TRAP

“**M**an is born free; and everywhere he is in chains. One thinks himself the master of others, and still remains a greater slave than they. How did this change come about? I do not know”.

Jean Jacques Rousseau asked this question in the very beginning of his “Social Contract” some two hundred years ago. Unless the answer is found to this basic question, there is little use in setting up new social contracts. *There has for many ages been something at work within human society that rendered impotent any and every single attempt to get at the solution of the great riddle, well known to all great leaders of humanity during the past several thousands of years: Man is born free, yet he goes through life as slave.*

No answer has been found till now. There must be something at work in human society that obstructs the asking of the correct question to reach the right answer. All human philosophy is riddled with the nightmare of searching in vain.

Something, well hidden, is at work, that does not permit posing the right question. There is, accordingly, something in operation that continuously and successfully *diverts attention* from the carefully camouflaged access to where attention should be focused. The tool used by the wellcamouflaged something to divert attention from the cardinal riddle itself, is human EVASIVENESS with regard to living Life. The hidden something is THE EMOTIONAL PLAGUE OF MAN.

On the correct formulation of the riddle will depend the proper focusing of attention, and on this in turn will depend the eventual finding of the correct answer as to how it is possible that man is born free everywhere and yet finds himself in slavery everywhere.

Certainly, social contracts, if honestly designed to maintain life in human society, are crucial tasks. But no kind of social contract will ever solve the problem of human agony. The social contract, at best, is no more than a makeshift to maintain life. It has heretofore not been able to remove the agony of life.

These are the constituents of the great riddle:

Man is born equal, but he does not grow equal.

Man has created great teachings, yet each simple teaching has served his oppression.

Man is the "Son of God", created in His image; yet man is "sinful", a prey of the "Devil". How can the Devil and Sin be, if God alone is the creator of all being?

Humanity has failed to answer the question as to how there can be EVIL if a perfect GOD has created and governs the world and man.

Humanity has failed in establishing a moral life in accordance with its creator.

Humanity has been ravaged by war and murder of all sorts ever since the inception of written history. No attempt to remove this plague has ever succeeded.

Humanity has developed many kinds of religions. Every single kind of religion turned into another way of suppression and misery.

Humanity has devised many systems of thought to cope with Nature. Yet nature, functional and not mechanical, as it really is, has slipped through its fingers.

Humanity has run after every bit of hope and knowledge. Yet, after three thousand years of search and worry and heartbreak and murder for heresy and persecution of seeming error, it has arrived at little more than a few comforts for a small sector of humanity, at automobiles and airplanes and refrigerators and radios.

After thousands of years of concentration upon the riddle of the nature of man, humanity finds itself exactly where it started: with the confession of utter ignorance. The mother is still helpless in the face of a nightmare which harrasses her child. And the physician is still helpless in the face of such a small thing as a running nose.

It is commonly agreed that science reveals no permanent truth. Newton's mechanical universe does not fit the real universe which is not mechanical but functional. Copernicus' world picture of "perfect" circles is wrong. Kepler's elliptical paths of the planets are nonexistent. Mathematics did not turn out to be what it so confidently promised to be. Space is not empty; and nobody has ever seen atoms or the airgerms of amebas. It is *not* true that chemistry can approach the problem of living matter, and the hormones did not keep their promises either. The repressed unconscious, supposedly the last word in psychology, turns out to be an artifact of a brief period of civilization of a mechanomystical type. Mind and body, functioning in one and the same organism, are still separated in man's thinking. Perfectly exact physics is not so very exact, just as holy men are not so very holy. Finding more stars or comets or galaxies won't do it. Neither will more mathematical formulas accomplish it. Philosophizing about the meaning of Life is useless as long as one does not know *what Life is*. And, since "*God*" is *Life*, which is certain, immediate knowledge common to all men, there is little use in searching or serving God if one does not know what one serves.

Everything seems to point to one single fact: *There is something basically and crucially wrong in the whole setup of man's procedure of learning to know himself.* The mechano-rationalistic view has completely broken down.

Locke and Hume and Kant and Hegel and Marx and Spencer and Spengler and Freud and all the others were truly great thinkers, but somehow it left the world empty after all and the mass of mankind remained untouched by all the philosophical digging. Modesty in proclaiming truth won't do it, either. It is often no more than a subterfuge for hiding one's evasion of the crucial point. Aristotle, who governed thinking for many centuries, turned out to be wrong, and little can be done with Plato's or Socrates' wisdom. Epicurus did not succeed and neither did a single saint.

The temptation to join the Catholic point of view is great after the deleterious experience of the latest great effort of humanity, made in Russia, to come to grips with its fate. The devastating effect of such attempts has revealed itself too drastically. Wherever we turn we find man running around in circles as if trapped and searching the exit in vain and in desperation.

It IS possible to get out of a trap. However, in order to break out of a prison, one first must confess to *being in a prison.* *The trap is man's emotional structure, his character structure.* There is little use in devising systems of thought about the nature of the trap if the only thing to do in order to get out of the trap is to know the trap and to find the exit. Everything else is utterly useless: Singing hymns about the suffering in the trap, as the enslaved Negro does; or making poems about the beauty of freedom *outside* of the trap, dreamed of *within* the trap; or promising a life outside the trap after death, as Catholicism promises its congregations; or confessing a *semper ignoramus* as do the resigned philosophers; or building a philosophic system around the despair of life within the trap, as did Schopenhauer; or dreaming up a superman who would be so much different from the man in the trap, as Nietzsche did, until, trapped in a lunatic asylum, he wrote, finally, the full truth about himself – too late....

The first thing to do is to find the exit out of the trap.

The nature of the trap has no interest whatsoever beyond this one crucial point: WHERE IS THE EXIT OUT OF THE TRAP?

One can decorate a trap to make life more comfortable in it. This is done by the Michelangelo's and the Shakespeare's and the Goethe's. One can invent makeshift contraptions to secure longer life in the trap. This is done by the great scientists and physicians, the Meyers and the Pasteur's and the Flemings. One can devise great art in healing broken bones when one falls into the trap.

The crucial point still is and remains: to find the exit out of the trap. WHERE IS THE EXIT INTO THE ENDLESS OPEN SPACE?

The exit remains hidden. It is the greatest riddle of all. The most ridiculous as well as tragic thing is this:

THE EXIT IS CLEARLY VISIBLE TO ALL TRAPPED IN THE HOLE. YET NOBODY SEEMS TO SEE IT. EVERYBODY KNOWS WHERE THE EXIT IS. YET NOBODY SEEMS TO MAKE A MOVE TOWARD IT. MORE:

WHOEVER MOVES TOWARD THE EXIT, OR WHOEVER POINTS TOWARD IT IS DECLARED CRAZY OR A CRIMINAL OR A SINNER TO BURN IN HELL.

It turns out that the trouble is not with the trap or even with finding the exit. The trouble is WITHIN THE TRAPPED ONES.

All this is, seen from outside the trap, incomprehensible to a simple mind. It is even somehow insane. *Why don't they see and move toward the clearly visible exit?* As soon as they get close to the exit they start screaming and run away from it. As soon as anyone among them tries to get out, they kill him. Only a very few slip out of the trap in the dark night when everybody is asleep.

This is the situation in which Jesus Christ finds himself. And this is the behaviour of the victims in the trap when they will kill him.

The functioning of living Life is all around us, within us, in our senses, before our noses, clearly visible in every single animal or tree or flower. We feel it in our bodies and in our blood. Yet it remained for the trapped ones the greatest, most inaccessible riddle of all.

However, Life was not the riddle. The riddle is how it could have remained unsolved for such a long period of time. The great problem of biogenesis and bio-energetics is easily accessible by direct observation. The great problem of Life and the origin of Life is a *psychiatric* one; it is a problem of the character structure of Man who succeeded so long in evading its solution. The cancer scourge is not the big problem it seems to be. The problem is the character structure of the cancer pathologists who in so masterly a way have obfuscated it.

It is the BASIC EVASION OF THE ESSENTIAL which is the problem of man. This evasion and evasiveness is a part of the deep structure of man. The running away from the exit out of the trap is the result of this structure of man. Man fears and hates the exit from the trap. He guards cruelly against any attempt at finding the exit. This is the great riddle.

All this certainly sounds crazy to the living beings in the trap. It would mean certain death for the speaker of such crazy things if he were within the trap together with them; if he were a member of a scientific academy which spends much time and money on studying the details of the walls of the trap. Or, if he were a member of a church congregation which prays, in resignation or hope, to get out of the trap. Or if he were the provider for a family whose only concern is not to starve in the trap. Or if he were an employee of an industrial concern which does its best to make life in the trap as comfortable as possible. It would mean death in one form or another: by ostracism, or by being jailed for the violation of some law, or, under appropriate conditions, the electric chair. Criminals are people who find the exit from the trap and rush toward it, with violence toward the fellow man in the trap. Lunatics who rot away in institutions and are made to twitch, like witches in the middle ages, by way of electric shock, are also trapped men who saw the exit but could not overcome the common horror of approaching it.

Outside the trap, right close by, is living Life, all around one, in everything the eye can see and the ear can hear and the nose can smell. To the victims within the trap it is eternal agony, a temptation as for Tantalus. You see it, you feel it, you smell it, you eternally long for it, yet you can never, never get through the exit out of the trap. To get out of the trap simply has become an impossibility. It can only be had in dreams and in poems and in great music and paintings, but it is no longer in your motility. The keys to the exit are cemented into your own character armor and into the mechanical rigidity of your body and soul.

This is the great tragedy. And Christ happened to know it.

If you live in a dark cellar too long, you will hate the sunshine. You may even have lost the power of the eye to tolerate light. From this comes hate toward sunlight.

The living beings in the trap, in order to adjust their offspring to the life in the trap, develop elaborate techniques to keep life going on a tight, low level. There is not space enough in the trap for great swings of thought or action. Every move is restricted on all sides. This has, in the long run of time, had the effect of crippling the very organs of living Life. The sense of a full life itself has gone from the creatures in the trap.

Still, a deep longing for happiness in life and a memory of a happy Life long past, before the entrapment, has remained. But longing and memory cannot be lived in real life. Therefore, *hatred of Life* has grown from this tightness.

Let us subsume all manifestations of this hatred against the Living under the heading "MURDER OF CHRIST". Jesus Christ had fallen prey to the *Hatred of the Living* on the part of his contemporaries. His tragic fate offers itself as a lesson in what our future generations will encounter when they will reestablish the laws of Life. Their fundamental task will be coping with human malignancy ("Sin"). As we search along this trail, trying to get a glimpse of future possibilities, good and bad, Christ's story acquires a tragic significance.

The secret of why Jesus Christ had to die still stands unsolved. We shall experience this tragedy of two thousand years ago, which had such tremendous effects upon the destiny of mankind, as a logical *necessity* within the domain of armored man. The true issue of the murder of Christ has remained untouched over a period of two thousand years, in spite of the countless books, studies, examinations and investigations of this murder. The riddle of the murder of Christ has remained hidden within a domain entirely removed from the vision and thought of many diligent men and women; and this very fact is a part of the secret. The murder of Christ represents a riddle which harrassed human existence at least over the whole period of written history. It is the problem of the *armored* human character structure, and not of Christ alone. Christ became a victim of this human character structure because he had developed the qualities and manners of conduct which act upon the armored character structure like red color upon the emotional system of a wild bull. Thus, we may say that *Christ presents the principle of Life per se*. The form was determined

by the epoch of Jewish culture under Roman rule. It is of little importance whether the murder of Christ occurred in 3000 B.C. or 2000 A.D. Christ would certainly have been murdered at any time and in any culture if the conditions of the clash between the *life principle* (OR) and the *emotional plague* (EP) had been socially given in a manner similar to what they were in the old Palestine of Christ's time.

It is a basic characteristic of *the murder of the Living by the human armored animal*, that it is camouflaged in many ways and forms. The superstructure of human social existence, such as economics, warfare, irrational political movements and social organizations which serve the suppression of Life, are drowning out the basic tragedy that besets the human animal, in a flood of what we may call rationalizations, cover-ups, evasions of the true issue; in addition to all this, it can rely on a perfectly logical and coherent rationality which is valid only *within* the framework of law versus crime, state versus people, morals versus sex, civilization versus nature, police versus criminal and so forth all along and down the line of human misery. There is no chance whatsoever to ever penetrate through this mire unless one has put oneself outside the holocaust and has made oneself inaccessible to the big noise. We are hurrying to assure the reader that we do not consider this noise and empty busyness as merely irrational, as nothing but aimless and senseless activity. It is a crucial characteristic of the tragedy that this nonsense is valid, *meaningful* and *necessary*, though only within its own realm and under certain given conditions of human conduct. But here the plague irrationality rests on sound rock bottom. Even the silence which engulfed the orgasm function, the life function, the murder of Christ and similar crucial issues of human existence for millennia makes good sense to the prudent student of human behaviour.

The human race would meet with the worst, most devastating disaster if it obtained full knowledge of the Life function, of the orgasm function or of the secret of the murder of Christ with one stroke as a whole. There is very good reason and a sound rationality in the fact that the human race has refused to acknowledge the depth and the true dynamics of its chronic misery. Such a sudden breaking-in of knowledge would incapacitate and destroy everything that still somehow keeps human society going in spite of wars, famine, emotional mass killing, infant misery, etc.

It would amount to insanity to initiate such major projects as "*Children of the Future*" or "*World Citizenship*" without comprehending how it was possible that all this misery went on for millennia unabated, unrecognized, unchallenged; that not a single one of the many brilliant attempts at clarification and relief was successful; that with every step toward the fulfillment of the great dream, the misery only deepened and got worse; that not a single religious creed succeeded in realizing its objectives in spite of the best of intentions; that every single great deed turned into a menace to humanity, as for instance, socialism and brotherhood which became statism and oppression of man of

the worst sort. In short, to consider such serious projects without first looking around and learning what murdered humanity for ages, would be criminal. It would only add more misery to the existent one. At present, thorough investigation of the murder of Christ is far more important than the most beautiful children we may be able to raise. Every hope of ever breaking through the mire of educational misery would be lost forever, irretrievably, if this new and so hopeful attempt at a new type of raising infants would bog down and turn into its very opposite, as have all former hopeful tasks ever set up by human souls. And let there be no mistake about it: *The reshaping of the human character structure through a radical change in the total aspect and practice of raising children, deals with Life itself.* The deepest emotions the human animal can ever reach far outdistance any other function of existence in scope, depth and fatefulness. Also, the ensuing misery would be correspondingly deeper and greater if this crucial attempt would fail and degenerate. There is nothing more devastating than Life which was irritated and thwarted by frustrated hope. Let us never forget this.

We cannot possibly try to work out this problem in a perfect, academic, detailed fashion. We can do no more than scan the territory to see where treasures are hidden for possible future use, where wild animals are roaming the countryside, where hidden traps are set to kill the invader, and how it all works. We do not wish to get bogged down in our own impatience, in our own daily routine, or even in interests which have nothing whatsoever to do with the problem of education. At a meeting of orgonomic educators several years ago, the fact was mentioned that education is a problem for the next few centuries. It appeared most likely that the first few generations of Children of the Future will not be able to withstand the manifold impacts of the emotional plague. They would certainly have to yield here and there; we do not know exactly in what way. But there *is* hope that slowly a general awareness of Life would develop in these new type children and would spread over the whole human community. The educator who makes a profitable business out of education would not be interested in education if he believed this were so. Let us beware of this type of educator.

The educator of the future will do systematically (not mechanically) what every good, true educator does today: He will *feel* the qualities of living Life in the child, he will *recognize* its specific qualities and *promote* their development to the fullest. As long as the social trend remains what it is to such an overpowering extent today, i.e., directed *against* these inborn qualities of living emotional expression, the true educator will have a double task: He will have to know the natural emotional expressions as they vary with each child, and he will have to learn how to handle the close and the remote social environment as it steps up against these alive qualities. Only in some distant future, when such conscious upbringing of children will have straightened out the severe contradiction of culture and nature, when man's bio-energetic and social living will no longer oppose each other, but will support, supplement,

and enhance each other – only then will this task lose its dangerousness. We must be prepared that this process will be slow, painful, and that it will require much sacrifice. Many victims will be lost to the emotional plague.

Our next task is to outline the basic, typical characteristics of the clash between the inborn, highly variable emotional expressions of the infant and those qualities in the mechanized, armored human structure which will generally and specifically hate and fight these qualities.

Regardless of the innumerable variations in human conduct, character analysis has so far succeeded in outlining basic patterns and lawful sequences in human reactions. It has done so extensively with regard to the neuroses and psychoses. We shall not attempt to do the same with regard to the typical dynamics of the *emotional plague*. Specific descriptions of the individual plague reactions will have to be done amply in order to equip the educator and physician with the necessary detailed knowledge.

In the Christian world and the cultures directly or indirectly influenced by Christianity, a contradiction between “sinful man” and his “God” is sharply pronounced. Man was born in the “likeness of God!” He is encouraged to become “godlike”. Yet, he is “sinful”. How is it possible that “sin” came into this world if it was created by “God?” In his actual behaviour, man comprises both the godlike and the sinful. The “godlike” was there first, then “sin” broke into his existence. The conflict between the ideal of God and the reality of sin derives from a catastrophe which turned the godly into the devilish. This is true for his past social history as well as for the development of every single child ever since a mechano-mystical civilization has begun to drown out the “godlike” qualities in man. Man derives from paradise and he keeps longing for paradise. Man has somehow emerged from the universe and he yearns to return to it. These are factual realities if we learn to read the language of his emotional expressions. Man is basically good, but he is also a brute. The change from good to “brutish” actually happens in every single child. God is, therefore, INSIDE man, and not to be sought for outside alone. The Kingdom of Heaven is the Kingdom of the inner grace and goodness, and not the mystical “beyond” with angels and devils into which the brute in the human animal has turned its lost paradise.

The cruel persecutor and murderer of Christ, Saul of Tarsus, had clearly, but in vain, distinguished between the “BODY”, which was god-given and good, and the “FLESH”, which was devil-ridden and bad, to be burned at the stake one thousand years later when he turned Paul, the church builder, himself. In the distinction between the “*body*” and the “*flesh*” in early Christianity, our present organomic distinction between the “*primary*”, naturally inborn drives (“God”), and the “*secondary*”, perverted, evil drives (“Devil”, “Sin”) was anticipated. Thus mankind was always somehow aware of its crucial biological plight, of its natural endowment as well as of its biological degeneration. In the Christian ideology, the sharp antithesis of “GOD” (spiritualized body)

and “DEVIL” (body degenerated to flesh), this tragedy is plainly known and expressed. In real man, the “god-given” genital embrace has turned into the pornographic 4-lettering male-female intercourse.

Original sin – a mystery

Life is plastic; it adjusts to every condition of its existence with or without protests, with or without deformation, with or without revolt. This plasticity of living Life, one of its greatest assets, will be one of its slave chains when the Emotional Plague will learn to misuse the plasticity of Life to its own ends. One and the same Life is different at the bottom of the deep sea, and different on a high mountain ridge. It is different in the dark cave and different again within the blood vessel. It was different in the Garden of Eden, and different in the trap that caught humanity. Life knows nothing of traps in the Garden of Eden; it just lives paradise, innocently, gayly, without an inkling of a different kind of life. It would refuse to listen to an account of life in the trap; and, if it listened, it would comprehend it with its “brain” only, not with its heart. Life in paradise is fully adapted to the conditions in paradise.

Within the trap, Life lives the life of souls caught in a trap. It adjusts quickly and completely to the Life in a trap. This adjustment goes so far that nothing will remain beyond a faint memory of Life in paradise, once Life has been caught in a trap. Restlessness, hurry, nervousness, a dim longing, a dream long past – yet, still around somehow – will be taken for granted. No trace of an inkling that these are signs of a dim memory of Life in paradise long past will disturb the peace of soul of the captives. The adjustment is complete. It reaches proportions beyond the limits of reason.

The Life in the trap will soon become completely self-absorbed as Life in a prison is supposed to be. Certain character types will develop which will belong to Life in the trap, and would not make sense where Life walks the world freely. These characters, molded by bearing Life in prison, will greatly vary among themselves. They will disagree and fight each other. They will, each in his own manner, proclaim the absolute truth. Only ONE characteristic will they all have in common: *They will join together and kill in unison whoever will dare to ask the basic question: “HOW IN THE NAME OF A MERCIFUL GOD DID WE EVER MANAGE TO GET INTO THE UGLY PREDICAMENT OF THIS NIGHTMARE OF A TRAP???”*

WHY DID MAN LOSE PARADISE? and

WHAT DID HE ACTUALLY LOSE WHEN HE FELL VICTIM TO SIN?

Man in the trap has, over the millenia, created a great book: the BIBLE. This book is the story of his fights and anguishes and glories and hopes and longings and sufferings and sinnings in the entrapment. It has been thought and written in many languages by many different people. Some of its basic features can be found in places far apart, in the written and unwritten memory

of man. That things had, once upon a time long past, been quite different, that somehow man once had fallen to the devil, to sin and ugliness, is common to all accounts of the distant past.

The bibles of the world are the accounts of man's fight against man's sin.

There is so much the Bible tells about the life in the trap, and *so little about how men got into the trap*. It is obvious that the exit out of the trap is exactly the same as the entrance into the trap, through which they were driven from paradise. Now, why does nobody say anything about it except in a very few paragraphs which are as one to a million to the rest of the Bible, and in a veiled language which is meant to conceal the meaning of the words?

The downfall of Adam and Eve is obviously, beyond any doubt due to something they did against the Laws of God in a *genital* way:

"And they were both naked, the man and his wife, and were not ashamed".
(Genesis 2: 25)

From this it follows that in paradise man and woman were not aware or ashamed of nakedness, and this was God's will, and the way of Life. Now, what happened? The Bible says (Genesis 3: 1-24):

Now the serpent was more subtil than any beast of the field which the Lord God hath made. And he said unto the woman, Yea, hath God said, Ye shall not eat of every tree of the garden?

And the woman said unto the serpent, We may eat of the fruit of the trees of the garden;

But of the fruit of the tree which is in the midst of the garden, God hath said, Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die.

And the serpent said unto the woman, Ye shall not surely die:

For God doth know that in the day ye eat thereof, then your eyes shall be opened, and ye shall be as gods, knowing good and evil.

And when the woman saw that the tree was good for food, and that it was pleasant to the eyes, and a tree to be desired to make one wise, she took of the fruit thereof, and did eat, and gave also unto her husband with her; and he did eat.

And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig leaves together, and made themselves aprons.

And they heard the voice of the Lord God walking in the garden in the cool of the day: and Adam and his wife hid themselves from the presence of the Lord God amongst the trees of the garden.

And the Lord God called unto Adam, and said unto him, Where art thou?

And he said, I heard thy voice in the garden, and I was afraid, because I was naked; and I hid myself.

And he said, Who told thee that thou wast naked? Hast thou eaten of the tree, whereof I commanded thee that thou shouldest not eat?

And the man said, The woman whom thou gavest to be with me, she gave me of the tree, and I did eat.

And the Lord God said unto the woman, What is that that thou hast done? And the woman said, The serpent beguiled me, and I did eat.

And the Lord God said unto the serpent, Because thou hast done this, thou art cursed above all cattle, and above every beast of the field; upon thy belly shalt thou go, and dust shalt thou eat all the days of thy life:

And I will put enmity between thee and the woman, and between thy seed and her seed; it shall bruise thy head, and thou shalt bruise his heel.

Unto the woman he said, I will greatly multiply thy sorrow and thy conception; in sorrow thou shalt bring forth children; and thy desire shall be to thy husband, and he shall rule over thee.

And unto Adam he said, Because thou hast hearkened unto the voice of thy wife, and hast eaten of the tree, of which I commanded thee, saying, Thou shalt not eat of it: cursed is the ground for thy sake; in sorrow shalt thou eat of it all the days of thy life;

Thorns also and thistles shall it bring forth to thee; and thou shalt eat the herb of the field;

In the sweat of thy face shalt thou eat bread, till thou return unto the ground; for out of it wast thou taken: for dust thou art, and unto dust shalt thou return.

And Adam called his wife's name Eve; because she was the mother of all living.

Unto Adam also and to his wife did the Lord God make coats of skins, and clothed them.

And the Lord God said, Behold, the man is become as one of us, to know good and evil: and now, lest he put forth his hand, and take also of the tree of life, and eat, and live for ever:

Therefore the Lord God sent him forth from the garden of Eden, to till the ground from whence he was taken.

So he drove out the man; and he placed at the east of the garden of Eden Cherubims, and a flaming sword which turned every way, to keep the way of the tree of life.

There was a serpent in paradise “more subtil than any beast of the field which the Lord God had made”. To the Christian commentator, the serpent, in his Edenic form, is not to be thought of as a writhing reptile. The serpent originally was “the most beautiful and subtle of creatures”. Traces of that beauty remain despite the (later) curse. Every movement of the serpent is graceful, and many species are beautifully colored. In the serpent, Satan first appeared as an angel of light. The serpent, thus, is a symbol of Life itself and the male phallus.

Then, somehow, out of nowhere as it were, disaster strikes. Nobody knows or has ever known or ever will find out how and why it happened: The most beautiful serpent, the “Angel of Light”, the “most subtle of creatures”, “less than man”, is cursed and becomes “God’s illustration in nature of the effect of sin”: it changes from “the most beautiful and subtle of creatures to a loathsome reptile”.

And, as if a special counsel had met to veil the most dramatic, the most devilish, the most disastrous happening in the history of the human race, and to remove it forever and ever from any grasp by intellect or heart, this catastrophe becomes mysterious and untouchable; it becomes a part of the great mystery of the entrapment of man; it doubtless contains the solution to the riddle as to why man in the trap refuses to simply walk out of the trap using the exit through which he had come into the trap. The Biblical interpreter himself says at this point: "The deepest mystery of the atonement is intimated here", i.e., in the change of the serpent from the "most beautiful and subtle of creatures to a loathsome reptile".

Why all this? Let's hear.

There was a peculiar tree in the Garden of Eden, and God had said to man in paradise: "Ye shall not eat of every tree of the garden".

And the woman said unto the serpent, We may eat of the fruit of the trees of the garden;

But of the fruit of the tree which is in the midst of the garden, God hath said, Ye shall not eat of it, neither shall ye touch it, lest ye die.

(Genesis 3: 2,3)

Did anyone ever in the course of six thousand years explain that tree? No one ever did so. Why? The mystery of this tree is a part of the mystery of man's entrapment. A solution of the mystery of the tree could possibly answer the predicament why man is in the trap. The solution of the mystery of the forbidden tree would certainly point to the entrance to the trap, which, used the other way around, would become an exit *out* of the trap. Accordingly, no one ever thought of solving the riddle of the forbidden tree, and everybody in the trap was busy for millenia to scholasticize, talmudize and exorcise the predicament of being within the trap, using millions of books and myriads of words, with one single goal in mind: *To prevent the solution of the riddle of the forbidden tree.*

The serpent, still beautiful and subtle, knew better. "And the serpent said unto the woman, Ye shall not surely die: For God doth know that in the day ye eat thereof, then your eyes shall be opened, and ye shall be as gods, knowing good and evil".

Now, since the beautiful serpent thus brought about man's downfall, what in the name of sanity does all this mean:

If man in paradise, living happily the ways of God, eats from a certain tree, then he will be like God, his eyes will be opened, and he will "know good and evil". *How does such a devilish tree manage to get into God's garden in the first place?*

And if you eat from such a tree which bears the fruit of *knowledge* and you become like God himself, why then do you *lose* paradise? The Bible, to my knowledge, doesn't tell. And it is to be doubted that anyone ever asked such a question. The legend doesn't seem to make sense: If the tree is a tree of

knowledge, to know the difference between good and evil, what's bad, then, in eating of its fruits? If you eat of its fruits, then you certainly can follow God's ways *better*, and not worse. Again, it doesn't make sense.

Or is it forbidden to know God and to be like God, which means to live God's ways, even in paradise?

Or is all this the cooked-up fantasy of man in the trap, regarding a faint memory of a past life outside the trap? It doesn't make sense. Man is haunted all through the ages by the request to know God, to follow God's Ways, to live God's love and life; and when he starts seriously to do so by eating from the tree of knowledge, he is punished, expelled from paradise, and condemned to eternal misery. It simply does not make sense, and we fear that no representative of God on earth has ever asked this question, or even dared to think in its direction.

And when the woman saw that the tree was good for food, and that it was pleasant to the eyes, and a tree to be desired to make one wise, she took of the fruit thereof, and did eat, and gave also unto her husband with her; and he did eat.

And the eyes of them both were opened, and they knew that they were naked; and they sewed fig leaves together, and made themselves aprons.

(Genesis 3: 6,7)

When man thus was first trapped, confusion beclouded his mind. He did not understand why he got into the trap. He felt he must have done something wrong, but he knew not *what* wrong he had done. He had not felt ashamed being naked, and then, suddenly, he felt ashamed of his genital organs. He had eaten from the tree of forbidden "knowledge", which, in Biblical language means, he "*knew*" Eve, he *embraced her genitally*. For this now he has been expelled from the Garden of Eden. God's own most beautiful serpent had seduced them; the symbol of wavy, living Life and of the male sexual organ had seduced them.

From here to the life in the trap there is a wide, deep gap in comprehension. In its adjustment to the life in the trap, Life developed new forms and means of existence; forms and means which were unnecessary in the Garden of Eden, but were crucial for life in the trap.

A silent and suffering and dreaming and toiling mass of humanity, cut off from God's Life, provided the broad foundation on which grew priests, and the prophets against the priests; the kings, and the rebels against the kings; the great healers of man's misery within the trap, and with them the great quacks and the medical "authorities", the traumaturgists and the occultists. With the emperors there came about the freedom peddlers, and with the great organizers of man in the trap were born the political prostitutes, the Barabbases and the sneaking vermin of bandwagon riders; Sin and Crime against the law, and the judges of Sin and Crime and their executioners; the suppression of liberties unlivable in a trap, and the Unions for Civil Liberties within the trap.

Also, from the mire grew great political bodies called “parties”, designed either to keep up what they called the “status quo” within the trap, the so-called “conservatives” (since they tried to preserve the law and order which had been established to keep life in the trap going), and, opposing them, the so-called “progressives” who fought and suffered and died at the gallows for advocating more freedom within the trap. Here and there such progressives conquered power over the conservatives and began to establish “Freedom in the Trap” or “BREAD AND FREEDOM in the Trap”. But, since there was no one who could “give” the broad herd of men bread and freedom, since they had to *work for it*, the progressives soon became conservatives themselves, for they had to maintain law and order just as their eternal enemies, the conservatives, had done before. Later, a new party arose which thought that the *masses* of suffering humanity in the trap should rule Life in the trap, and not the priests or kings or dukes. They tried hard to get the mass of people on their legs and into action; but apart from a few murders and the destruction of the homes of some rich men in the trap, little happened. The broad mass of humanity just repeated what it had heard and seen from above for millenia, and nothing changed; only the misery became greater when a very clever party was formed which promised to humanity a “PEOPLE’S FREEDOM IN THE TRAP” and brought about hell here and there by using all the old and outworn slogans formerly used by the kings and the dukes and the tyrants. The *people’s* freedom parties had, to begin with, until their designs were found out, great success. Their slogan of a “PEOPLE’S” freedom in the trap, as distinguished from other freedoms in the trap, and the use of the old methods of the old kings, worked, since the leaders of this party had come, as little freedom peddlers, from among the herd of entrapped men themselves, and when they obtained power over a little area they were stunned to find how easy it is to push buttons and to see police, armies, diplomats, judges, academic scientists and representatives of foreign powers act according to brief, sharp pulls and pushes on neat buttons. The little freedom peddlers liked that game of push-button-power so much, that they forgot all about “PEOPLE’S FREEDOM IN THE TRAP” and just enjoyed themselves pushing buttons whenever they could in the palaces of the old rulers whom they had murdered. They just went power drunk with joy of pushing buttons on the tables of power machines. But they did not last long and were soon replaced by good, old, decent power-button-pushers, the good, old conservatives who had retained some decency and bearing in their souls as a fading memory from the days of paradise.

They all fought and quarreled with each other, pushed each other here and there, killed their adversaries with or without the law; briefly, they gave a true picture of man’s Sin and the fulfillment of the curse in the Garden of Eden. The mass of entrapped humanity did not really partake in this holocaust of plague-ridden Life in the Trap. From among two billion human souls, no more than a few thousand partook in the turmoil. The rest just suffered, dreamed and waited.... for WHAT? The redeemer, or for something unheard of to happen

to free them; for delivery of their souls from the trap called the body; for reunification with the great world soul or for hell. But dreaming, toiling and waiting were the main occupations of the broad herd of humanity far removed from the political turmoil. There was also great dying in the great wars within the trap, with enemies changing from year to year like people cashing money at a banking counter. It did not matter much, though it hurt. The mass of suffering humanity was waiting for delivery from this sinful life, anyhow, and the few noisemakers did not really amount to much, seen in the perspective of Life or "God" in the Universe.

And God's Life was born in billions of infants everywhere in the trap, but it was killed right away by the people in the trap who either did not recognize God's Life in their infants, or were frightened to death at the sight of living, moving, decent, simple Life. And so it came about that man perpetuated his entrapment. These infants, if left to themselves as God had created them, would certainly have found the exit from the trap. But this was not allowed to happen. It was particularly forbidden during the reign of "THE PEOPLE'S" freedom in the trap. All loyalty had to be for the *trap*, and not for the babies, under punishment of death by the "Great Leader and Friend of All the Entrapped Ones".

References

1. Renan, E. *Zhizn' Iisusa* [Life of Jesus]. Moscow: Obnovlenie Publ., 1991. 335 pp. (In Russian)
2. Rousseau, J.-J. *Ob obshchestvennom dogovore: Traktaty* [The Social Contract], trans. A. Khayutin & V. Alekseev-Popov. Moscow: Kanon-press-Ts Publ., 1998. 414 pp. (In Russian)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ



Алексей ФАТЕНКОВ

доктор философских наук, и.о. заведующего кафедрой философии. Нижегородский государственный университет им. Н.И. Лобачевского. 603950, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23; e-mail: kfa@fsn.unn.ru

НЕБЕЗРАЗЛИЧНОЕ В ПИКУ ТОЛЕРАНТНОМУ

Критически рассматривается норма и практика толерантности. Ей противопоставляется небезразличие как нравственно приоритетная жизненная установка. Автор апеллирует к экзистенциальному опыту, реконструируя его с минимальной внутренней цензурой. Смыслообразы жизненной конкретики превалируют в тексте над понятийно-категориальным схематизмом. Реконструируемый опыт полон иронии: и озорной, и горькой. Продумываются основания, достоинства и недостатки ироничного взгляда на мир и на самого себя. В поле зрения автора оказываются отношения мужчины и женщины, стихия влечения, чудо любви – и сопредельные им, не вызывающие симпатий, социально-культурные феномены проституции, гомосексуализма, феминизма. Неоптимистичны по преимуществу авторские интуиции и ощущения касательно событийного ряда в политической и экономической сферах современной общественной жизни. Все интерпретации и оценки соотносятся с защищаемой позицией небезразличного, иллюстрируя её, и с отвергаемой линией толерантности. Вывод, он же интуитивный предпосылочный пункт: либерально фундированной толерантности ответственно противостоит небезразличие здорового индивидуализма и экзистенциальной сосредоточенности как таковой. И в Европе, и в России – сегодня с большим трудом. Небезразличный не одинаков и не ровен с людьми: искренне и не напоказ любит – и ненавидит; ненавязчиво оберегает, помогает, сочувствует – и лишь терпит, непринуждённо или усилием воли. Толерантный, исподволь или демонстративно осуждая несогласных с ним, остальных воспринимает ровно, приблизительно так, что не исключает безразличия – наоборот, скорее культивирует его.

Ключевые слова: безразличие, безразличие, толерантность, терпимость, мужчина, женщина, индивидуализм, либерализм, ирония, экзистенциальный опыт

Теоретические наметки

Я и другие. Неустраняемая жизненная антиномия. Никакие внешние, социальные регуляторы – ни мораль, ни право – не способны её разрешить. Экзистенциальной напряжённости и столкновения ценностей в человеческом мире не избежать. Среди ценностных шаблонов, которые «большое общество» (вернее, кто-то от его имени) пытается навязать мне, с «перестроечных» времён фигурирует – то с большими, то с меньшими притязаниями – и принцип толерантности. Его рецепция в отечественном интеллектуальном пространстве представлена знаковыми переводами [см.: 2; 8; 11], энциклопедическими статьями [см.: 1; 14], текстами академической периодики [см.: 4; 9]. Автор настоящей работы в восприятии нормы и практики толерантности гораздо критичнее своих уважаемых коллег. Экзистенциальный опыт, реконструируемый с минимальной внутренней цензурой, играет тут определяющую роль. Он никоим образом – ни целиком, ни частично – не преподносится в качестве эталонного, рекомендуемого к тиражированию. Задача иная: проговариванием он отправляется на повторную экзистенциальную проверку. Цель – окончательно защитить его от сторонних оценок любого рода.

К делу. Толерантность учит тому, чтобы я терпимо относился ко всем другим, за вычетом нетолерантных [см.: 8, с. 328–329]. Но как мне относиться к себе? Если нетолерантно, я – нацеленный на самоустранение некрофил-трагик. И не освобождаюсь от влечения к смерти при бесприставочном, толерантном отношении к себе. Тогда я – не я, а некто из множества других. Некрофил-комик с симптомами прогрессирующей шизофрении, манерным дроблением самости на осколки. Хорошо, допустим, я терпимо (так, чуть-чуть) жертвую собой во благо других. Но без толку. Толерантные всё равно постепенно рассыпаются вместе со мной, выходит, при моём попустительстве; нетолерантных, скольких успею, я целенаправленно обязан урезонивать, секвестрировать. По наказу Карла Поппера, либерально «терпимые» должны иметь право подавлять, при необходимости силой, всех нетерпимых к ним, включая противников-теоретиков: те, дескать, не готовы общаться «на уровне доводов разума» [8, с. 329]. Высокомерия толерантным не занимать. Ну да ладно, правку внести легко. Элементарными вопросами-доводами. Коли ты такой правильно умный, зачем инакомыслящих ограничивать в правах? И чем ты, ненавидящий и преследующий по закону, который сам вместе с себе подобными установил, отличаешься от нетолерантных, тоже не скрывающих неприязни к кому-то и чему-то?

Толерантность – декларативно важная составляющая либерального мировоззрения. Упомянутые выше энциклопедические издания солидарно отмечают сей факт, дополняя его концептуальной привязкой толерантности к теории и практике гражданского общества. Иначе, конкретнее говоря, общества буржуазного – по гегельянско-марксистским (монистическим, континуалистского толка) меркам. Стало быть, либерально-буржуазный мир ставится в привилегированное положение толерантной стратегией. При этом указывается, хотя и безоценочно, крайне сомнительная, как ни крути, её черта. Толерантности не обойтись без притворства, без сочетания «спонтанно-негативного восприятия другого... и позитивного действия в его адрес» [1]. Искренняя доброжелательность к тем, кто рядом, к кому-то из них, изначально в расчёт не берётся. Безнадёжно злобной, порочной, неблагонадёжной трактуется здесь человеческая натура.

Толерантность квазирелигиозна по своим истокам. Духом протестантизма, отчасти секуляризованным, веет от неё. Джон Грей в «Поминках по Просвещению» пишет о том, что толерантность со времён Мильтона и Локка является предпосылкой любого стабильного образа жизни «среди неисправимо несовершенных существ», она учит снисходительно относиться к грехам других и бороться с грехами собственными [см.: 2, с. 45]. О фатальной, неисправимо несовершенной природе земных существ проще всего вести речь в рамках религиозно-авраамической картины мира с подразумеваемым в её содержании «первородным грехом». Толерантность есть превращённая форма отношений между людьми, опосредованных их безусловно подчинённым отношением к Богу. Она становится востребованной, когда фигура Бога утрачивает абсолютную ценность, доктринально равную значимость для всех людей. Когда появляются – по правде или по имиджу – «критически мыслящие личности», полностью отвечающие за свои поступки и вынужденные терпеть рядом с собой – о, ужас! – столь же суверенных оппонентов и «безответственного человека толпы», которого они некритически, материально эксплуатируют, рассчитывая при этом на моральную индульгенцию в виде терпимого отношения к себе со стороны притесняемого люда и неуничтоженных полемикой и доносами собратьев по уму.

Толерантность от рождения лукава, полна буржуазной манерности. Грей же утверждает иное: она изначально основывается якобы «на прочных моральных убеждениях», не может нейтрально относиться к вопросам блага, именно поэтому она, дескать, и не соответствует духу нынешней, неолиберальной эпохи [см.: 2, с. 47]. Но нет, об онтологически прочном фундаменте толерантной морали говорить не приходится. Она со старта базируется не на твёрдом имманентизме (материалистического или натуралистического толка) и не на абсолютистски трактуемом трансцендентном начале, а на идее ослабленной трансцендентности (надзирающий Бог то нужен, то нет; нужен кому-то, но не всем). И

нейтральное, в диапазоне безразличия, отношение к благу для толерантности-терпимости отнюдь не запрещено – хотя бы потому, что логически не табуировано одинаковое, приблизительно схожее, отношение людей к той или иной ценности. Для априори несовершенных существ эта одинаковость заведомо будет не самой достойной. И наконец, толерантность фрагментарно отторгается нынешней эпохой, как представляется, скорее не вследствие трансформации «старой–доброй» версии либерализма к вариации новой, ухудшенной, а вследствие локального сопротивления либерализму как таковому. Причём далеко не все очаги сопротивления варварско-мракобесного, лубочно-традиционалистского или анархо-элэдэшного кроя.

Известна неомарксистская попытка противопоставить либерально-буржуазной толерантности её позитивный негатив. Оригинал, согласно Герберту Маркузе, нацелен на то, чтобы воспроизводить в отчуждённой от индивида социальной реальности вертикаль господства и подчинения. Отрицание фальшивого оригинала подразумевает эмансипацию индивида в процессе революционного перехода от иерархической организации общества к действительному равенству. Однако и «освобождающая» (не «репрессивная») толерантность с необходимостью предполагает насилие – по отношению к силам реакции. Она требует терпимости к левым политическим движениям и нетерпимости к правым. Причём настаивает на нетолерантных актах по адресу противника «уже до действия, на стадии коммуникации – устной, печатной, визуальной» [6, с. 124]. Речь идёт ни много ни мало о лишении гражданских прав тех, кто препятствует эмансипации обездоленных, и о подавлении не только старых, но и возможных новых хозяев жизни.

Возражая замыслу «франкфуртца», следует указать минимум на две несообразности теоретического и практического толка. Во-первых, различение двух видов толерантности – освобождающей и репрессивной, правильной и неправильной – предполагает оценку, корректность которой обусловлена явным или неявным наличием иерархии (не равенства) ценностей, стало быть, подавлять иерархию равенством, к чему призывает Маркузе, бесперспективно. Во-вторых, вряд ли даже оправданное, справедливое по человеческим или историческим меркам насилие имеет смысл привязывать к линии толерантности: концептуальные потери несут тогда обе позиции – в прибыли остаётся лишь ложь идеологии: и революционной, и законопослушной.

«Толерантность» – наукообразный, политизированный синоним «терпимости». Терминированное слово – философских и научных теорий – отличается от слова обыденного языка заметно более строгим очертанием своих смысловых границ. Политизация термина даёт обратный эффект, содержание лексемы становится расплывчатым, вдобавок в ней нарастает тяга к абсурдным контекстам. Для нормального, вменяемого человека (и теоретика) мир – это мир, война – это война.

Для подсевшего на политику всё иначе: «хочешь мира, готовься к войне» – изыск, отворяющий двери убийственной оруэлловской нелепице: «мир – это война». От диалектики не убудет, наоборот, если она выдавит из себя фарс, цинично-идеологизированное отождествление противоположностей.

«Терпимость» – тоже не самая бодрящая, вяловатая идея. Впрочем, её «минимализм» кому-то представляется привлекательным. В одном из благожелательных откликов на книгу Майкла Уолцера читаем: «... вы “терпите” то, чего не выносите. В этом сила данного понятия» [11, с. 131]. Наивная формула, далёкая от жизненных реалий. На деле мы выносим и то, что всего лишь терпим. То малодушно оправдывая себя (практикуя «разумный компромисс», ссылаясь на «необходимость», сетуя на «судьбу», культивируя «смирение»), то горько презирая – и всякий раз размывая рубеж нестерпимого. Но окончательно его не стереть, иначе о воле человека, тем более о «свободной воле», говорить уже не придётся.

Уолцер в связи с этим полагает, что главная проблема не в наличии предела терпимости (в его отсутствие всерьёз никто не верит), а в широте рамок сносимого [см.: 11, с. 19–20]. Однако широта широте рознь, как и разнообразие разнообразию тоже. На что американский моралист далеко не всегда обращает внимание, зачастую опуская существеннейшее различие между социальным и экзистенциальным регистрами бытия. А ведь они нередко противонаправлены друг другу. Чем шире в действительности социально терпимое, позволяемое от лица всех, тем, вероятно, разнообразнее и разноречивее, конкретнее и теснее экзистенциально терпимое, сносимое каждым отдельным индивидуумом. Либеральный паллиатив в разрешении очерченного противоречия заключается в подмене декларируемой широты исподволь устанавливаемой унификацией, позволяющей констатировать «узость взглядов» не всех и каждого, а некоторых – неудобных и неудобных, отбор коих может вестись ситуативно и произвольно. Трудно вразумительно объяснить, например, почему ритуальное самоубийство должно быть нестерпимее для нас бытового суицида, на чём настаивает, похоже, цитируемый автор [см.: 11, с. 78]. Самурайский меч ничуть не уступит горсти снотворного в рациональном плане (то и другое сделано с умом), а в плане эстетическом кратно превосходит её. Рыцарский жест, очевидно, иррационально нестерпим для сутяжничества законников и догматики святош. Но это пустое. В жизни любят не нарочито правильных и не конформных середняков, а «несносных» желанных: детей-внуков, женщин-мужчин. Терпимое, всего лишь такое, бредёт мимо желания – и бытийного, и небытийного. Я сношу, и не более, то, что не хочу оберегать и что не решаюсь или не имею никакой возможности ликвидировать, уничтожить: пусть себе существует. Тот же Уолцер признаёт несовпадение или даже инаковость одобряемого и терпимого [см.: 11, с. 26].

Последнее в своих положительных смысловых и ценностных оттенках обнаруживается, понятно, возле «терпения» как несуетности и выдержки, рядом с «вынести испытание», «перенести, пережить утрату». Но это именно оттенки, следы, коннотации – не грани концептуального ядра. Терпимость, конечно, эмоциональнее, душевнее чопорной толерантности, но и, в отличие от той (дрейфующей возле центристского, нулевого уровня человечности), допускает безысходную согбенность в земном мире: «Бог терпел и нам велел». Сравнение соответствующих антонимов, «нетерпимости» и «нетолерантности», даёт в чём-то схожую картину. Нетолерантность – расплывчатая, не располагающая к детализации характеристика, приложимая и к ерундовому протесту, элементарной невоспитанности. Нетерпимость гораздо конкретнее (требует прояснения адресата), острее – и в неприятии мелочей, и в отторжении могущественных структур: «Нетерпение» – роман Юрия Трифонова о народовольцах: людях самоотверженных, героических... но с нервным срывом и ажитацией обречённых [см.: 10].

С невзрачной по натуре толерантностью и с уродствами в самом себе борется *небезразличие*: как не особо спешащее нетерпение, как не разменивающаяся на пустяки, невульгарная (но и не без рёбер жёсткости) нетолерантность. Оно рекомендует мне неиндифферентно и по-разному относиться к себе и всему на свете – со всей ответственностью перед собой и другими. Небезразличный – кого-то любит, кого-то ненавидит. Бережёт одних, всего лишь терпит многих прочих. Не афишируя. Особо не таясь. Толерантный – осуждая антагонистов, реальных и вымышленных, к остальным относится ровно (в пределах допустимой погрешности). Ровность не исключает безразличия – скорее подталкивает к нему. И трудно сказать, что сильнее дискредитирует толерантность: эта ли присущая ей тенденция к тотальной индифферентности или же разлад между декларативным неприятием нетерпимости и всамделишной нетерпимостью к нетолерантному? В любом случае итогово получаем упадочную радикализацию конформизма. С гегемоном по декрету и конвенции – социальным, воззренческим, символическим – всегда так. Как с полупристойным словом: когда оно остаётся, по сути, единственным из «крепких», разрешённых в публичном тексте, то делается действительно непристойным – до неприличия конформистским.

Небезразличное вправе предъявить содержательные претензии к толерантному. На первый взгляд, тезис рискован, обнаруживает в себе логическую неувязку. Несуразным представляется, чтобы отрицательное понятие было конкретнее, содержательнее положительного понятия из того же семантического сегмента («небелое» – «красное», «неложное» – «истинное»). Однако в состав «небезразличного» входят несколько отрицательных префиксов. Известно: два идентичных, формально-логических отрицания возвращают нас в исходную точку мысли. Два разнящихся лексико-семантических отрицания дают любо-

пытный, концептуально вариативный результат. В данной конкретной ситуации имеет место явный прирост личностных, экзистенциальных смыслов. Сравним: «вокруг различные люди» и «вокруг безразличные люди» – друг другу или конкретно мне безразличные.

Методологическая вставка. Можно сколько угодно, с плюралистическим усердием, предпочитать многое единому, не замечая или намеренно маскируя опрощающую редукцию: подмену единого – единицей (счётного множества); одним, непременно требующим другого; одним и тем же. Но не оспорить того, что даже двойца (не говоря уже о собственно многом) не способна быть определённой только из самой себя, так или иначе она соотносится с единицей, тогда как та вполне обходится самодетерминацией. Не отменить и не поколебать тождественность сущего (как такового, не фрагментарного) самому себе, безапелляционность и единственность этого тождества. Толерантный расшаркивается перед плюрализмом [см.: 11, с. 14] – со всеми его формальными и содержательными послаблениями. Безразличный ответственно принимает монистическую установку – с её панлогистскими и тоталитаристскими угрозами, которым он сопротивляется, противостоит именно как неиндифферентный к сущему человек.

Да, безразличный – из нетолерантных, тех из них, кто... не призывает, во всяком случае, репрессировать толерантных: хотя бы потому, что не очень верит в их существование. Он признаёт, естественно, наличие тех, по отношению к кому можно и должно применять силу, – но философов среди них нет ни одного. С «интеллектуалами» сложнее: понятие чересчур широкое и рыночное, со следами «купи-продажи». Но и тут доминирующая установка безразличного в целом сочувственна: тенденциозно гнобят интеллектуалов завистливые, злобные недоумки. Безразличному очевидно, что количество его недругов много больше, чем тех, кого следует резко осаживать. Во-первых, есть достойные соперники, к которым испытываешь искреннее уважение и прессовать их – первым – никогда не станешь. (И что это вообще за мужик, у которого нет врагов?) Во-вторых, есть омерзительного сорта злопыхатели, к ним и прикоснуться-то побрезгуешь, а убирать нечистоты чужими руками – неприлично. Однако сколь ни велико число противников, они не одолеют, не переселят любви – земной, человеческой, пусть единственного к единственной, – если безразличный одарён ею. Но это уже лирика, ключ к сокровенному...

Поэтический слог, впрочем, от природы выразительнее, фактурнее философского. Строки из «Песенки о дуэлях» Леонида Филатова [см.: 13] содержательнее многих прочих в портретной зарисовке человека безразличного.

Не важно то, что вас нечаянно задели,
Не важно то, что вы совсем не из задыр,
А важно то, что в мире есть ещё дуэли,
На коих держится непрочный этот мир!..

<...>

Не важно то, что для дуэли нет причины,
Не важно то, что ссора вышла из-за дам,
А важно то, что в мире есть ещё мужчины,
Которым совестно таскаться по судам!..

В прозаическом остатке текущих событий: хронически недомогающей паре либерализма и толерантности ответственно противостоит небезразличие здорового индивидуализма [см.: 12] и экзистенциальной сосредоточенности как таковой. И в Европе, и в России – с большим трудом. Ряд экзистенциальных зарисовок проиллюстрируют ситуацию, высвечивая её, быть может, в не совсем привычных ракурсах. Методологически они оттеняются интенцией эмоционально насыщенного разума: «Только из области чувств и берётся всякая достоверность, всякая чистая совесть, всякая очевидность истины» [7, с. 89].

От умозрений к событийной эмпирии

Признаться, против толерантности восстаёт всё: интуиция, инстинкт, физиология. Восстание облекается плотью иронии. Подумайте только: «толерантное отношение мужчины к женщине». Кому нужна эта псевдоплатоническая связь? Уж точно, ни Ему и ни Ей. Приведённый аргумент, конечно, не единственный, но один из главных, жизненно фундированных. Он остаётся весомым и при утрате «толерантностью» лидирующей роли в социально-политическом дискурсе (в официозных наставлениях и в ожидаемых от реципиента встречающих знаках лояльности), при оставлении за ней преимущественно или исключительно вспомогательных функций.

Середина «нулевых». В официозной риторике «толерантность» идёт на ура («патриотизм» держится пока в запасниках, на обочине). В одном из нижегородских вузов активисты (те, кто сегодня без тени смущения, разумеется, оперирует иной, угодной дню знаковой лексемой) решили открыть «кабинет толерантности». На мой совет повесить перед входом красный фонарь отреагировали в разной степени неприветливо. Коллеги, наоборот, поддержали улыбками и хохотом. Да, прибежище толерантности зачастую не отличить от «дома терпимости». Разговора о борделях, увы, не избежать: вопрос о легализации проституции из числа тех, на которые толерантность отвечает по обыкновению положительно. Как реагировать на это небезразличному? Блюсти моральную чистоту, когда сама общественная мораль продажна, – глупо. Сосредоточившись, озаботиться решением женского вопроса – ещё глупее. Оставим его феминисткам и толстовцам. Зайдём с другого, правильного конца. Если мужчина не может найти себе женщину никак, кроме как за деньги, он

просто слабак. И никакого сочувствия, откровенно говоря, не вызывает. Все угадываемые здесь возражения легко парируются. Что делать инвалидам и больным? Ничего особенного. Жизненный опыт свидетельствует, что определённая часть женщин благоволит именно им. Ничего странного. Природа умнее умников: умаляя одно качество в человеке, она усиливает другое – нередко связанное с «основным инстинктом». Неудивительно, что в каземат к чахоточному Томмазо Кампанелла в очередь выстраивались светские дамы. И у Достоевского гиперсексуальность участливо дополняла эпилепсию. Как юноше получить первый полноценный сексуальный урок? Ну опять же – не за деньги. И (три раза по дереву) не на синтетическом манекене. И (по дереву и через левое плечо) не на компьютерном симулякре. Жизнь, вне зависимости от социальных особенностей и антагонизмов, выработала непревзойдённый способ. Почти всегда находится женщина, лет на пять, десять, двадцать старше, которая почти бескорыстно, к удовольствию обоих, даёт этот урок, обучает азам. До всего остального, будь добр, доберись сам. Может, тогда тоже со временем сподобишься на роль учителя.

Специально для бдительных товарищей, беспокоящихся о непорочности сограждан и зачатия: ни мальчики (тьфу, чёрт), ни малолетки не в моём вкусе. (Соответствующую справку совсем недавно сдал, как требуется ныне, симпатичным девушкам из «кадров» родного университета.) Хотя, проигрывая в уме ситуацию с набоковским героем – прошлым летом посмотрел ещё раз экранизацию «Лолиты», – не уверен, что совладал бы с собой, оказавшись на его месте. Впрочем, покажите мне того безнадёжного праведника, который поклялся бы совладать: ведь ещё та зараза... Пикантности просмотра добавило то, что артист, игравший Гумберта Гумберта, на другом телеканале тут же предстал в образе главы клана Борджиа – жизнелюбивого семейства, в котором яды, кинжал и секс с намёками на инцест гармонично уживались под сенью церковного амвона и большой политики. Душевный фильм: реставрация выразительной – возрожденческой – насмешки над фарисейской толерантностью.

Вернёмся к проблеме учительства, сопрягая её с той разумной мыслью, что совершенствоваться должно всю жизнь, и не только с оглядкой на старшее поколение. Ещё один сериал из летнего репертуара. Английский детектив. Героиня, обучавшаяся некогда то ли в Кембридже, то ли в Оксфорде, говорит безупречному инспектору полиции: «Если выгонять из университета всех преподавателей, которые спят со студентками, в университете не останется ни одного преподавателя». Но это там, на гнивающем Западе. У нас всё по-другому. Однако дистантное обучение вводится всё шире. Общение через экран. Образовательные услуги с контрацептивом. Бесплодные. Неумолимая логика прогресса: тиражируемые копии замещают оригинал, технически оснащённая толерантность асимптотически приближается к безразличию.

Что до легализации проституции (пора заканчивать с этим вопросом) – тут решительное *нет*. Профессия не худшая, не спорю. На социальной доске почёта сегодня представлены и те, что «древнее древнейшей» (инстинкт самосохранения подсказывает воздержаться здесь от конкретизации). Но при всех либеральных, инновационных веяниях надо отдавать себе отчёт в том, что юридически легитимный бордель окончательно подчинит мораль праву и поставит мужчину (его прежде всего) в неловкое положение.

Да, это мужской вопрос и... проблема свободного времени. О ней немало верного написал Карл Маркс. Как и об отношениях между полами. Ему приписывают фразу (см. фильм «Женни Маркс – жена дьявола»): у женщины, в известном месте, смыслов больше, чем во всей университетской библиотеке. Речь шла, если не ошибаюсь, о библиотеке Боннского университета, в который будущего классика не приняли на работу, и он, разумеется, был раздосадован. В силу чего тезис несколько теряет в весе. Но, как бы то ни было, на сегодняшний день, похоже, эвфемистично пересказанное выше нетолерантное суждение немецкого философа является самым сильным, всё ещё надёжно верифицируемым доводом в защиту материалистической теории. (Да, чувственно-телесная предметность вбирает в себя идеальные смыслы – не наоборот.) Идеологические наскоки его не берут. Вот библиотеки, становясь электронными, постепенно аргумент размывают. Кажется, буквально недавно молодой коллега, солидарно предвкушая радостную развязку, спрашивал: что общего между книгой и женщиной? Правильный ответ (ну улыбнитесь, расслабьтесь, не время ещё готовить сверкающий цианид...): и ту, и другую можно взять с собой в постель. Это возвышало книгу, делало чтение подлинно интимным актом. (Никогда не понимал, как можно углубляться в смыслы в городском общественном транспорте, вообще на людях? Оттого, вероятно, и не стал марксистом.) А потом появились ноутбуки, плоские и холодные (словно скалькированные с «нового политического мышления» и победительниц первых «перестроечных» конкурсов красоты)... До сих пор не подберу руку к их клавиатуре. Прикосновение к отполированному корпусу-обложке столь же отталкивающе, как и к силиконовым вставкам в женскую плоть. Зачем? Ведь и содержательность книги не зависит от её объёма, и диалектика рушит формально-логическую пропорцию между объёмом и содержанием понятия. Отсюда кредо: ничего калькулируемого, только здравая иррациональность. Просто к одной тянет, к другой – нет; и не объяснишь, да и не надо. Синтетические размеры и легкодоступные смыслы (одним кликом) не прибавляют желания. Технологический детерминизм – пятая колонна в марксистской парадигме.

Упрёки в сексизме, ещё одной мишени для толерантных каверз, слышу нередко. Отвожу их без труда и доброжелательно. Да и как иначе. Женщины – удивительные существа, инстинктивные парадоксалисты и

диалектики, этим уж точно хороши. Днём активно пикетируют мужское преобладание, ночью за недостаток одного поднимут тебя на смех. Выворачивая мужика то наизнанку, то налицо, жаждут только им ведомого положительного синтеза. Непросто с ними, но увлекательно. Никакому критическому рационализму женскую гипотетику никогда не фальсифицировать.

Броским индикатором, позволяющим распознать толерантную среду, является реакция на гомосексуализм. Каждый учебный год студенты (особенно будущие медики) настойчиво интересуются моей позицией и аргументацией – констатацией и доводами небезразличного. Ответ сформулирован давно и от случая к случаю воспроизводится без изменений. Отношение к гомосексуализму? К мужскому – с омерзением, к женскому – с любопытством.

В целом критический (на одном из полюсов – однозначно негативный) взгляд на однополый интим опирается на прочную естественную основу. Между мужчиной и женщиной возможно всё. Почти всё. Моральные препоны тут смехотворны. Серьёзный лимитирующий фактор один – геометрия тел. При этом плотские изыски здесь безоговорочно оправданы – рождением ребёнка, чудом новой жизни. От трущихся однополых человеческих тел ничего толкового на свет не появится, даже элементарная искра.

А если это любовь? – возразит оппонент. Хорошо, давайте немного о любви. Вот только что «теплохладная», «умеренная и аккуратная» толерантность смыслит в ней? Ничего, кроме редукции к «выстраиванию отношений», к убогой, шаткой структуре. Любовь, обрушиваясь с негаданной мощью стихии, возводит нас к рубежу реального и ирреального. Прочность барьера в расчёт уже не берётся. Сам по себе всякий расчёт перестаёт существовать. Сумасшествие, перемежаемое запахами и прикосновениями. В полупотьмах. Чуть поостыв (до небезразличного состояния) и осмотревшись – чтоб ненароком не разрушить невозстановимое, не распахнуть сокровенное настужь, – вернёмся к прозе. Любовь случается, когда встречаются двое и рождается третий. Ребёнок не оправдывает любовь – он её спасает. Пусть на время. До первой измены родителям. До претерпевания измены со стороны кого-то из них. Любовь без рождения ребёнка – несчастье или забава (извините, приходится повторяться: как-то уже печатно высказывал эту мысль). Всё, сменим тему, не с непотребством же её мешать...

Обратимся к феминизму – кратко – ещё одной реперной точке толерантной кривой. И, без душевных колебаний, вновь восстановим ироничную тональность, не умаляя, впрочем, серьёзности темы. Толерантность испытывает патологический страх перед естественной силой. Та от природы сосредоточена в мужском начале, на его усекновение и рекрутируется феминизм. С приращением в правах женщины оказываются, однако, не в прежнем суровом мире, а в ослабленном, изнежен-

но-хрупком социуме, который, как показывает практика, не способен защитить тех же эмансипированных особ от домогательств наглицев-мигрантов. Ещё несколько дополнительных штрихов. Быль толерантного общества. У них... Мужчина (видный) положил руку на колено спутнице. У той самооценка под потолок. А потом... заявление в соответствующие инстанции (для подкрепления самооценки?). Польстившемуся светит унижительная процессуальная канитель. И «четвёртая власть», напустив своих прилипал, покоя не даст. Вспомнился эпизод с сэром Алексом Фергюсоном. Там были, видимо, и отягчающие обстоятельства: истица не получила жвачку в подарок. У нас... Впервые пресс-атташе МИД стала женщина: зеркальный (в смысле подражательности жеста, а не сходства портретных черт, к счастью) ответ заокеанскому Госдепу. Симптоматично, что назначение произошло в ситуации, когда и Посольский приказ оказался заложником социальных сетей.

Потешаемся над Америкой и её псаками: посредственность, некомпетентность... Допускаю. И даже скорее соглашусь. Но они нас пока, не без участия псак, обыгрывают в одну калитку. Опясали на неолиберальный манер управляемым хаосом, перманентными очагами напряжённости и вражды. Подталкивают в объятия Китая, который неспешно, без внешних эффектов подминает под себя весь мир, по собственному усмотрению устанавливая очередность поедания друзей и врагов. Вынуждают апеллировать к международному праву – выживать в джунглях, ориентируясь на путеводитель по зоопарку. Умело подыгрывают нам в том, чтобы мы превратились в ординарное буржуазное правовое государство или хотя бы по видимости стали таковым. Одним из них. Либеральным схематизмом, разукрашенным традиционалистской мишурой. Ряжеными. Словом, дебаты о некомпетентности лучше и не начинать. Особенно умиляет цитирование нашими персонами и институциями тамошних мэтров, интеллектуальных и политических (как правило, отставников и оппозиционеров), которые будто бы реалистичнее и благожелательнее к нам, чем действующие ныне зарубежные публичные политики, дилетанты и фантазёры. Агитпропу-официозу словно и невдомёк, что реалисты-тяжеловесы и петушиной категории клоуны разыгрывают одну – свою, не нашу – карту. Утешимся малым: феминизм остался далеко за бортом.

Теперь – без всяких шуток и эвфемизмов. СМИ известили о расчленении изувером собственных детей и беременной жены. Трагедия комментируется. Сразу обрисовали широкий круг виноватых. Претензии к соседям: вовремя не донесли. Убийце, понятно, дадут в конце концов пожизненный срок: то ли наказания, то ли издевательства над человечностью и здравым смыслом. Как всё это неумно. Сплошной паллиатив. О нравственном чувстве и не заикаюсь. Вменяемая альтернатива проста: расстрелять уроды и показать по телевизору, как его тушка в обгаженных подштанниках падает к помоечному забору. Разумеется, тот,

кто настаивает на подобном решении, должен сам быть готов отыскать подходящий закоулок и привести приговор в исполнение. Это само собой... Уверен, число потенциальных маньяков тотчас сократится. Погибших не воскресить. Но предотвратить хотя бы одно будущее злодеяние вполне возможно. Толерантный человек – по декларации, во всяком случае – категорически против смертной казни. Безразличный – за неё. И не для шпионов и мегажуликов, тут достаточно полумер: первым – перевербовка, вторым – розги по субботам, сами всё быстро вернут. Высшая мера – для отъявленных душегубов.

Следующая сюжетная линия – с общественно-политической тканью и методологическими вкраплениями: в защиту иронии и её границ. Жить и размышлять без *озорной весёлости с горчинкой* в эпоху вопиющей эклектики – значит загонять себя в угол, к единственному выбору, которого, признаться, хотелось бы избежать. Для горьковчанина, нижегородца – это выбор между улицей Ульянова и Июльскими днями (на обеих, помимо прочего, психиатрические лечебницы). Смещение ценностей инициировано кризисом идентификационных процедур [см.: 3] и провоцирует его дальнейшее углубление.

Не исключено, правы те, кто утверждает: «иронии всегда предшествует надлом» [15, с. 313]. Тогда ирония прямым спроваживает нас в декаданс: надломленному не подняться. Остаётся надеяться, что помимо иронии с надломом встречается ирония со шрамом – зарубцевавшимся, порой не без шарма, и оставляющим безразличного непреклонным.

Рубец (надрыв?) – из начала 1990-х. След «радикальных реформ». Страна с полосатым флагом. Своя ли? Вместо прежних несуразностей – новые. Не в облегчение. Всегда ставил (и ставлю) экзистенциальное выше социального и не предполагал, что смена общественного строя скажется так сильно. Но себя не обмануть. На «россиянина» не откликаюсь. Не перестал быть советским (позднесоветским, светской культуры человеком со склонностью к индивидуализму нелиберального толка). Остался русским. Актуальнее воспринимаю состав крови: 15/16 славянской, 1/16 тюркской. Недавно на конференции учёная дама ошарашенно переспросила: «Разве мы отвечаем за то, что получили генетически? Это же биологизаторство». Когда в ответ услышала: «Да, я отвечаю за всё, что досталось мне от родителей, включая уникальную композицию крови», – пошло навешивание политических ярлыков... Одно время смеха ради отслеживал их. Быстро собрал полную коллекцию, от края до края. Под абсент (спасибо Хемингуэю!) она неплохо идёт. Удручают, впрочем, не только и не столько социально-политические метаморфозы... Из разговора с вагонным попутчиком. Полковник, моих лет. Спрашивает (после коньяка из пластиковых стаканов): «Ты можешь себе представить, что Дагестан и Чечня – это Россия, а Украина и Белоруссия – граница?». Отвечаю: «Нет, всё ещё не верится». «Вот и я – нет, – выдавил из себя офицер с колодками боевых наград. – И как мне с этим служить?».

Открыли вторую бутылку... Угнетает утрата органического единства, сродства с ним – с собственно Родиной; больно ранит ампутирование ландшафтов, пространств, потеря территории, которую ощущал своей. Остались осколки, нарезы: побольше – поменьше; тебе – соседу, уже постороннему, заграничному. Опять биологизаторство и физикализм? Плевать! В конце концов, я по первому образованию естествовед.

Политической тематикой завершать не хочется. Тошнит от неё. Всегда, принимая разделение на своих и чужих, пытаешься надёжно различать их и надеешься соотнести различие с политико-географическими границами – а не получается: и по эту сторону рубежей власть не вызывает доверия, что уж говорить о потусторонних деятелях и структурах. Утеряно чувство справедливости, причастности ей. Твоя страна теперь такая же капиталистическая, как и те, которых она учит жизни и которые в подобных поучениях отвечают ей взаимностью. То же упадочное преклонение перед финансовыми потоками. Тот же циничный диктат формального закона, пролоббированного вполне конкретными лицами и компаниями. Та же пресловутая эффективность, бессодержательно унифицирующая всё и вся, редуцирующая богатство смыслов к примитивному чистогану. Одолевает ощущение тотального вранья, элементарной нечистоплотности. И кричащей эклектики: смешения принципов правового и авторитарного государства, ценностей либерализма и традиционализма. Неудивительна в этой связи топорная демагогия, доминирующая в общедоступном политическом эфире: по-другому несоединяемое не соединить. Эти умопомрачительные телешоу: на одного серьёзного диспутанта десять перебивающих друг друга лицедеёв с заученной ролью и вещунов, практикующих полубезумный экспромт. Нетолерантно выразился, но уж как получилось. Можно и добавить. *Капитализм есть индифферентное к совести право плюс монетаризация всей страны.* В контексте «противостояния России Западу» он обречён у нас на черты юродивого уродства.

С экономикой не многим лучше: баррель упал в цене, товары и услуги внутри страны дорожают. Агитация и пропаганда, с пеной у рта критикующие либерализм, пытаются уверить нас в том, что за удешевлением нефти стоят «плохие парни» из-за рубежа («партнёры», если выражаться блудливо-толерантным языком) и что при действительно свободном рынке стоимость углеводородов была бы выше. Но тут, извините, одно из двух: или вы последовательно громите либерализм, а вместе с ним в обязательном порядке и свободный рынок (ведь они близнецы-братья), или признаёте, что у «плохих парней» из Штатов и с Аравийского полуострова больше сил и желания повлиять на мировую экономику, чем у наших «хороших парней» – скорректировать экономику национальную. Нас стремятся убедить в том, что за удорожание продуктов питания, лекарств, одежды и бытовой техники ответственны отдельные корыстные посредники и торговые сети. Как будто люди оглупели вовсе

и не понимают, что мздоимцев-медиаторов и менеджеров по продажам (продажных менеджеров) массово производит вполне определённая – капиталистическая – система общественных отношений; что «капитал боится отсутствия прибыли или слишком маленькой прибыли, как природа боится пустоты»; и при 100 % ожидаемого дохода «он попирает все человеческие законы», а при возможных 300 % «нет такого преступления, на которое он не рискнул бы» [5, с. 770]. Любопытно ещё одно примечание из текста Маркса: «быть “либеральным” за счёт средневековья чрезвычайно удобно» [5, с. 729]. По нынешним российским временам не меньший навар в твёрдой валюте приносит «антилиберализм» в традиционалистском риторическом обрамлении. Поистине толерантно с нашей стороны озаботиться проблемами европейских фермеров, терпящих убытки из-за санкций, введённых Западом против России. И демонстрировать эту заботу тогда, когда свои пенсионеры еле-еле сводят концы с концами. В преддверии затягивания поясов (петли?) осуществляются контрсанкционные мероприятия. Часть ввезённых продуктов питания уничтожается – вместо того, чтобы, проверив их качество, раздать кондицию: в социальные учреждения, престарелым. Ссылки «заградотряда» на мировую практику, буржуйскую, – от лукавого. Невесело. Запас цензурных слов у небезразличного иссякает.

Но несмотря ни на что, в пику пессимистичным волнам подытожу бодрящей ремаркой, размышлением о здоровом образе жизни. Всегда привожу в пример здесь Эрнста Юнгера. Доброволец Первой мировой. Одиннадцать ранений, три контузии, травленный газами. После войны – алкоголь и наркотики (лёгкие). И – сто два года в здравом уме и чувстве. Творческое долголетие. Вот она, воля к жизни. Высшая форма безразличия. Толерантности тут и в помине нет.

Список литературы

1. *Валитова Р.Р.* Толерантность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Ин-т философии РАН; Нац. обществ.-науч. фонд; Председ. научно-ред. совета В.С. Стёпин. М.: Мысль, 2000–2001. Т. IV. С. 75–76.
2. *Грей Д.* Поминки по Просвещению: Политика и культура на закате современности / Пер. под общ. ред. Г.В. Каменской. М.: Праксис, 2003. 368 с.
3. *Гуревич П.С., Спирина Э.М.* Идентичность как социальный и антропологический феномен. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2015. 368 с.
4. *Лекторский В.А.* О толерантности, плюрализме и критицизме // Вопросы философии. 1997. № 11. С. 46–54.
5. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии / Пер. И.И. Скворцова-Степанова. Т. I. Кн. I. Процесс производства капитала. М.: Политиздат, 1978. VIII, 907 с.
6. *Маркузе Г.* Критическая теория общества: Избранные работы по философии и социальной критике / Пер. А.А. Юдина. М.: АСТ: Астрель, 2011. 382 с.

7. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдии к философии будущего / Пер. Н.Н. Полилова // *Ницше Ф. Полн. собр. соч.:* в 13 т. Т. 5. М.: Культурная революция, 2012. С. 7–227.

8. *Поппер К.Р.* Открытое общество и его враги: в 2 т. Т. I / Пер. под ред. В.И. Садовского. М.: Феникс, Культурная инициатива, 1992. 448 с.

9. *Самохвалова В.И.* О содержании понятия «толерантность» в современном культурном контексте // *Философский журнал.* 2008. № 1. С. 161–175.

10. *Трифонов Ю.В.* Нетерпение // *Трифонов Ю.В. Собр. соч.:* в 4 т. Т. 3. М.: Худож. лит., 1986. С. 5–406.

11. *Уолцер М.* О терпимости / Пер. И. Мюрнберг. М.: Идея Пресс, Дом интеллектуальной книги, 2000. 160 с.

12. *Фатенков А.Н.* Индивидуализм: по ту сторону предубеждений // *Философия и культура.* 2013. № 2. С. 163–170.

13. *Филатов Л.* Стихи. Песни. Пародии. Сказки. Пьесы. Киноповести. Екатеринбург: У-Фактория, 1998. 544 с.

14. *Шанин В.В.* Толерантность // *Социологическая энциклопедия:* в 2 т. Т. 2 / Нац. обществ.-науч. фонд / Руковод. науч. проекта Г.Ю. Семигин; гл. ред. В.Н. Иванов. М.: Мысль, 2003. С. 660–661.

15. *Юнгер Э.* Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Пер. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. 783 с.

EXISTENTIALISM

Aleksey FATENKOV

DSc in Philosophy, Head of the Department of Philosophy. Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod. 23 Gagarin Avenue, Nizhni Novgorod, 603950, Russia; e-mail: kfa@fsn.unn.ru

THE NON INDIFFERENT AGAINST THE TOLERANT

The norm and the practice of tolerance are being critically considered. It is being opposed by non-indifference as a morally vital priority setting. The author appeals to the existential experience, reconstructing it with minimal internal censorship. In the text the semantics of the life specificity prevail over the conceptual-categorical schematism. Reconstructed experience is full of irony which is mischievous and bitter. The grounds, the advantages and disadvantages of the ironic view of the world and of oneself are being considered. The author examines the relationship between men and women, the element of attraction, the miracle of love – and adjacent to them social and cultural phenomena which do not induce sympathy – prostitution, homosexuality, feminism. The author's intuition and feelings regarding the sequence of events in the political and economic spheres of modern public life are mainly not optimistic. All interpretation and evaluation relate to the protected position of the non-indifferent to illustrate it, and to the rejected line of tolerance.

Liberal tolerance (according to K. Popper) teaches me to be tolerant to all other, apart from the intolerant. But how should I treat myself? If I treat with intolerance I am a necrophiliac tragedian aimed at disengagement. If with tolerance, then I am not me, but someone of the many other; necrophiliac comedian with progressive symptoms of schizophrenia, with mannered crushing of selfhood into fragments.

“Tolerance” is the pseudoscientific, politicized synonym of “patience”. Terminated word – from philosophical and scientific theories – is different from the word from ordinary, everyday language with much more rigorous outline of its semantic boundaries. The politicization of the term gives the opposite effect, the content of the token becomes vague, in addition the attraction to absurd contexts grows inside.

“Patience” is not the most invigorating idea, it is sluggish. It is, of course, more emotional and mental than the prim tolerance, but, unlike the one (drifting near the centrist zero level) it allows hopeless stooping: “Think of Our Lord suffering on the cross”. Comparing respective antonyms, “intolerance” and “non-patience”, gives somewhat similar situation. Intolerance is vague, it does not have a characteristic detail, is applicable to the foolish protest and to elementary bad manners. Non-patience is much more specific (requires clarification of the recipient), sharper – and not only in opposition to the smallest detail, but and in rejection of powerful structures: “Impatience” is Yuri Trifonov’s novel about the people of the movement of “Narodnaya Volya”: selfless, heroic men... but with a nervous breakdown and agitation of the doomed.

Non indifference is fighting in itself with essentially nondescript tolerance and deformities: like non hurrying impatience, like not doing things in a big way, like not vulgar (but not without edges of rigidity) intolerance. It recommends that I must be not indifferent and have different attitudes to myself and the world around – with all the responsibility to ourselves and others. Not indifferent person has someone to love, someone to hate. It saves some, while tolerating many others. Without advertising. Without hiding. Tolerant person condemns antagonists, real and fictional, treats the others evenly (within the margin of error). Evenness does not exclude indifference but rather encourages it.

As a conclusion, alias premised intuitive point: liberally substantiated tolerance is being responsibly confronted by the not indifference of healthy individualism and existential concentration as such. Both in Europe and in Russia – with great difficulty today.

Keywords: non indifference, indifference, tolerance, patience, man, woman, individualism, liberalism, irony, existential experience

References

1. Fatenkov, A. “Individualizm: po tu storonu predubezhdeniy” [Individualism: Beyond the Prejudices], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, No. 2, pp. 163–170. (In Russian)
2. Filatov, L. *Stikhi. Pesni. Parodii. Skazki. Pësy. Kinopovesti* [Poems. Songs. Parodies. Fairy tales. Plays. Kinopovest]. Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ., 1998. 544 pp. (In Russian)
3. Grej, D. *Pominki po Prosveshcheniyu: Politika i kul'tura na zakate sovremennosti* [Education’s Wake], trans. G. Kamenskaya. Moscow: Praksis Publ., 2003. 368 pp.
4. Gurevich, P. & Spirova, E. *Identichnost' kak sotsial'nyy i antropologicheskiy fenomen* [Identity as a Social and Anthropological Phenomenon]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015. 368 pp. (In Russian)
5. Junger, E. *Izlucheniya (fevral' 1941 – april' 1945)* [Radiation (February 1941 – April 1945)], trans. by N. Guchinskoy & V. Notkinoy. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2002. 783 pp. (In Russian)

6. Lektorskiy, V. O tolerantnosti, plyuralizme i krititsizme [About Tolerance, Pluralism and Criticism], *Voprosy filosofii*, 1997, No. 11, pp. 46–54. (In Russian)
7. Marcuse, H. *Kriticheskaya teoriya obshchestva: Izbrannyye raboty po filosofii i sotsial'noy kritike* [The Critical Theory of Society: Selected Works on the Philosophy of Social Criticism], trans. A. Yudin. Moscow: AST: Astrel' Publ., 2011. 382 pp. (In Russian)
8. Marx, K. *Kritika politicheskoy ekonomii* [Critique of Political Economy], Vol. I, Kn. I, trans. I. Skvorcov-Stepanov. Moscow: Politizdat Publ., 1978. VIII, 907 pp. (In Russian)
9. Nietzsche, F. “Po tu storonu dobra i zla. Prel'yudii k filosofii budushchego” [Beyond Good and Evil], trans. N. Polilov, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], 13 Vols., Vol. 5. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya Publ., 2012, pp. 7–227. (In Russian)
10. Popper, K. *Otkrytoe obshchestvo i ego vragi* [Otkrytoe obshchestvo i ego vragi], 2 Vols., Vol. 1, ed by V. Sadovskogo. Moscow: Feniks Publ., Kul'turnaya iniciativa Publ., 1992. 448 pp. (In Russian)
11. Samohvalova, V. O sodержanii ponyatiya “tolerantnost” v sovremennom kul'turnom kontekste [The Content of the Notion of “Tolerance” in the Contemporary Cultural Context], *Filosofskiy zhurnal*, 2008, No. 1, pp. 161–175. (In Russian)
12. Shanin, V. “Tolerantnost” [Tolerance], *Sotsiologicheskaya entsiklopediya*, 2 Vols., Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 2003, pp. 660–661. (In Russian)
13. Trifonov, J. “Neterpenie” [Impatience], in: J. Trifonov, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], 4 Vols., Vol. 3. Moscow: Hudozh. lit. Publ., 1986, pp. 5–406. (In Russian)
14. Valitova, R. “Tolerantnost” [Tolerance], *Novaya filosofskaya entsiklopediya* [New Encyclopedia of Philosophy], 4 Vols., Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 2001, pp. 75–76. (In Russian)
15. Walzer, M. *O terpimosti* [On Toleration], trans I. Myurnberg. Moscow: Ideya Press, Dom intellektual'noy knigi Publ., 2000. 160 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

СЛАДОСТРАСТИЕ И ЛЮБОМУДРИЕ

(О сердечных тайнах Жана-Поля Сартра и Симоны де Бовуар)

В статье анализируются взаимоотношения между философом Жаном-Полем Сартром и писательницей Симоной де Бовуар. Их дружба и любовь на протяжении многих десятилетий сопровождалась не только совместным творчеством, но и размышлениями о любви как трепетном экзистенциале.

В статье освещаются следующие вопросы: какое отношение имеют философские идеи Ж.-П. Сартра к С. де Бовуар? Отражают ли они драматургию их собственных эмоциональных и эротических связей? По мнению авторов статьи, в этом нет сомнения. Не было бы Бовуар, не было бы и Сартра. По крайней мере, такого, который известен нам. Страсть одного вызывала философские прозрения у другой. Вместе с тем авторы обсуждают версию, согласно которой многие идеи Сартра принадлежат на самом деле Бовуар.

Значительное место в их философской рефлексии занимала тема свободы. Оба они считали, что в современном обществе существует рабская психология, и утверждали, что свобода заслуживает не только признания, но даже культа. По их мнению, брак и семья не позволяют реализовать собственную, неограниченную свободу. Эти понятия они трактуют как устаревшие, тягостные как для мужчины, так и для женщины. Но в понимании сущности любви эти единомышленники расходятся. Бовуар оценивает любовь в сугубо эмоциональном аспекте. Сартр же придерживается более рациональной позиции, оценивая «запредельность» (экзистенцию) любви. Каждый человек, полагали они, должен быть творцом собственной судьбы. Отступничество от этого экзистенциального принципа обнаруживает себя в двух типах поведения – мазохизме и садизме.

Ключевые слова: человеческие экзистенциалы, любовь, свобода, Другой, человеческое бытие, садизм, мазохизм, страдание, сексуальность, желание

Любовь в двух измерениях

В мою торжественную ночь
Не приходи. Тебя не знаю.
И чем могла б тебе помочь?
От счастья я не исцеляю.

(Анна Ахматова)

Они любили друг друга. Но эта любовь была во всех отношениях странной. В ней не было бурных житейских объяснений, торжественных клятв, бытовых подробностей, эротической верности. Долгими часами они обсуждали каждый изгиб своей страсти, её оттенки, её причудливые обнаружения. В яростном противостоянии мнений было порой не до поцелуев. Условное, временное схождение мнений заменяло им объятия. Может быть, вовсе и не любовь? Родство душ? Провожая великого писателя Жана-Поля Сартра в последний путь, его подруга Симона де Бовуар написала: «Его смерть разлучает нас. Моя не соединит нас снова. Просто великолепно, что нам было дано столько прожить в полном согласии».

Общественные условности мало задевали их. Они выстраивали свои отношения по собственным меркам. Оба отрицали брак, супружескую верность, совместный быт. Но при этом почти постоянно были вместе, творили неразлучно. А когда оказывались врозь, сразу начинали писать друг другу. И так полвека. Но ни о какой взаимной верности не могло быть и речи. Любовные приключения и беспорядочные связи, в том числе и однополые, скорее всего, помогали двум влюблённым отвлечься от реальности. Бовуар была лесбиянкой, в эротической жизни

присутствовал кузен. Она оказалась исключительно гетеросексуальной по своей природе. Но при этом можно сказать, что была моногамна. Бовуар и Сартр казались себе властелинами собственной судьбы. Оба тяготились социальными нормативами, отвергали их безоговорочно. Их манил мерцающий свет свободы, абсолютной, непререкаемой. Поэтому они ненавидели любые шоры, обязательные договорённости, принудительные обязанности. В свободе они видели панацею. Сартр писал: «Вы свободны, поэтому выбирайте». Ничто не может остановить полёт мысли. Но они полагали, что у каждого есть ещё и возможность выстроить свой образ жизни.

Ни Ж.-П. Сартр, ни С. де Бовуар не испытывали трепета перед судьбой. Они не принимали мысль С. Кьеркегора о том, что страх – это головокружение от свободы. Напротив, им казалось, что человек вообще осуждён быть свободным. Это состояние они считали абсолютным, данным каждому человеку по определению. Никто не может отнять у человека свободу выбора. В любой, даже самой трагической ситуации индивид может не считаться с обстановкой, обстоятельствами, причинами. Свобода предваряет сущность человека. О человеке можно судить лишь после или вследствие того, как он воспользовался этим даром. Культ безмерной свободы стал ключевой темой экзистенциализма.

Не является ли такая свобода апофеозом эгоизма? Обывательски настроенные оппоненты Сартра писали о том, что он в своей философии исходил из собственных интересов. Он хотел жить богато, иметь любовниц, никогда не поступаться своей выгодой. Для оправдания своей воли, полагали такие оппоненты, Ж.-П. Сартр ввёл понятие «другого». Именно этот «другой» отвечает за его греховные побуждения, рассогласованность с моралью. Эти рассуждения свойственны лишь недалёким людям. Ведь само понятие «другого» придумал не Сартр. Оно возникло в философских работах многих мыслителей.

Сартр, недолго думая, объявляет любовь самообманом. Такое убеждение вряд ли может служить прологом к долгой и непритворной страсти. Но Симона не усматривает в этом заявлении ничего скандального. Мудрые люди давно догадывались, что любовь – это самообольщение. Не зря же писал Ф. Бэкон: «Можно заметить, что среди всех великих и достойных людей (древних или современных, о которых сохранилась память) нет ни одного, который был бы увлечён любовью до безумия; это говорит о том, что великие умы и великие дела, действительно, не допускают развития этой страсти, свойственной слабым» [7, с. 54]. Симона и сама была убеждена, что многие влюблённые женщины поддаются на самообман. Они не хотят признавать, что каждая неповторимая, будто бы незаместимая страсть отражает нечто общее. Всё это уже было, было...

Итак, два влюблённых человека начинают свидетельствовать о своей привязанности, убеждённые в том, что любовь – самообман. Для простых смертных такая констатация была бы завершением эротиче-

ской близости. Но для Симоны де Бовуар и Жана-Поля Сартра – это лишь закрытая дверь, за которой скрывается множество парадоксов и иллюзий. Сартр убеждён в том, что действия, вытекающие из самообмана, нужно изучить. Это, как он полагает, даст возможность с нужной чёткостью описать возможности самообольщения.

Если некто способен на иллюзию (по Пушкину, «сам обманываться рад»), стало быть, он готов отрицать самого себя. Но каков же этот человек, готовый к самообману? Таким образом, философ сразу и явно не намерен погружаться в подробности быта. Проза плотских отношений нам хорошо понятна. Но нужно с самого начала разглядеть в любви два измерения. Одно Сартр называет фактичностью, другое – трансценденцией. Фактичность – это то, что можно легко обнаружить в житейской повседневности. Мужчина и женщина идут навстречу своей страсти и завершают её на любовном ложе. Здесь пока нет самообмана. Он рождается в возвышенном измерении, когда у женщины возникают фантазии, стремление прожить миг возвышения.

Эту философскую идею Сартр описывает на заурядном примере. Вот девушка пришла на первое свидание. Разве она не догадывается, чем всё это может завершиться? Намерения мужчины очевидны. Женщина лишь должна принять решение. Но она не торопит, говоря пушкинским словом, «миг последних содроганий». Ей хочется заполучить почтительное и восторженное отношение к себе. Она стремится замедлиться в настоящем, чтобы купировать сексуальный смысл происходящего. Ей понятно, что случится в будущем. Но пока она вкушает галантность и увлечённость мужчины. Если избавить речь от подтекста, то надо видеть, что стол круглый или квадратный, а обои голубые или серые. Разумеется, она чувствительна к собственному сексуальному желанию. Но прозрачность и конкретность намерений кажутся ей пока унижительными. Она хотела бы, чтобы обозначенные чувства относились к её телу как к объекту. Но она всё же стремится к возвышенным состояниям, ей нужна грёза.

Но вот мужчина берёт её за руку. Ситуация утрачивает свою скрытую томность. Принять этот жест означает согласиться на флирт. Можно, разумеется, высвободить руку, но тогда исчезнет обаяние свидания, обозначится возможность нежелательного исхода. Девушка пытается увлечь мужчину возвышенными переживаниями, терпкостью чувства. Она рассказывает влюблённому свою историю, пытается привлечь внимание к ней как к личности. Но не поздно ли? Рука её покоится в теплой чужой ладони. Нет пока ни согласия, ни сопротивления. Девушка оказывается вещью. Но при этом она пребывает в самообмане. Она обезоруживает партнёра нежеланием скорого финала. Его прозаические намерения девушка толкует как трансценденцию, т. е. пребывание в идеальных поэтических сферах.

Девушка слегка даже смущается, отождествляя себя с собственным телом. Но она всё ещё не торопится с этим отождествлением. Девица чувствует себя пассивным объектом, с которым может кое-что про-

изойти. Но это событие она не может ни вызвать, ни избежать. Сценарий эпизода – вне неё. Самообман тут очевиден. Но, по мнению Сартра, здесь есть идея и её отрицание. Сколь различны эти формы самообмана. Человеческое бытие обладает двоякостью. Факт и трансцендентность как две стороны человеческого существования хотят примирения, координации. Но самообман этого не допускает, поскольку эти измерения различны. Их невозможно утверждать как тождество, поскольку одновременно нужно указывать на их различие.

Эта простая иллюстрация соблазнения девушки даёт повод для погружения в пучины любви. На самом деле, фактичность нередко оборачивается трансценденцией, а та, в свою очередь, может явиться фактичностью. Пока мы разбираемся в одном, возникает другое. Но какое отношение имеют эти рассуждения к любовному союзу Сартра и Бовуар? Нет, они не хотят исцелиться от счастья. Напротив, толкуя о свободной любви, где нет ни садизма, ни мазохизма, ни господства, ни подчинения, они оба отвергают идиллию любви. Никакого консонанса! Любовь – это конфликт, вечный, неустранимый, изнуряющий...

Возвышенная любовь – тоже самообман. Вот Сартр цитирует французского писателя Жака Шардонна: «Любовь – это гораздо больше, чем любовь». Так, между прочим, называется произведение прозаика. Фактичность в любви многообразна. В ней есть контакт двух кожных покровов, чувственность, эгоизм, идея Альфреда Адлера о неистощимом противостоянии полов, мысль Марселя Пруста о том, что любовь – это болезнь души и сознания. Любовь может жить только в несчастье, в страхе потерять любимого. Но это же чувство выступает и как трансценденция. В качестве иллюстрации Ж.-П. Сартр называет роман Ф. Мориака «Огненный поток». Писатель хочет усмирить страсти через любовь. Ей выпало по жребию стать спасением душ. И с того момента, как в его мире появляется любовь, земной ад превращается в чистилище, в преддверие неземного рая. Ещё примеры Сартра: зов бесконечности, эрос Платона, космические тайные интуиции Дэвида Лоуренса. В этих случаях, по мнению Сартра, происходит отделение от фактичности. Любовь оказывается по ту сторону настоящего и действительного состояния человека, за пределами психологической и метафизической целостности. А вот в пьесе французского драматурга Ж. Сармана «Я слишком велик для себя», по словам философа, мы сразу погружаемся в полную трансцендентность, а затем неожиданно оказываемся в плену у фактичности. В этом произведении трансцендентность, преобразованная в фактичность, оказывается извинением для наших пороков или неудач.

Нет, Сартр не становится в позицию моралиста. Он не оценивает самообман как циничную ложь. Не возводит неправду в понятие, которое искажает реальность. Но самообман, по мнению философа, есть бегство от того, от чего нельзя бежать. Поэтому, по его словам, проект бегства изобличает в самообмане разлад внутри самого бытия. Бегство и хочет

быть фактом распада бытия, стремится стать самим бытием. Следовательно, феномен самообмана представляет опасность для всякого проекта человеческого бытия. В нём заложен риск самообмана. Это можно считать парадоксом сознания. В своём бытии оно одновременно есть то, чем не является, и не есть то, чем оно является.

Трансцендентность нужно оберегать. Нужно следить за тем, чтобы она не устранилась. Вот у меня начинают складываться любовные отношения с другим человеком. Я могу поработить его своим чувством. У меня есть также возможность оказаться жертвой в этом эмоциональном состоянии. Я хочу, чтобы меня любили. Но сам на такое чувство не способен. В первом случае я позволяю себе поглотить чужую трансцендентность. Во втором я предлагаю другому проделать то же самое с моей трансцендентностью. Таким образом, у меня два варианта развития любовной истории. Я могу превратить другого в чистый объект. Я способен также ассимилировать его.

Можно ли считать эти две позиции противоположными? Да, утверждает Сартр. Любая из этих версий означает устранение и даже смерть другой. Либо я начинаю господствовать над возлюбленной, поглощая её трансцендентность. Она сама добровольно принимает этот жребий. Но ведь у меня есть и иной выбор. Я сам могу отказаться от господства и впасть в подчинение. Это как раз второе «либо». Но было бы ошибкой считать это своеобразной диалектикой. Ситуацию можно характеризовать как круг. Каждая позиция получает «подпитку» от капитуляции другой позиции. Но противоречие в этой любовной истории не устраняется. Поддержка любой версии не разрешает конфликт и его противоречивость. Каждая позиция чревата смертью другой. А мы оказываемся, по словам Сартра, внутри круга, из которого невозможно выйти.

Если есть любовь, то есть и конфликт. Такова презумпция Сартра и его возлюбленной. Всё, к чему я стремлюсь, соответствует такому же желанию другого. Я стремлюсь к тому, чтобы моя возлюбленная не смогла захватить меня. Но этого же добивается и другой. Все хотят свободы. Я хочу поработить свою возлюбленную. Пусть она принадлежит мне и только мне. Пусть также она видит во мне покровителя, господина, хозяина. Но и моя возлюбленная одержима тем же желанием. Она хочет повелевать, распоряжаться. Итак, во-первых, эти противоречия взаимны и постоянны. Но в то же время они подвижны. Сегодня одна сторона достигает видимости абсолютной победы, завтра такое возможно и для другого. Смысл бытия-для-другого, уточняет Сартр, это постоянный конфликт.

Вот что пишет по этому поводу французский философ: «Мною владеет другой; взгляд другого формирует моё тело в его наготу, порождает его, ваяет его, производит его таким, каково оно *есть*, видит его таким, каким я никогда не увижу. Другой хранит секрет – секрет того, чем я являюсь. Он производит моё бытие и посредством этого владеет мной,

и это владение есть не что иное, как сознание обладания мной. И я, признавая свою объективность, испытываю то, что он имеет это сознание. Через сознание другой есть для меня одновременно тот, кто украл моё бытие, и тот, кто делает то, “что существует” бытие, которое есть моё бытие» [19, с. 380].

В чём же заключен парадокс? В том, что я ответственен за моё бытие-для-другого, но я не являюсь его основанием. Мои отношения с другим, отмечает Сартр, полностью определяются моими установками по отношению к объекту. Ведь я и являюсь объектом для другого. Именно другой хранит секрет моего бытия. Он отлично знает, кем я являюсь на самом деле. Но эта тайна не открывается мне. Другой закрылся от меня. Любовный союз можно признать идеальным, если он реализуется без всякого принуждения, насилия или деспотической привязанности. Разве это достижимо? Сартр понимает, что такая любовная причинность нереализуема. Но она возможна как свобода. Другой, стремительно появляясь в вашем бытии, творит вас как условие свободы, которая покоряется и берёт на себя обязательства. Это, по Сартру, означает хотеть, чтобы свобода создавала факт и чтобы факт имел преимущества перед свободой [19, с. 384].

На этом пути к взаимности чувства немало опасностей. Ведь я могу оказаться простым средством для возвышения другого, орудием, с помощью которого он достигает своей цели. Я же не знаю, действительно ли я бесконечно любим или, может быть, тот, кого я люблю, стремится подчинить меня себе. Ценность лишь тогда оправдывает себя, когда она признана хоть кем-то, кроме самого носителя этой святости. В своей фрагментарности, экземплярности святости утрачивает аксиологическую значимость. Сартр в качестве иллюстрации ссылается на произведение «Тесные Ворота». Женщина хочет быть любимой. Но при этом она отождествляет себя с аскетической моралью самовозвышения. Дело в том, что любящий своими действиями принёс в жертву традиционную мораль. Она пытается понять, сможет ли её возлюбленный изменить своим друзьям ради неё? Способен ли, вообще говоря, он убить или украсть, если этого требует любовь?

Если я захвачен такой любовью, то не имеет значения, каков я, маленький, безобразный, уродливый. Эти качества моего существования свидетельствуют лишь о фактической ограниченности моего бытия. Согласно известной формуле стоиков, «любимый может трижды обанкротиться». Но главное не в этом, не в моих недостатках или моей несостоятельности с общей точки зрения. Свобода другого должна абсолютно преобразоваться, чтобы мне стать любимым. Тот, кто меня любит, может презреть все условности. Его любовь не знает ограничений.

Так чем же является это чувство? Прежде всего оно оказывается действием. Любовь предлагает мне совокупность проектов, которые оцениваются через мои возможности. Так возлюбленный сталкивается

со свободой другого. Это чревато конфликтом. Отныне я существую через свободу другого. Следовательно, лишён всяческой защиты. Я обезоружен. Переменчивая свобода может вовлечь меня в самые различные варианты бытия.

«Возможно, это станет более ясным, – пишет Ж.-П. Сартр, – если подойти к проблеме с чисто психологической стороны. Почему любящий хочет быть *любимым*? Если бы Любовь была чистым желанием физического обладания, она в большинстве случаев легко могла бы быть удовлетворена. Герой Пруста, например, который поселил у себя свою любовницу и сумел поставить её в полную материальную зависимость от себя, мог её видеть и обладать ею в любое время дня, должен был бы чувствовать себя спокойным. Известно, однако, что он терзается тревогой. Именно через сознание Альбертина ускользает от Марселя, даже если он рядом с ней, и поэтому он не знает передышки, как если бы он её созерцал и во сне. Однако он уверен, что любовь хочет взять в плен “сознание”? Но почему она этого хочет? И как?» [19, с. 382].

Годится ли в данном случае слово «собственность»? Нет, считает Сартр, когда речь идёт о собственности, подразумевается тело. Нет, в физическом плане Альбертина принадлежит Марселю. Чего ему не хватает? Он не в состоянии закабалить свободу Альбертины. Вероятно, в Марселе можно заподозрить деспота, вождедеющего власти. Однако любой тиран лишь смеётся над любовью. Ему нужно, чтобы объект его страсти был покорён страхом. Тиран, казалось бы, нуждается в том, чтобы подданные его любили. Но у него есть множество средств, позволяющих добиться собственных политических целей и без обожания толпы.

Но тот, кто ищет любви и хочет ответного чувства, не стремится поработить объект своей страсти. Механическая любовь вождеденного аппарата ему не нужна. Если кто-то скажет, что он пользуется любовью, психологически доминируя над обожаемым существом, то такая любовь потеряет свою ценность.

Аллюзия любви

Она ко мне внимательна особо
И на немые муки таровата.
А счастье исчезало без возврата...
За что, я не пойму, такая злоба?

(Мария Петровых)

Какое отношение имеют эти философские идеи к Симоне де Бовуар? Отражают ли они драматургию их собственных эмоциональных и эротических связей? В этом нет сомнения. Не было бы Бовуар, не было бы и Сартра. По крайней мере, такого, который известен нам.

Страсть одного вызывала философские прозрения у другой. Но есть и иная версия. Утверждают, что многие идеи Сартра принадлежат на самом деле Бовуар.

Писательница на эти вопросы до самых последних дней жизни отвечала отрицательно. Однако в философских кругах сложилось мнение, что именно она была интеллектуальным донором всей этой любовной феноменологии. Если бы на её месте в качестве единомышленника оказался мужчина, можно было бы без труда, судя по всему, разделить приоритеты. Но любовная интрига создаёт свои покровы. Сартр творил «Бытие и ничто». Но рядом с ним в кафе сидела Симона. Неужели её участие ограничивалось чашечкой кофе? Тем более что она в какой-то мере развивала тему второго пола. Нет ли тут переключки с топосом Сартра об Общественном Другом?

Документы, которые остались после кончины Бовуар, опровергают версию о её непричастности к философскому арсеналу Сартра. Эксперты утверждают, что в романе Бовуар «Гостья» можно без труда найти блики идей, которые затем подхватит Сартр.

В работе «Бытие и ничто» Сартр представил своеобразный вариант феноменологии любви. В работах Симоны Бовуар при внешнем согласии с идеями Сартра складывается альтернативная версия свободной любви.

Каким образом люди получили любовь как некий дар? Фрейд не обошёл этот вопрос. Однако его толкование получилось, по существу, банальным: разнополые люди тянутся друг к другу в силу разности физиологического строения. Бовуар же отмечает, что разделение особей на самцов и самок является фактом ни из чего не выводимым и случайным. Действительно, многие философы уклоняются, по её мнению, от размышлений по этому поводу. Разнополость есть, и к этому нечего добавить. Правда, существует захватывающая философская экспертиза мифа об Андрогине. Разделённые тела андрогинов ищут свою половинку, чтобы избежать обездоленности. Но такое толкование, считает Бовуар, больше относится к любви, к вечной попытке преодолеть расколотость человеческого бытия. Но всё равно и в этом случае разделение полов сразу принимается как данность.

Симона де Бовуар погружается в историю философии, называет, кроме Платона, имена Фомы Аквинского, Гегеля, Мерло-Понти. Однако без ссылки на Сартра, понятное дело, не обойтись. Ж.-П. Сартр в «Бытии и ничто» пытается оспорить утверждение М. Хайдеггера о том, что сама конечность человеческого существования неизбежно предполагает смерть. Философ убеждён в том, что человеческое существование можно, разумеется, представить конечным, но в той же мере есть основание помыслить его и как не ограниченное во времени. Эта мысль Сартра вполне согласуется с попытками современных трансгуманистов обеспечить человеку бессмертие. Ответная мысль Бовуар лаконична и остра:

если человек обретёт вечное существование, то тогда он утратит право называться человеком. Последний по определению смертен. Индивидуальная ограниченность восполняется бессмертием человеческого рода.

Трудно отказаться от ощущения, что Бовуар отзывается как раз на споры, которые предельно актуальны в наши дни. Сознание без тела, считает она, трудно вообразить. Между тем о такой перспективе говорится постоянно. Бесплотное выживание отныне не рассматривается как нечто невообразимое. О пересадке сознания на кремниевый носитель толкуют как о социоинженерном проекте. Между тем, по мнению Бовуар, представить себе общество, которое размножается путём партеногенеза, можно. Нетрудно вообразить социум, в котором числятся только гермафродиты. Этот ход мысли пока что не вполне прозрачен. Однако последуем за логикой французской писательницы.

В полемике с Сартром Бовуар защищает права женщины на многоликую любовь. Она начинает с неожиданной мысли, извлечённой из психоанализа: пол женщины обусловлен вовсе не биологически. Она сама определяет себя по гендеру. Бовуар же стремится развить мысль Сартра о том, что всё, что случается с человеком в пору его земного существования, имеет сексуальный смысл. Но это утверждение может иметь и обратное значение: в сексуальном влечении заложен экзистенциальный смысл. Бовуар пишет: «Разумеется, сексуальность играет в человеческой жизни значительную роль – можно сказать, вся жизнь в целом проникнута ею. Человек существующий – это тело определённого пола; и в отношениях с другими людьми, которые тоже являются телами определённого пола, обязательно будет присутствовать пол (сексуальность). Но если тело и сексуальность суть конкретные выражения существования, то и значения их можно выявить через него же – вне этой перспективы психоанализ принимает как данные необъяснённые факты» [1, с. 29–30].

Бовуар отмечает, опять же со ссылкой на Сартра, что сексуальность является непреложной данностью, но у человека есть и иные варианты приобщения к бытию. Она разделяет идею французского философа о двух измерениях любви – имманентном и трансцендентном. Да, полагает она, любовь свободна. Но отнюдь не в той мере, как полагает Сартр. «Анатомическая судьба» мужчины и женщины далеко не сходна. Одиссея любви к Сартру привела её к мысли о драматичности женской судьбы. В её вязком существовании нет той свободы, которую воспел Сартр. Нет для неё и шансов для самоосуществления.

Ладно бы речь шла о женском уделе. Но постепенно рассуждения Бовуар превращаются в осуждение мужского поведения. Из-за этого счастье исчезает без возврата. «На деле сильная позиция мужчины основана на том, что его биологически агрессивная роль сочетается с социальной функцией главы, хозяина, эта последняя функция и придаёт такую большую значимость физиологическим различиям. Будучи повелителем ми-

ра, мужчина, как на знак своей власти, претендует на право бурно проявлять свои желания; о мужчине, обладающем большими эротическими возможностями, говорят, что он сильный, мощный – это определения, характеризующие его активность в трансценденцию» [1, с. 40].

Вспомним вполне бесстрастные рассуждения Сартра о поведении девушки на свидании с мужчиной. Она вожделеет близости, но одновременно мечтает о возвышенном. С. де Бовуар такую сцену описывает иначе. Там, где речь шла о свободе, Бовуар вводит тему власти. Мужчина может делать с ней всё, что хочет. Первое соитие с мужчиной для женщины всегда насилие. Речь идёт об утрате девственности, всегда сопряжённой с болью.

Проблема мазохизма и садизма получает парадоксальную трактовку во французском экзистенциализме. В частности, Жан-Поль Сартр связывает анализ этих феноменов с анализом человеческого бытия. В споре с Симоной де Бовуар он разбирает базовые грани так называемой любовной философии. Основным ориентиром здесь выступает тема выбора, которая позволяет каждому человеку сохранить свою автономность, незаангажированность другими людьми. И Сартр, и его подруга считают, что брак и семья не позволяют реализовать собственную неограниченную свободу. Эти понятия они трактуют как устаревшие, тягостные как для мужчины, так и для женщины. Но в понимании сущности любви эти единомышленники расходятся. Бовуар оценивает любовь в сугубо эмоциональном аспекте. Сартр же придерживается более рациональной позиции, оценивая «запредельность» (экзистенцию) любви. Каждый человек, полагали они, должен быть творцом собственной судьбы. Отступничество от этого экзистенциального принципа обнаруживает себя в двух типах поведения – мазохизме и садизме.

Симона де Бовуар пытается всё же связать феномены садизма и мазохизма с фрейдистской трактовкой психосексуального развития. Она размышляет о любовном подчинении, когда женщина ищет в любви возможности раствориться в любимом человеке. Эта задача облегчается некогда испытанной любовью к отцу-повелителю. Именно его ищет она в любовнике или муже, и сексуальная любовь сопровождается у неё желанием чувствовать над собой чьё-то господство [1, с. 27]. Однако С. де Бовуар полагает, что психоаналитическая трактовка садизма и мазохизма страдает односторонностью. Она приходит к иному выводу: не следует принимать сексуальность за данность, за основу бытия. Разумеется, с этим можно согласиться, поскольку у человека действительно есть и более оригинальный «поиск бытия», нежели сексуальность. Тема экзистенциального выбора и сопряжённого с ней понятия «ценности» не имеет особого значения почти для всех психоаналитиков.

Бовуар указывает на ограниченность классического психоанализа, с позиции которого драма индивида заключена в нём самом. Но каждому человеку приходится осмысливать свою судьбу через отношения с

миром. Хотя «анатомическая судьба» мужчины и женщины отличается своеобразием, следует также обратить внимание, по её мнению, на нравственные установки человека, на общественную ситуацию. Допустим, деревенская девушка лишилась девственности в результате насилия. Она испытывает стыд и ужас. Но в других слоях общества аналогичные чувства может испытывать молодая особа, которая подвергается грубому обращению со стороны любовника.

Это разные социальные ситуации, хотя и в том, и в другом случае происходит властное подчинение чужой воле. Во время полового акта женщина может испытывать унижение. Она подавлена, покорена, побеждена. Кому принадлежит в данном случае свобода? Разумеется, не ей. Однако, по мнению, С. де Бовуар девушка сама испытывает желание ощущать чьё-либо господство. Некоторые психоаналитики полагают, что женщинам вообще присущ мазохизм. Однако в чём его исток? «Вслед за Фрейдом психоаналитики различают три формы мазохизма; одна из них заключается в связи болезненных ощущений с чувственностью, вторая состоит в том, что в любви женщина соглашается на подчинённое положение, а третья – в существовании у неё некоего механизма самонаказания. Психоаналитики утверждают, что женщине свойственен мазохизм, потому что при потере девственности и родах удовольствие якобы бывает связано с болезненными ощущениями, а также потому, что она мирится со своей пассивной ролью в любви» [1, с. 55].

Действительно, в эротических отношениях удовольствие нередко смешивается с болезненными ощущениями. Но разве этот факт раскрывает генезис мазохизма? Неужели испытываемая женщиной боль обрекает её на пассивное подчинение? Можно ли выявить в этих утверждениях какую-то связь? Вряд ли. С. де Бовуар стремится обнаружить предвестие мазохизма в двойственности человеческих чувств. Она указывает на тот факт, что боль нередко усиливает наслаждение. Эта боль вспыхивает, словно яркий луч во тьме плотских радостей. В порыве бурной страсти любовники нередко причиняют друг другу и определённые мучения. Эта констатация французской писательницы не вызывает возражений. Однако она не объясняет природы самого феномена мазохизма.

Всё дело в том, что и Бовуар, и Сартр рассматривают любовные отношения через призму конфликта, а не душевного слияния. Принцип выбора и отстаивания индивидуальной свободы заставляет этих авторов видеть в любви только борец двух конкурентов. Каждый в любви борется за свою независимость. Это, мол, и рождает накал страстей. Эти размышления, как нам кажется, отмечены банальностью и простой описательностью хорошо известных культурологических иллюстраций. «Страдание также разрушает границы личности, доводит чувства человека до пароксизма, заставляет его превзойти самого себя. Боль всегда играла значительную роль в оргиях; известно, что высшее наслаждение

может граничить с болью: ласка иногда превращается в пытку, а мучение может доставлять удовольствие. Обнимаясь, любовники нередко кусают друг друга; такое поведение не свидетельствует об их садистских наклонностях, в нём выражается стремление к слиянию, а не к разрушению, субъект, на которого оно направлено, вовсе не стремится к самоотрицанию или к самоунижению, он жаждет единения» [1, с. 56].

В этих выводах Бовуар нет новизны. Культурологам хорошо известны, скажем, луперкалии – древнеримский языческий праздник плодородия, который славил Луперка, бога Фавна. Жрецы Луперка приносили в жертву козла – для плодородия и собаку – для духовного очищения. Кровь предназначалась для ритуального орошения посевов. Жрецы нарезали шкуры полосками, окунали их в священную кровь и начинали свой ритуальный бег вокруг Палатинского холма, шлёпая кожаными ремнями женщин. Те не отвергали эти обычаи, а, напротив, принимали их, полагая, что боль исцеляет от бесплодия, способствует вынашиванию плода и облегчает роды.

Но разве в такого рода иллюстрациях, которые можно множить, раскрывается природа мазохизма? Эти культурные феномены сами нуждаются в анализе. Бовуар же полагает, что примеры подкрепляют общие используемые ею декларации. Действительно ли страдание разрушает границы личности? Может быть, именно в мучениях человек обретает ощущение целостности. Взаимное причинение боли в любовном акте может иллюстрировать как единение, так и диктат любострастного своеволия. Сама по себе боль отнюдь не является признаком рабского поведения. Мазохизм – стойкое влечение, и он сопряжён с добровольностью, с готовностью вновь и вновь принимать мучения не в качестве мгновенного усиления страсти, а виде парадоксального стремления к унижению и боли не только в эротических отношениях, но во всём многообразии своего обычного поведения.

Женская покорность – тоже сложный, неоднозначный феномен. Нередко именно покорность скрывает в себе внутренний накал агрессивности, неуступчивости. Девушки могут мечтать о том, как они примут господство полубога, героя, необыкновенного мужчины. Но соответствует ли эта грёза их реальному поведению? Мечта о покорности на самом деле может нести в себе скрытое стремление к доминированию. Что же в конечном счёте подразумевает С. де Бовуар под мазохизмом? Она имеет в виду такую ситуацию, когда некто сознательно отдаёт себя во власть другого человека, становится вещью для него.

По мнению Бовуар, мазохизм можно уверенно диагностировать в том случае, когда «я» существует отдельно от индивида. Это «я» полностью отождествляет себя со свободой другого человека. Фрейд считал, что мазохизм присущ и мужчинам, и женщинам. Бовуар склонна думать, что к данному неврозу предрасположены девушки, которым присуще самолюбование, которое как раз и отчуждает собственное «я». Если в

самом начале взрослой эротической жизни они переживают глубокое желание, сексуальную страсть, то, как полагает С. де Бовуар, им будут ведомы глубины любви. Но если они обнаруживают фригидность, то обретенное «я» утверждается. Девушка полагает себя виновной в том, что превратилась в вещь.

Действительно, эта мысль Сартра аналогична тому, что Фрейд называл самонаказанием. Мазохистка усматривает свою вину в том, что она отдаёт своё «я» другому человеку. Именно поэтому она погружается в пучины унижения и порабощённости. «Девушка-мазохистка иступлённо отдаётся в рабство мужчине, говорит ему о своём обожании, стремится к унижению, побоям; тот факт, что она согласилась на отчуждение собственного “я”, вызывает в ней ярость, углубляющую отчуждение. Именно так ведёт себя Матильда де Моль: она в бешенстве оттого, что отдалась Жюльену, именно поэтому она падает к его ногам, хочет покориться всем его капризам, приносит ему в жертву свои роскошные волосы; но в то же время восстаёт и против него и против самой себя; мы догадываемся, что в его объятьях она холодна как лёд» [1, с. 59].

Философы-экзистенциалисты показали также родство садизма и мазохизма. Мазохистка в качестве компенсации способна обратиться к садистскому поведению. Парадокс мазохизма состоит в том, что самоотречение индивида от самого себя требует постоянных усилий. Эротика – это та сфера реальности, в которой люди особенно отчётливо осознают трюйственность своей природы. Эротический опыт позволяет им отождествлять себя и с плотью, с Другим и с субъектом. Эти коллизии рождают множество выборов. Итак, многие идеи Симоны де Бовуар рождены в совместных беседах с Сартром и представляют собой развитие их общих идей и обозначение разных позиций.

По мнению Сартра, никто не может быть собой в обычном смысле этого слова. Ни одно «я» не тождественно себе. Уже неотрейдисты показали, что особенность мазохистской любви заключается в потребности иметь любящего. «...Любить – это значит хотеть, чтобы меня любили...» [19, с. 392]. Так в теории мазохизма обнаруживается у Сартра гегелевская тема диалектика раба и господина. «Теория любви строится Сартром в терминах конфликта, неустранимой раздвоенности. В любви нельзя допускать слияния двух в одно целое. Ибо это соединение тавтологично. Оно редуцирует все возможные разрывы в зазоры между любящими, превращая их в гиперплотную единицу. В бытие-в-себе, где нет места свободе и выбору. Интерпретация любви в качестве выбора имеет тот недостаток, что она позволяет думать о какой-то субъективности в любви. Хотя субъектом является любовь. И в этом смысле она не зависит ни от любящего, ни от любимого. Никто не выбирает, любить ему или не любить» [9, с. 45].

Ж.-П. Сартр пытается выяснить, что такое человеческая реальность. Она, по его мнению, не содержит в себе ничего такого, что могло бы обеспечить человеческое поведение. Объясняя человеческие поступки,

невозможно сослаться на что-либо твёрдо объективное, прибегнуть к какому-то внесубъективным предпосылкам. Человек абсолютно свободен в своём поведении, и он вынужден отвечать сам за всё происходящее. Человеческое бытие в этой связи – это ничем не предопределённый выбор. Всё, что происходит с человеком, все его поступки проистекают из его собственных личных усилий, и они сами образуют меру его индивидуальной ответственности и свободы. Более того, человеческая реальность трактуется Сартром как «ничто».

Любовь – это конфликт

Входить в твои ночные сновиденья
И отражаться в зеркале твоём...

(Арсений Тарковский)

Согласно убеждениям Ж.-П. Сартра, предшествующая философия обнаружила безразличие к сокровенным структурам человеческого бытия. Поэтому содержание творчества Сартра определяется стремлением раскрыть специфически человеческий способ «быть», а тем самым вернуть человека к заветным истокам его существования. Новая сознательная ориентация видится Сартру в том, чтобы описать процесс этого «восстановления» человека на путях обретения специфического опыта сознания, максимально удалённого от общезначимых норм оценок и поведения, но предельно индивидуализированного, хотя и обладающего при этом некоторыми общими чертами. В этом Сартр усматривает свой «гуманизм».

Таким образом, сущность человеческой реальности Сартр видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счёте сводится им к сознанию. Но проблему сознания Сартр понимает не как гносеологическую, связанную с познанием. Напротив, он трактует её как психологически «практическую», в терминологии Сартра – экзистенциальную. Свобода как произвол, согласно Сартру, лежит в основании субъективности человека, она и отождествляется с сознанием и с человеческим существованием вообще. Один из главных тезисов Сартра гласит: существование лишено сущности.

Вместе с тем французский философ подчёркивает, что свобода постоянно находится под угрозой. Поскольку она отождествляется им с опытом собственного сознания, человеку приходится всё время её отстаивать. «Вещи», противостоящие свободе, обладают агрессивностью. Они то и дело подстерегают человека, обрушиваются на него. Сама «материальность» у Сартра – это вносящее в человека диссонансы чувство помехи, скованности, несвободы. Выявление фундаментальной субъек-

тивности сознания Сартр рассматривает как предельное основание для осуществлённого им на основе феноменологического метода построения экзистенциальной антропологии.

Ж.-П. Сартр критикует представление о том, что сознание обладает неким, так сказать, державным центром «я», который обеспечивает единство всех его состояний. Это ложное, по его убеждению, воззрение сложилось в традиционной психологии и предшествующей философии и было некритически воспринято современными мыслителями. Тогда как на деле сознание – это безличный поток свободных актов «существования», который творит все феномены, в том числе и само «я». Сартр, стало быть, трактует человеческое познание крайне широко, включая в него все обнаружения «до-рефлексивного» сознания.

Если подытожить все рассуждения Сартра о сознании, то оказывается, что оно сливается не только со свободой, но и с «ничто». Поскольку внутри самого сознания нет такого состояния, которое выражало бы сущность и содержание внутренних феноменов, сознание опускается в пустоту неопределённости и в бездну тревожной опасности. Содеянное мною невозможно приписать воле какой-то инстанции, дабы затем сослаться на неё. Сознание-ничто не может спрятаться, укрыться, отгородиться. Сознание – своего рода абсолют, но абсолют, согласно Сартру, «несубстанциальный», поскольку он, как уже сказано, «лишён сущности».

В книге «Бытие и ничто» проанализированы три формы проявления бытия в человеческой реальности: «бытие-в-себе», «бытие-для-себя», «бытие-для-другого». Непосредственная жизнь самосознания обнаруживается в «бытии-для-себя». Оно как раз и есть упомянутое чистое «ничто», которое наталкивается на «бытие-в-себе», переживаемое человеком как плотная массивность. Сартр рассматривает реальность человеческого «существования» как самоопределение. Оно постигает себя как бытие, лишённое полноты, но желало бы таковую обрести. Поэтому человеческая реальность есть, по Ж.-П. Сартру, неустанное выхождение за пределы данного в тенденции к совпадению с самим собой. Однако такое совпадение невозможно, оно никогда не дано и никогда не достигается. Бытие, осознающее своё «ничто», стремится, тянется к бытию, которое обосновало бы его собственное бытие и утвердило бы его на этом обосновании.

Однако бытие, к которому стремится человеческая реальность, – не некий трансцендентный бог. Это бытие заключено в сердцевине самой человеческой реальности. Оно есть не что иное, как сама эта реальность, как будто бы «полнота». Человеческая реальность в своём бытии, как стремится показать Сартр, – это реальность страдания, потому что её постоянно преследует образ «полноты». Она, с одной стороны, есть сама эта «полнота», а с другой – не может ею быть, ибо она не может стать «бытием-в-себе», не утрачивая себя как бытие самости. Вывод Сартра таков: по своей природе реальность человека – это несчастное сознание без всякой надежды выйти из состояния несчастья.

Межличностные отношения фундаментально конфликтны. Это зафиксировано Сартром в анализе третьей формы человеческой реальности – «бытия-для-других». Субъективность автономного, изолированного самосознания, как разъясняет Ж.-П. Сартр, обнаруживает свою предметность тотчас же, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания. Для другого «я» личность, её суверенность, уникальность всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную. Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы. Таким образом, «фундаментальный проект» человеческого существования заключается в том, чтобы добиться полноты «бытия-в-себе», не утратив в то же время свободную субъективность «бытия-для-себя». Задача эта, по Сартру, в конечном счёте, невыполнимая.

Философская антропология фиксирует, следовательно, по мнению Ж.-П. Сартра, онтологическую раздвоенность, расщеплённость человеческого существования. «Бытие-в-себе» обладает атрибутами фактичности, «бытие-для-себя» беспредельно проективно, свободно. Человек определяется по отношению к миру и по отношению к самому к себе. Изначальная ущербность человека дана в существовании другого. Человек воспринимает взгляд «другого» внутри своего собственного акта действия как опредмечивание, овеществление, отверждение и отчуждение собственных возможностей.

Выделим ещё раз названные нами некоторые черты концепции Ж.-П. Сартра. Отметим прежде всего присущую ему негативную трактовку сознания. Оно оценивается как отрицание Бытия, как «ничто». Сартр фиксирует также абсолютную свободу сознания, которое само определяет смысл ситуации и набор проектов на будущее, включая ссылки на враждебность ситуации. В резком разрыве с заветами классической философии, видевшей в свободе цель и счастье человека, Сартр трактует свободу глубоко пессимистически, как несчастье, отчуждение, «обречённость на свободу». Довольно интересны, как нам кажется, рассуждения Сартра о различии «страха» и «тревоги».

По сути дела, Сартр трактует то, что Фрейд описывал как бессознательное и как механизм его вытеснения. Сартр стремится по-экзистенциалистски расшифровать действия человека, его невротическое поведение. «Дурная вера» – это бегство от фундаментального беспредметного страха, скреплённого жёсткими узами со свободой. Стремление сбросить с себя груз ответственности на дорефлексивном уровне как раз, по его мнению, и приводит к явлению «дурной веры». Нежелание принять на себя ответственность порождает ущербный психологический детерминизм такого рода.

Любовь – хрупкая вещь. Она подлежит разрушению. Это уже полемические суждения французского философа. Разрушаемость любви, как он писал, имеет три причины. Во-первых, любовь невольно является обманом. Она не может длиться вечно. Лермонтовский Печорин

по этому поводу сказал: «Любить... но кого же?... на время – не стоит труда, / А вечно любить невозможно». Но тот, кто любит, хочет взаимности. Он желает ответного чувства. Сам этот любовный порыв получает нравственное, неонтологическое оправдание. Так люди вступают в обманные отношения. Этим обусловлено и постоянное разочарование любящего. Оно вызвано не самим фактом недостойности любимого бытия. Неудовлетворённость рождается смутным пониманием недостижимости самого идеала [1, с. 212].

В книге «Аллюзия любви» представлены главные аспекты так называемой любовной философии С. де Бовуар и Ж.-П. Сартра. Они согласны с тем, что семья и брак – устаревшие понятия. Их тягость ощущают и мужчины, и женщины. Но в толковании сущности любви она расходятся. Эмоциональное содержание любви Бовуар признаёт. Она оценивает это переживание как женщина, утверждая всеислие любви. Сартр же в понимании любви более рационален, рассудочен. Он утверждает запредельность любви в экзистенции. Это проявляется, в частности, в своеобразном остережении, указании на опасность, которую несёт любовь. Хорошо ли, когда меня любят? С позиции здравого смысла – да, хорошо. Но в этом случае я всё больше теряю своё бытие. Повинуясь чужому нежному чувству, я отказываюсь, по словам Сартра, от своей собственной ответственности за жизненный проект, от своей собственной возможности бытия. Чем же Сартр это аргументирует?

Во-первых, как уже отмечено, влюблённый сам уходит от ответственности. Во-вторых, и любящий партнёр способен пробудиться, обратить внимание на собственное бытие. Тогда он в любой момент может представить своего партнёра или партнёршу как объект. Это и рождает определённую неуверенность любящего. Его тревожит возможность стать объектом чьей-то страсти. В-третьих, сама по себе любовь не нуждается в оценке. Внутри совместного чувства она является абсолютom. Но есть другие, которые оценивают этот союз, пытаются его релятивизировать. Любимые должны оставаться друг с другом, но без других, только с любимым человеком. Однако это невозможно. Если даже нафантазировать такое уединение, то оно неизбежно заканчивается вторжением других людей.

В романе античного писателя Лонга «Дафнис и Хлоя» изображена такая идиллия: «Начиналась весна, и таял снег. Стала земля обнажаться, стала трава пробиваться, и пастухи погнали стада на пастбища, а раньше других Дафнис и Хлоя, – ведь служили они пастырю могущества несравненного. И тотчас бегом они побежали к нимфам в пещеру, а оттуда к Пану, к сосне, а затем и к дубу. Сидя под ним, и стада свои пасли, и друг друга целовали. Стали они и цветов искать, чтоб статуи богов венками украсить; цветы едва-едва появляться стали, – зефир их пестовал, а солнце пригревало. Всё же удалось найти и фиалки, и нарциссы, и курослеп, и всё, что ранней весной земля нам приносит» [15, с. 36].

Когда сама любовь становится общественным достоянием, сохранить закрытый союз не удаётся. Тот, кто становится объектом в этом переживании, испытывает стыд, а тот, кому удаётся доминировать, – гордость за то, что всё так сложилось в его пользу. Таким образом, по мысли Сартра, напрасно, если бы кто-то попытался затеряться в объективном. Страсть не приведёт ни к чему. Другой меня отсылает сам или через других к моей неоправдываемой субъективности. Такой поворот событий заставляет любящего, который, естественно, переживает отчаяние, искать другой союз. Эта попытка осуществить ассимиляцию другого и самого любящего наталкивается на те же трудности.

В одном случае любящий проектирует, как ему овладеть другим при сохранении в нём его «инаковости». В другом случае, напротив, я буду вынужден планировать утрату своей субъективности и растворение в другом. Здесь, по мнению Ж.-П. Сартра, и обнаруживается мазохистская установка. «Поскольку другой есть основание моего бытия-для-другого, то, если бы я поручил другому сделать меня существующим, я не был бы больше бытием-в-себе, основанным в его бытии свободой. Здесь именно моя собственная субъективность рассматривается как препятствие первоначальному акту, посредством которого другой основывал бы меня в моём бытии; речь здесь прежде всего о ней, чтобы отрицать её с моей собственной свободой» [1, с. 213].

Сартр весьма развёрнуто характеризует мазохистскую установку. Любящий, следовательно, пытается полностью включиться в своё бытие-объекта. Он вынужден отказаться быть чем-либо, кроме объекта. Это, с одной стороны, рождает во мне чувство стыда. Но, с другой стороны, я воспринимаю свой стыд как принятое добровольно глубокое обозначение моей объективности. И вот что поразительно. Поскольку «мой повелитель» постигает меня как объект посредством подлинного желания, то я действительно хочу быть желаемым. Таким образом, я делаю себя объектом желания в стыде.

Феномен желания выступает как фундаментальная характеристика бытия человека. Известно, что этой проблеме уделено много внимания в философии психоаналитической ориентации (Ж. Лакан, Ж. Бодрийяр, Г. Маркузе). Значительный интерес к феномену желания обнаруживают представители постструктурализма и постмодернизма (Ж. Делёз, Ф. Гваттари, Ж. Деррида). Понимание желания как нехватки, отсутствия желаемого присуще самым разным вариантам экзистенциального мышления. «Высказанное желание – Покушение (на Другого) и Дарение (предложение себя в дар), – отмечает А.П. Мальцева, – Желание-Дарение, готовность принести свою неповторимость, уникальность в дар, стремление одарить собою. Иными словами, чтобы пожелать, нужно оставить болезненную приверженность к себе, прервать страстную озабоченность собою, “выйти из себя”, совершить трансценденцию. С другой стороны, всякий подарок (вне зависимости от

его ценности) *обязывает* принимающего дар осмыслить полученное, сделать подарок предметом сознания. Дарение обращено к личности; принимающий должен проявить волю – принять или отвергнуть подарок. Желание поэтому – Покушение на (воображение, волю, желание) Другого» [16, с. 23].

Именно это покушение и является для Сартра значимым для характеристики мазохизма. Похожа ли эта ситуация на установку любви? Нет, поскольку в любовном переживании я обязан стремиться существовать для другого как объект-граница его трансцендентности. Но при мазохизме я не возражаю, чтобы со мной обходились как с объектом среди других, как с инструментом, который можно использовать. Сартр считает, что это и есть отрицание моей трансцендентности. В этом случае я не планирую пленить, закабалить его свободу. Напротив, я хочу, чтобы его свобода была радикально неограниченной. В этом переведении собственной ориентации на иные цели я начинаю испытывать наслаждение тем, что сам отказываюсь от своей трансценденции. В предельном варианте это означает создание проекта, внутри которого я не являюсь ничем, кроме объекта, иначе говоря, нахожусь в-себе. Но та свобода, которая поглощает мою свободу, оказывается основанием этого в-себе. Так моё бытие снова становится своим основанием.

«Мазохизм, как и садизм, – пишет Ж.-П. Сартр, – является принятием на себя (assumption) виновности. Я виновен, потому что я являюсь объектом. Виновен по отношению к самому себе, поскольку я соглашаюсь на своё абсолютное отчуждение, виновен по отношению к другому, так как я ему предоставил случай быть виновным через радикальное отсутствие моей свободы как таковой. Мазохизм является попыткой не очаровывать другого своей объективностью, но очаровывать себя своей объективностью-для-другого, т. е. заставить другого конституировать меня в объект таким способом, чтобы я нететически постигал свою субъективность в качестве *ничто* в присутствии в-себе, которое я представляю в глазах другого. Он характеризуется как некоторого рода головокружение – головокружение не перед земной пропастью, но перед бездной субъективности другого» [19, с. 393].

Сартр, таким образом, оценивает мазохизм как поражение. Для того чтобы очароваться своим я-объектом, мне необходимо осуществить интуитивное восприятие этого объекта, каким он является для другого. Но это в принципе невозможно реализовать. Таким образом, «я» оказывается предельно отчуждённым. В этом варианте невозможно даже приступить к процессу очарования своим «я». Даже это оказывается непостижимым. Сартр отмечает, что мазохист может прекрасно ползать на коленях, показывать себя в смешных нелепых позах, позволять использовать себя как простое неодушевлённое орудие. Однако способен ли другой принять это за очарование? Нет, напротив, для другого всё это покажется непристойным или просто пассивным. Эти позы не нуж-

ны самому мазохисту. Но и другим тоже ни к чему. Однако, став на этот путь, мазохист будет всегда оставаться заложником этих поз, интонаций, поступков.

Трансцендирование, т. е. превозможение себя, станет для мазохиста невозможным. Ведь по существу он к этому неспособен. Чем больше он будет пытаться получить наслаждение от своей объективности, тем сильнее проступит в нём тревога. Допустим, мазохист, который платит женщине, чтобы она наказывала его плетьюми, превращает эту женщину в инструмент. Поэтому он размещается в её трансцендентности. Мазохист в процессе развития его невроза превращает другого в объект и трансцендирует его к его собственной объективности.

В качестве иллюстрации Сартр ссылается на австрийского писателя Леопольда Захер-Мазоха (1836–1895). Вероятно, французский философ полагает, что этот автор изобразил в своих произведениях себя самого. Он пишет о терзаниях Захер-Мазоха, который, чтобы сделать себя презираемым, оскорблённым, доведённым до униженного состояния, вынужден был пользоваться большой любовью, которую предлагали ему женщины [19, с. 394]. Однако правомерно ли отождествлять автора литературного произведения с персонажами, которые созданы его фантазией? Да, действительно, в сочинениях Захер-Мазоха действуют победоносные роковые женщины. Они мучают несчастных влюблённых мужчин, готовых обслуживать их прихоти и фантазии. Герой романа «Венера в мехах» Северин, возможно, действительно мученик мазохизма. Однако он всё-таки не Захер-Мазох.

Пылкая страсть Северина к очаровательной и прелестной молодой вдове Ванде может действительно служить для Сартра иллюстрацией добровольного мазохизма. Ванда предлагает Северину нескончаемый поток унижений. Она буквально истязает своего возлюбленного. В результате он превращается в безмолвного невольника, раба. Но в том-то и сущность характера, что Северин не пытается освободиться от наваждения, стать независимым. Он растворяется в своей возлюбленной, настолько сильно привязывается к ней, что даже получает удовольствие от своих мучений. Дело даже не в зовах плоти, не в накалах собственных желаний, а в самой психологической структуре Северина, который готов к страданиям и жестокости.

Человеческая жестокость не знает границ. Все произведения Захер-Мазоха пропитаны этой лютостью. Не только в названном произведении, но и в других сочинениях, в частности в рассказах, роковые женщины подвергают мужичин разного рода унижениям. Захер-Мазох с огромной психологической тонкостью показывает сам процесс превращения представителей сильного пола в невольников, рабов своей страсти. Известно, что психиатр Р. Крафт-Эббинг посвятил свою книгу «Половая психопатия» разным сексуальным перверсиям. По имени австрийского писателя он и назвал описанную им деформацию личности мазохизмом.

Парадокс заключается в том, что заложники этой перверсии даже испытывают удовольствие от своих мучений. В сочинениях Л. Захер-Мазоха нет кошмаров, которые леденят душу жестокостью. Если маркиз де Сад описывает страсти с предельным натурализмом, воспроизводя тончайшие подробности садистского деспотизма, то Захер-Мазох, напротив, изображает страсти изящно, акварельно, не прибегая к нагнетанию ужасов. Он, к примеру, пишет: «...на большой картине, написанной маслом... Прекрасная женщина, совершенно обнажённая под накинутым сверху меховым мантио, расположилась на кушетке, облокотившись на неё левой рукой. Её губы тронуты игривой улыбкой, её густые волосы стянуты в греческий узел и покрыты белоснежной пудрой. Её правая рука играет хлыстом, тогда как левая рука бесстрастно покоится на лежащем у её ног мужчине, похожем на преданного раба, на верного пса. Хорошо очерченная поза прекрасного сложенного мужчины говорит о его безропотной меланхолии и беспомощной страсти; он смотрит на женщину фанатичным горящим взглядом мученика» [12, с. 40].

Эта картина сама по себе кажется выполненной средствами живописи. Обнажённая женщина в мехах полулежит на кушетке с хлыстом в руке: «мазохизм» пробуждается не в стереотипном образе садиста, а в виде соблазнительной, властной богини. «Мазохист» принимает образ распостёртого почитателя и смиренного раба, полностью увлечённого и поглощённого этим воплощением величия, сходным с олимпийским, когда «беспомощная страсть» ещё не превратилась ни в «психическую импотенцию», ни в меланхолическую приверженность сексуальному «подчинению» [13].

Между тем мужчины в произведениях австрийского писателя пребывают в мучительных состояниях. Они буквально проваливаются в бездну. Герой Захер-Мазоха вынужден, по словам Сартра, действовать на женщин, воспринимая их как объект. «Так объективность, во всяком случае, ускользала от мазохиста, – пишет Ж.-П. Сартр, – и могло даже случиться и часто случалось, что, стремясь постигнуть свою объективность, он находил объективность другого, которая, вопреки его воле, высвобождала его субъективность» [19, с. 394]. Не зря Захер-Мазох называют тонким психологом извращённой страсти [12].

Теперь можно сравнить трактовку мазохизма у Э. Фромма и Ж.-П. Сартра. По первому впечатлению, речь идёт об одной и той же проблеме. Мазохист тянется к страданию и при этом находит в нём блаженство. Это тайна мазохизма, которая требует расшифровки. Однако Фромм пытается разгадать эту тайну с помощью социальной философии. Он полагает, что садизм и мазохизм – продукт искажённых общественных отношений, они – жертвы такой страсти, как властолюбие.

Сартр же переводит проблему мазохизма в экзистенциальное русло. Он показывает, что сами эти социальные отношения можно объяснить только в аспекте философского постижения человека. Поэтому

Сартр разбирает различные варианты человеческого существования. Дело, следовательно, не в самих страдальцах, а в том, как реализуется в данных случаях человеческое бытие. Согласно Сартру, никакой социальный диктат не имеет силы, если он наталкивается на экзистенциальный выбор. Французский философ считает мазохизм поражением. Этот порок Сартр называет любовью к поражению. Не описывая структуры этого порока, он тем не менее подчёркивает, что мазохизм есть неустанное усилие к устранению субъективности субъекта. В случае мазохизма субъект заново становится ассимилированным другим. Это усилие сопровождается изнурительным и пленительным переживанием самого этого поражения. Субъект завершается этим поражением, но тем не менее в нём видит свою конечную цель.

Рассмотрение мазохизма в русле человеческого существования раскрыло новые глубины данного феномена. Вместе с тем такая трактовка содержит и существенные просчёты. Дело в том, что антропологический смысл мазохизма состоит в раскрытии тайны парадоксального слияния боли и наслаждения. Этот парадокс невозможно объяснить просто ссылкой на амбивалентность человеческих чувств. Уже Ф. Ницше отметил, что без страдания не было бы счастья. Но каким образом закладывается и формируется данный «замес», почему можно испытывать наслаждение от боли, а боль – от счастья? Заметим, что феномен садизма при всей близости к мазохизму содержит иную антропологическую тайну – что побуждает человека испытывать наслаждение от разрушения, деструктивности, скрытого стремления к смерти?

В экзистенциалистских размышлениях о доминировании и рабстве, по сути дела, исчезает тема мазохистского характера. Ведь человек такой психологической типажности сохраняет стойкую структуру чувств. Следовательно, мазохизм не ситуативен, а постоянен, пока не разрушено ядро характера. У экзистенциалистов же рассуждения о том, что властность перетекает в покорность, раб становится господином, а господин – рабом, переводит размышление о мазохизме в русло определённой экзистенциальной ситуации. Тема мазохизма при этом углубляется в социальной аспекте, но в значительной степени лишается своей психологической подосновы.

Итак, равноправная и свободная любовь грозит весьма значительными отклонениями. Если, по словам Сартра, чары любви угасают, возникает опасность оценивать другого в качестве объекта. Иллюзия зеркальных игр, которая мыслилась как конкретная реальность любви, утрачивается. Сартр определяет тройную разрушаемость любви. Во-первых, уже сказано, что любовь – это обман. Влюблённый хочет, чтобы его любили. А это, по Сартру, навязывание воли со стороны другого человека. Я требую, чтобы другой любил меня. Но реализуемо ли такое устремление или оно скрывает вечную неудовлетворённость любящего? Чем сильнее меня любят, тем настойчивее я отказываюсь

от собственной возможности бытия. Во-вторых, по мере эротического пробуждения другого возникает угроза, что и я могу предстать в виде объекта. «В-третьих, любовь является абсолютом, постоянно *релятивизируемым* другими. Нужно было бы быть в мире единственным с любимым, чтобы любовь сохраняла свой характер абсолютной оси отношения» [19, с. 392].

Ж.-П. Сартр усматривает истоки мазохизма в ментальных недоразумениях. Он игнорирует обстоятельную психоаналитическую традицию в истолковании данного феномена. Мазохист обычно берёт на себя, по словам Сартра, ощущение виновности. «Я виновен, потому что являюсь объектом» [19, с. 393]. Мазохист добровольно соглашается на собственное отчуждение. Сартр такое состояние называет головокружением не перед земной пропастью, а перед бездной субъективности другого. «Мазохист прекрасно может ползать на коленях, показывать себя в смешных, нелепых позах, позволять использовать себя как простое неодушевлённое орудие; именно *для другого* он будет непристойным или просто пассивным, для другого он будет *принимать* эти позы; для себя он навсегда осуждён *отдаваться им*» [19, с. 393–394].

Бовуар, разумеется, тоже оценивает мазохизм как личностное отклонение, как невротическое состояние. Но её рефлексия одушевлена нежным и чувствительным воздухом. Она стремится обойтись без прямолинейной рассудочности Сартра и описывает сильное любовное смятение, которое вспыхивает во тьме плотских наслаждений. В этих эмоциональных порывах влюблённые нередко приносят страдание близкому человеку, любящему. Захваченные вожделением, они испытывают исступление, экстатические состояния. Сравним у Пушкина: «... порывом пылких ласк и язвою желаний». Здесь возникает веер различных форм единения и противостояния.

Нельзя не заметить, что трактовка мазохизма у Бовуар оказывается более сложной и интересной. Там, где Сартр усматривает разлад единения, зеркальных игр, Бовуар, напротив, чувствует порыв к слиянию, к предельной близости. Такая оптика преодолевает рассудочность автора «Бытия и ничто». Мазохизм вовсе не когнитивное недоразумение, а обнаружение страсти, которая хоть и разрушает гармонию двух субъективностей, но в глубинных своих пучинах символизирует экстатическую слитность. Мазохизм действительно не служит попыткой соблазнить другого собственной объективностью. Скорее всего, это стремление прельстить самого себя собственной объективностью для другого.

Парадокс мазохизма состоит в том, что боль и удовольствие существуют в нём «в одном флаконе». По здравому смыслу страдание исключает наслаждение. Однако для носителей этого невротического характера такое состояние не только законно, но и сопряжено с неустанными надрывами. Любовь, по словам Бовуар, обнажает двойственность человеческой природы. Именно в эротическом опыте любящие ощущают

себя и плотью, и духом. Всё это обретает драматический характер. Да, мазохизм – это добровольная сдача позиций. Но за её фасадом важно углядеть напряжённую попытку вернуть себе утраченное достоинство трансцендентного и свободного субъекта.

Диагностика мазохизма у Бовуар в конечном счёте ведёт к оправданию сексуальных перверсий. Если уж вести речь о свободе, то приходится отказаться от мещанской морали. Итак, слово в защиту лесбиянок. Бовуар отмечает, что, по мнению сексологов и психиатров, лесбиянки анатомически ничем не отличаются от других женщин. Особенности их сексуального поведения обусловлены не анатомической судьбой. Выходит, пол и сексуальность определяются воспитанием и социальной средой. Здесь размышления Бовуар вполне совпадают с современной гендерной педагогикой.

Эксперты в наши дни выделяют 58 гендеров. Но это число приблизительно. Их может быть и больше. Есть люди, которые недовольны своим полом. Это лесбиянки, геи, бисексуалы. Андрогинны сочетают в себе мужские и женские черты и поведение. У гермафродитов есть мужские и женские половые органы. Бигендеры меняют половое поведение в зависимости от обстоятельств. А вот агендеры вообще отрицают свой пол.

Согласно гендерной педагогике, рождённый ребёнок не является ни мальчиком, ни девочкой. Он обладает задатками всех гендеров. Но как же определяется пол у новорождённых? После появления на свет дети оказываются под влиянием семьи, им навязывается определённая роль, которой они в конечном счёте и соответствуют. Гендерная педагогика предоставляет ребёнку возможность освоить разные роли, чтобы принять ту, которая особенно близка. Общая констатация этой дисциплины: нетрадиционность – это круто и здорово.

Бовуар отмечает особый вклад психоанализа в изучение особых состояний сексуальности. Отклонение от социальной нормы фрейдисты толковали как психический феномен. Нет оснований рассматривать, скажем, лесбиянку как «несостоявшуюся» женщину. «Лесбийская любовь, – отмечает С. де Бовуар, – может быть для женщины как бегством от своего естественного состояния, так и его осознанием. Основная вина психоаналитиков заключается в том, что из морализаторского конформизма они всегда рассматривают лесбийскую любовь как неаутентичное поведение» [1, с. 66].

3. Фрейд вообще мало внимания уделял этому вопросу. В те времена казалось очевидным, что, если родился мальчик, он должен стать впоследствии маскулинным, мужественным, быть «настоящим мужчиной». Девочка же, напротив, стремится вырасти и стать женственной, сексуальной, мягкой. Если бы Фрейд прожил ещё два-три десятилетия, он, судя по всему, пересмотрел бы эту изначальную очевидность. В наши дни можно без труда встретить женоподобного мужчину или мужеподобную женщину. Это ставит под сомнение смысл отклонений от нормы.

Бовуар резко оценивает образ «настоящей женщины». Она полагает, что это стереотип, который фабрикуется цивилизацией. У такой позиции есть прецедент. Ведь в своё время ставился на поток образ кастрата. Нередко девочка испытывает неудовольствие от своего тела. Её томит иной образ телесности. Она вообще недовольна теми пределами и ограничениями, которые не позволяют ей в полной мере изведать собственные стремления. В силу своей конформности девочка вынуждена принимать те стереотипы, которые предлагает ей общество.

Писательница по сути дела спорит с позицией Сартра. Женщина начинает склоняться к лесбийской любви не потому, что она отвергает позицию объекта, как на этом настаивает Сартр. По мнению Бовуар, лесбиянки не отказываются от женственности. Они хотят получить её в полной мере, найти упоение в этом стремлении. Лесбиянка стремится обрести себя и в качестве Другого. Зеркальное отражение, подмеченное Сартром, лесбиянка получает в тот момент, когда она ласкает тело женщины, принимая от неё те же чувствования.

В лесбийской любви, по мнению Бовуар, устраняется конфликт, который чреват отсутствием гармонии. «Любовные отношения между двумя женщинами, – пишет она, – это созерцание; ласки предназначены не для того, чтобы завладеть партнёршей, а скорее для того, чтобы с её помощью неторопливо воссоздать самое себя; разъединения больше не существует, нет также ни борьбы, ни победы, ни поражения, между ними возникает полная взаимность, каждая из них одновременно является и субъектом, и объектом, и госпожей, и рабыней. Они едины в своей двойственности. Двойственность превращается в согласие» [1, с. 76].

Рассуждения С. де Бовуар о лесбиянстве сбивают основной вектор осмысления любви, как она трактована Ж.-П. Сартром. Если французский философ оттачивает свою рефлексию на «каверзах» любовного союза, которые разрушают гармонию эротических отношений, то Бовуар «рекомендует» лесбиянство как путь родства душ и тел. В однополем союзе, как оказывается, утрачивается своя действенность противостояние субъекта и объекта, господина и рабыни. Правда, в этом чувственном опыте, кроме верности, великодушия, преданности, можно обнаружить эгоизм и предательство, мазохизм и садизм. Бовуар пишет: «На деле лесбийская любовь не является ни сознательным извращением, ни роковым проклятием. Это жизненная позиция, избранная в силу тех или иных обстоятельств, то есть обусловленная и определёнными причинами, и свободным выбором. Ни один из факторов, подталкивающих субъекта к подобному выбору, а среди них мы можем перечислить его феминистские данные, психологическое развитие и социальные обстоятельства, не является решающим, но все они одинаково важны для объяснения этого выбора» [1, с. 78].

Будучи экзистенциальными мыслителями, Сартр и Бовуар изо всех сил пытаются доказать приоритет свободы и выбора в жизненном проекте. Однако Бовуар всё же переносит акцент на социальные обстоя-

тельства, которые делают несчастным или эксцентричным любовный союз. В её рассуждениях обоснование собственного выбора подменено анализом общественных обстоятельств. Возможно, они действительно прельщают влюблённых разными эротическими прелестями. Но где же торжество жизненной судьбы, собственного жизненного проекта, глубоко прочувствованной экзистенции?

Бовуар обрушивает свой гнев и на институт брака. Она связывает с ним «неосмысленную изменчивость». На протяжении человеческой истории формы этого союза постоянно менялись. Однако полностью упразднить семью никому не удавалось. Не исключено, что именно в наши дни брак подвергается серьёзному испытанию. Эксперты убеждены, что этот способ реализации любви себя изжил. Об этом пишет, к примеру, Гавриил Попов в большой прогностической статье «Великая альтернатива XXI века». Среди других масштабных перемен будущего Г. Попов называет также крушение семьи. Эта форма совместной жизни, по мнению автора статьи, связана с воцарением капитализма как исторически преходящей формации. Ф. Энгельс в работе «Происхождение семьи, частной собственности и государства» будто бы доказал, что современная цивилизация основана на семье, а не на роде или общине. Семья вызвала к жизни частную собственность. А тут уж недалеко и до капитализма [18].

В научной литературе давно уже существует мысль о многообразии форм семьи. Известный учёный Л. Морган выделил несколько последовательно сменивших друг друга форм семейно-брачных отношений – от группового брака до моногамии. Брачные союзы при капитализме не раз подвергались острой критике. Э. Фромм указал на ошибку З. Фрейда, которая выразилась в том, что, говоря о семье, он имел в виду лишь буржуазный её вариант. А вот как описывает её Гавриил Попов: «Вместе с расширением понятия Семьи до понятия всё Человечество исчезает главная основа частной собственности – необходимость создания ресурсов для своей семьи. Отпадёт потребность в государстве» [18, с. 13]. Автор прогностической статьи указывает также, что следует считать неразрывность Семьи и Любви обычным предрассудком.

Бовуар выступала с теми же идеями. Она сетовала на то, что брак во многих отношениях сохраняет традиционный облик. Брак, оказывается, существует не для того, чтобы обеспечить индивидуальное счастье мужчины и женщины. Он всего лишь средство подчинить экономический и сексуальный союз коллективным интересам. М. Монтень считал, что удачный брак, если он вообще существует, отвергает любовь. Однако писатели XIX в. не были столь категоричны. Конечно, право на любовь иступлённо защищали Сен-Симон, Фурье, Жорж Санд, представители романтизма. С. Кьеркегор полагал, что примирить любовь и брак практически предельно сложно. Прицелен и аргумент, который сообщает Бовуар. Брак неприемлем, поскольку он вводит понятия прав и обязанностей в ту сферу, где изначально «правит бал» сладострастный порыв и хаос чувств.

Вот как резюмирует Бовуар свои размышления на эту тему: «Истина заключается в том, что физическая любовь не может быть ни самоцелью, ни простым средством; она не может стать смыслом жизни, но в то же время её смысл тесно связан с человеческой жизнью. Это значит, что в жизни любого человека ей должна отводиться эпизодическая и автономная роль. Иными словами, она должна быть свободной» [1, с. 101].

Эти принципы, отвергающие традиционный брак, Сартр и Бовуар не нарушили. Они показали, как может реализоваться свобода, автономия и равенство в любви. Никакие официальные бумаги, ни верность домашнему очагу не могли бы заменить им ту исступлённую тягу друг к другу, которую они испытывали на протяжении многих десятилетий. Хотя жили они отдельными домами, их встречи, совместные путешествия и досуг неизменно подкреплялись прочностью нетрадиционного союза. Именно так они объясняли нежелание оставить после себя потомство. Симона постоянно подчёркивала: в наши дни брак – это переживание старозаветных нравов. Их любовь цементировалась общими философскими интересами, общей культурой, слиянностью жизни и идейных прокламаций.

Однако можно ли считать этот брак счастливым?

Отрада в любви

Соловьи монастырского сада,
Как и все на земле соловьи,
Говорят, что одна есть отрада,
И что это отрада – в любви.

(Игорь Северянин)

Но как можно подступиться к этой отраде? Можно ли построить счастье по рецептам, которые предложили Сартр и Бовуар? Сартр не оставляет места для иллюзий. Он пишет о недостижимости счастья. Во-первых, «никто не может быть назван счастливым до своей смерти» [19, с. 509]. Во-вторых, ценность имеет лишь готовность к счастью. Само же осуществление этого чувства – всего лишь краткий миг, который неумолимо сменяется противоположным ощущением. Идеал – это мерцающий свет, это то, чего нет. А это означает, что есть некое побуждение к действию. Ты сразу становишься неудачником, если рассматриваешь своё уже достигнутое внутреннее состояние в сравнении с тем, чего нет. Не следует прибегать к мазохистскому ничтожению счастья, выражая его восклицанием: «Ах, как я несчастлив!».

Чтобы обрести счастье, нужна полнота бытия. Но парадокс в том и состоит, что внутри полноты бытия сам вопрос оказывается неуместным. Как можно обольститься счастьем, если полнота бытия принци-

пиально недостижима? Если индивид полагает себя счастливым, он по сути дела предлагает себя в качестве мерила счастья, определяет своё благополучие как общий критерий. Счастлив тот, кто есть в себе. В этом случае он не обеспокоен тем, чего нет. Несчастлив в этой системе размышлений Ж.-П. Сартра тот, кто действует для себя.

Итак, для пути к счастью нужен Другой. Разумеется, эта тема не является прерогативой только Сартра. Он опирается в своей трактовке Другого на многих авторов, прежде всего Бубера, Гегеля, Гуссерля, Хайдеггера. Проанализировав эти концепции, Сартр приходит к убеждению, что никто из европейских философов не сумел адекватно выразить переживания Другого, застигнутого прежде всего конкретной жизненной ситуацией. Другой может быть представлен взглядом, исходящим от иного. В этом случае Другой выступает в качестве фактичности. Фактичностью для-себя Сартр именуется случайность, которая, с одной стороны, выражает форму существования, а с другой стороны, обретение смысла этого бытия.

Другой всегда будет олицетворением случайности. Отчего именно этот человек явился вам на жизненном пути и вошёл в ваше существование? Это дело случая. Но вместе с тем этот Другой заключает в себе такое множество возможностей, что можно углядеть в этой встрече, говоря словами поэта Бориса Рыжего, «неизбежность» или «небрежность». Этот Другой обладает свободой, которая мне не принадлежит. Но она определяет пределы моей собственной свободы. Так я оказываюсь объектом для стороннего наблюдателя. В этом случае именно он оказывается субъектом, а мне остаётся только разглядеть собственную объективность.

Понятное дело, речь идёт о тех, кто нам близок. Но этот же Другой бесконечно далёк от тебя. «...Связь с другим... будет конститутивной для каждого сознания...» [19, с. 257]. Но каковы те условия, при которых Другой способен учреждать твоё сознание? Во-первых, полагает Сартр, нельзя утверждать бессознательное. Разумеется, он далёк от мысли, что в процессе общения люди не должны использовать неосознанность. Она, само собой понятно, участвует в диалоге. Но лучше всего полагать бессознательное несуществующим. Во-вторых, нельзя учредить вневременное Я. Эта психическая инстанция всегда конкретна, исторически внятна. Согласно Ж.-П. Сартру, никакого трансцендентального Я не существует. В-третьих, нельзя учредить прошлое. Его тоже надо принять как несуществующее. На самом деле оно было. Его невозможно изъять. Но в целях диалога с Другим следует его отстранить. Если выполнять все эти три условия, то Другой будет способен конструировать каждое сознание, всякую самость.

Первоначальная ситуация заключается в том, чтобы обратить внимание на бытие Другого. Я могу предложить другому свою объектность, т. е. ассимилировать его сознание. Но я оцениваю другого как самостоятельную данность. В этом случае, считает Сартр, я способен распо-

ложиться в своей собственной свободе и, опираясь на неё, выступить против свободы другого. Таким образом, вырастает конфликт двух свобод. Однако что происходит в том случае, если другой не принял мою свободу. «Моё разочарование полное, поскольку я старался присвоить свободу другого и поскольку я сразу замечаю, что я могу действовать на другого лишь в силу того, что эта свобода исчезла под моим взглядом. Это разочарование будет движущей силой моих последующих попыток отыскать свободу другого *через* объект, каков он есть для меня, и найти привилегированные действия, которые помогли бы мне присвоить эту свободу посредством полного присвоения тела другого. Эти попытки, как можно догадаться, в принципе обречены на поражение» [19, с. 395].

В рассуждениях о Другом проступает вся драматургия любовной истории Сартра и Бовуар. Поименованные лица не просто обмениваются взглядами, которые рождают образ другого. Сартр умышленно драматизирует данную ситуацию. Ведь речь идёт о самой абсолютной ценности – о свободе. Рождается острое переживание перед угрозой собственного существования. Судьба предлагает расхожий вариант. Чтобы не потерять себя, надо опередить Другого и добиться его объективации. Что нужно предпринять? Нужно немедленно подчинить себе Другого, низвести его до статуса объекта.

Может быть, не все сообразили, что Сартр не просто разъясняет суть человеческих экзистенций. Он толкует о любви, но иносказательно, через строй понятий. Однако сами эти категории снимают покров рассудочной тайны. Сартр предлагает различать плоть Другого и его объективность. Редкая любовная история обходится без гнева, страха и раскаяния. Здесь Сартр легко разделяется с этими обычными эмоциями. Они объявляются превосходимыми. «Хотя гнев другого появляется для меня как свободный-гнев (это видно из самого того факта, что я о нём *сужу*), я всегда могу его трансцендировать, т. е. разжечь или утихомирить, точнее, именно трансцендируя его и только таким образом я его постигаю» [19, с. 369].

Сартр ведёт речь даже о страдающем теле. Он отмечает, что посредством понятий Другого я знаю своё тело. Проще говоря, я принимаю точку зрения Другого на моё тело. Я пытаюсь его постичь, как если бы я был по отношению к нему Другим. Боль отличается от самой себя и без интеллектуальной операции отождествления или различения от всякой другой боли, от всякого другого страдания. Познание самого себя возможно только через Другого. К примеру, некоторые насекомые хотя и наделены дифференцированной нервной системой и органами чувств, не могут использовать эту систему и эти органы, чтобы познать себя.

Ж.-П. Сартр вводит в свои рассуждения ещё один термин – синестезия, которая характеризуется как «общее чувство Другого». Под синестезией Сартр понимает непосредственное восприятие стиля Другого: его манеры двигаться, говорить, его внешнего вида, привычек. Однако

стиль Другого выполняет двойное назначение. С одной стороны, он утверждает объективность Другого, очерчивает его мир, делая его постижимым и потенциально понятным. С другой стороны, он является только маской, за которой скрывается абсолютная случайность присутствия Другого.

«Другой», следовательно, должен обладать такими чувствами, которые воодушевляли бы мои философские вопрошания. Хорошо, если он подхватывает мои идеи и придаёт им новые смыслы. Другой может служить источником знаний, обеспечивать ему духовный уют, душевный покой. Нетрудно помыслить, что речь идёт о Симоне. Но никакой идиллии здесь не предусмотрено. Другой не имеет право посягать на философа. «Другой» – это моё второе «Я», моя сущность. Она в роли Другого награждает меня своим присутствием, своей признательностью. Но вместе с тем она – воплощение злобы и ревности. Разве это совместимо со счастьем? Тем более что она хочет и может ограничить мою свободу.

И вот за этой фактичностью проступают обычные земные страдания. Ни Сартр, ни Бовуар не были свободны от них. Никакие возвышенные рассуждения о приоритетности свободы не утишают боль. Однако эти притязания, если следовать установкам Сартра, будут лишь мерцающими, ускользающими. Безусловно, в такие минуты он будет ощущать своё отчуждение, выход в собственное бытие будет для него сопряжён со злобой. Это вызовет у него состояния стыда и страха. Сартру будет неловко принять эти муки его взволнованной подруги. Он станет страдать от того, что ущемил её права. Однако в его рассудочной трактовке все эти эмоциональные обнаружения будут казаться ему всего лишь маложелательным проявлением чужой свободы. Не исключено, что в его сердце обнаружится страх, возникнет ощущение опасности. Он станет помышлять о том, как избавиться от всех этих наваждений. Лучший способ для этого – подчинить эту жизненную ситуацию сартровской феноменологической философии.

Могла ли Симона найти в этих рассуждениях отражение их любовных переживаний? Принимала ли она в этих конфигурациях мысли оправдание собственных тревог, разочарований и трепета любви? С одной стороны, она сама не была чужда этим обозначениям любовных перипетий. В своём романе «Гостья» Бовуар сама предприняла попытку разъяснить эти близкие ей идеи. В романе она постоянно толкует о том, кто на кого смотрит. Она видит при этом, что есть два способа отношений людей друг к другу: влюблённые уважают субъективность друг друга или один смиряется с участью объекта, зато другой берёт на себя роль доминирующего субъекта.

Пройдя через муки отречения от любви, Симона пытается дать собственное толкование этому чувству. Прежде всего вслед за Ницше она отмечает, что мужчины и женщины вкладывают разное содержание в это слово. Немецкий философ писал: «Одно и то же слово “любовь” в

действительности значит различные вещи для мужчины и женщины. Совершенно ясно, как понимает любовь женщина: это не просто преданность, это полная самоотдача, душой и телом, без всяких ограничений и в любых обстоятельствах. Именно это отсутствие каких бы то ни было условий превращает любовь женщины в веру, естественную, которую она способна исповедовать. Когда мужчина любит женщину, он ждёт от неё такой же любви. Сам он вовсе не требует от себя именно такого чувства, какое испытывает женщина. И если бы нашлись мужчины, которые стремились бы к столь полному самоотречению, то, право же, они просто не были бы мужчинами» [17].

Последние десятилетия минувшего столетия были отмечены растущим интересом к психиатрии. Многие авторы стали описывать обычные реалии жизни в терминах нарастающего безумия. Касаясь темы идеальной любви, Бовуар связывает это состояние с психастенией и даже ссылается на работы французского психиатра Пьера Жане, который приводит примеры жаркой и безропотной страсти.

С. де Бовуар пишет: «Только в любви женщина может привести в гармонию эротiku и самовлюблённость. Эти две системы противостоят друг другу, и из-за этого женщине очень трудно приспособиться к сексуальной жизни. Она должна превратиться в предмет из плоти, стать добычей, но это противоречит тому поклонению, с которым она к себе относится. Ей кажется, что ласки портят и пачкают её тело или унижают её душу. Поэтому некоторые женщины предпочитают фригидность, полагая, что таким образом они сохраняют в целостности своё “я”. Другие разделяют животные страсти и возвышенные чувства. Штекель пишет, что многие женщины испытывают оргазм, лишь впад в животное состояние. В физической любви они видят унижение, которое невозможно примирить с такими чувствами, как уважение и привязанность. Только очень циничная, равнодушная и гордая женщина может рассматривать физические отношения как взаимное удовольствие, в котором каждый из партнёров получает свою долю» [1, с. 150–151].

Симона де Бовуар постоянно обращается к текстам Ницше или Хайдеггера. Она изобличает существующие формы любовных состояний. Но, право же, ей всё-таки не хватает глубины и оригинальности. Нетрудно отыскать в художественных произведениях примеры неутолённой страсти или разочарования в чувствах. Не вполне оригинален и её феминистский запал против мужчин. Порой кажется, что все эти срывания покровов напрямую связаны с идеями Сартра. Вот она пишет: «Женщина, которая любит мужчину за его качества Другого, за его трансцендентность, постоянно чувствует себя в опасности. Между предательским отсутствием и неверностью разница невелика. Как только женщина чувствует, что любима меньше, чем раньше, она начинает ревновать, а поскольку она очень требовательна, то она чувствует это почти всегда. Её упреки и претензии, какими бы причинами они ни бы-

ли вызваны, всегда выливаются в сцены ревности. Так она выражает нетерпение и скуку ожидания, горькое чувство зависимости, сожаление о своей искалеченной жизни» [1, с. 160].

Симона была убеждена в том, что брак подталкивает мужчину к капризному владычеству. Впрочем, властолюбие она рассматривает как одну из мощных, исступлённых страстей. Но разве тиранство присуще только браку? И брак ли виноват в том, что в семьях разыгрываются трагедии и драмы? Не будь семьи, разве властолюбие перестало бы быть столь манящим? Но Бовуар стремится разоблачить притворность нравов, когда обыденность выдаётся за романтику, верность – за возвышенное безумие, скука – за мудрость, супружеская ненависть – за проявление глубокой любви. Симона вновь отмечает, что свобода – не каприз. Она выражает самое глубинное устремление людей. Институт брака порочен, что бы ни писали по этому поводу Бональд, Кант или Толстой.

Многие женщины, считает Симона, в своём стремлении быть любимыми достигают бредового состояния. Известный психиатр Клерамбо проводил различие между параноидным бредом и бредом страсти. Согласно Клерамбо, охваченная безрассудной страстью женщина считает, что именно «объект» первым влюбился в неё, что он сильнее любит, чем она, или даже что любит только он. Она уверена, что специально избрана этим мужчиной из высших сфер и что не ею были сделаны первые шаги навстречу. Эта вера служит для неё источником удовлетворения и гордости. Она убеждена, что «объект» не может быть счастливым или полноценным человеком без неё.

Эротомания, по мнению С. де Бовуар, сопровождает различные психозы. Но содержание этой страсти постоянно. Убеждение в том, что женщина любима, легко заменяется противоположным чувством – все мужчины её ненавидят. Бовуар решительно отстраняется от бульварных чувствований, пошлости брака, диктата мужчин в семье, но делает это довольно скучно и банально, что невольно закрадывается непрошенное подозрение: нет ли здесь инвентаризации собственных внутренних терзаний, роптаний души, исповеди женщины, которая так и не получила от своего друга полноты чувств, жертвенности и преданности? Почему, затеяв разговор о любви, она постоянно обращается к ненависти? Отчего истинный прорыв в отношениях между женщиной и женщиной она связывает с тем, как надуманные преимущества каждого из полов рассыплются в прах?

Да, Сартр был глубоко привязан к Бовуар. Но он почувствовал через два года, что их чувства теряют остроту, что у них сложились отношения взаимного контроля друг за другом. Тогда для возобновления чувств он стал принимать мескалин. В романе «Тошнота» он описал свои эмоциональные состояния. Ему хотелось новизны в свободе. И в этот момент он встретил Ольгу Казакевич. У Сартра возникло ощущение, что с ней

он может избавиться от скверны пошлого бытования. Но, к сожалению, Ольга была влюблена в Бовуар, свою бывшую преподавательницу философии в Руане, а вовсе не в Сартра.

Экзистенциальный проект любви, разыгранный Жаном-Полем Сартром и Симоной де Бовуар, во многом оказался неудачным. Поддерживая друг друга интеллектуально и духовно, они вместе оказали огромное воздействие на европейскую философию. Однако в личном плане вряд ли обрели счастье, играя с модными и сегодня концепциями об устарелости брака и нелепости самой любви.

Список литературы

1. Бовуар С. де, Сартр Ж.-П. Аллюзия любви. М.: Алгоритм, 2013. 272 с. (Философский поединок)
2. Бовуар С. де, Фромм Э. Все оттенки порока. М.: Алгоритм, 2015. 301 с. (Философский поединок)
3. Бовуар С. де. Все люди смертны / Пер. с фр. Г. Соловьевой, Е. Березиной. СПб.: Азбука, 2010. 379 с.
4. Бовуар С. де. Второй пол: Т. 1. Факты и мифы. Т. 2. Жизнь женщины / Пер. с фр. Общ. ред. и вступ. ст. С. Айвазовой. М.; СПб.: Прогресс: Алетейя, 1997. 831 с.
5. Бовуар С. де. Надо ли сжечь Сада? / Пер. Н. Кротовской, И. Москвиной-Тархановой // Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 265–300.
6. Бовуар С. де. Сила обстоятельств / Пер. с фр. Н. Световидовой. М.: Флюид, 2008. 491 с.
7. Бэкон Ф. О любви / Пер. З. Александровой // Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 54–56.
8. Гасилин А.В. Экзистенциальный психоанализ Ж.-П. Сартра как метод философской антропологии // Филология: научные исследования. 2015. № 4 (20). С. 331–339. DOI: 10.7256/2305–6177.2015.4.17275.
9. Гиренок Ф.И. Фигуры и складки. М.: Академический проект, 2013. 244 с.
10. Гончарук Е.А. Мазохизм как наваждение // Психология и психотехника. 2009. № 6 (9). С. 52–59.
11. Гуревич П.С. Мазохизм как антропологическая загадка // Теоретический журнал «CREDO NEW». 2008. № 4 (56). С. 112–131.
12. Захер-Мазох Л. Венера в мехах. Демонические женщины. М.: Республика, 1993. 367 с.
13. Коуэн Л. Мазохизм: юнгианский взгляд. М.: Когито-центр, 2005. 157 с.
14. Крафт-Эбинг Р. фон. Половая психопатия, с обращением особого внимания на извращение полового чувства / Пер. с нем. М.: Республика, 1996. 590 с.
15. Лонг. Дафнис и Хлоя / Пер. с древнегреч. С.П. Кондратьева // Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 36–49.

16. *Мальцева А.П.* Феномен желания: философско-антропологический подход: Автореф. ... докт. филос. наук. Нижний Новгород, 2006. 36 с.
17. *Ницше Ф.* Весёлая наука // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 491–719.
18. *Попов Гавриил.* Великая альтернатива XXI века (Заметки для российских интеллектуалов) // Московский комсомолец, 2016. 22 апреля. С. 13.
19. *Сартр Ж.-П.* Бытие и Ничто: опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 639 с.
20. *Сартр Ж.-П.* Дороги свободы / Пер. с фр. Д.Н. Вально, Л.Г. Григорьяна. М.: АСТ, 2015. 972 с.
21. *Сартр Ж.-П.* Слова: автобиографическая повесть / Пер. с фр. Ю. Яхниной, Л. Зониной. СПб.: Азбука-классика, 2006. 292 с.
22. *Сартр Ж.-П.* Стена. Фрейд: Рассказы, сценарий. СПб: Азбука, 2004. 512 с.
23. *Сартр Ж.-П.* Тошнота / Пер. с фр. Ю. Яхниной. М.: АСТ, 2014. 317 с.
24. *Сартр Ж.-П., Камю А.* Две грани экзистенциализма / Пер. с фр. М.: ОЛМА-Пресс, 2001. 350 с.
25. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности / Вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Республика, 1994. 446 с.
26. Эрос: Антология: Философские маргиналии проф. П.С. Гуревича. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. 415 с.

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

VOLUPTUOUSNESS AND PHILOSOPHY

(About heart-to-heart secrets of Jean-Paul Sartre and Simone de Beauvoir)

In this article, the subject of analysis is the relationship between philosopher Jean-Paul Sartre and writer Simone de Beauvoir. For many years, their friendship and love were accompanied not only by collective creation, but also by speculations of love as anxious existential. The subject of freedom played a significant role in their philosophical reflection. Both of them believed that there is slavish psychology in modern society and claimed that freedom merits not only recognition but also worship.

Sartre thoroughly speculated on “Other” phenomenon. Many thinkers of the XX century considered this idea, but Sartre qualified the “Other” not as something exterior, but as an embodiment of one’s interior. French philosopher saw love as self-deceit. In addition to that, as shown the article, this feeling conceals plenty of paradoxes and illusions.

The juxtaposition of two concepts Sartre highlights – facticity and transcendence – plays an important role in this article. The first phenomenon can be easily seen in mundanity. Transcendence, on the other hand, leads human to the world of sublime. However, in real life these conditions mutually complement each other and change places. Facticity often turns into transcendence while transcendence becomes facticity. For Sartre and

his companion free love involves neither sadism nor masochism, neither domination nor submission. But such free love is still far from being trouble-free. It is associated with eternal exhausting ineradicable conflict. But Sartre claims that self-deceit is an escape from something that cannot be escaped. Self-deceit phenomenon represents danger for any human existence scheme. It contains the risk of self-deceit. This can be seen as a paradox of consciousness. In its existence it is what it is and simultaneously is not what it is.

When speaking about self-deceit, Sartre points out that everyone is responsible for his being-for-other but is not a basis for it. My relationship with Other, notes Sartre, is wholly defined by my own attitudes towards an object, because I am an object to someone else. It is someone else that keeps the secret of my existence. He knows exactly who I am. But this secret is kept *from* me. Other covered itself of me. Love union can be proclaimed ideal if it exists without coercion, violence or despotic devotion. In J.-P. Sartre's opinion love offers every man a complex of projects that are considered through his own abilities.

The authors raise different questions, which are covered in the article. What is the connection between these philosophical ideas and Simone de Beauvoir? Do they reflect the drama of their own emotional and erotic connections? The authors of the article have no doubt in it. Without Beauvoir there would be no Sartre. At least it would be not Sartre as we know him. His passion was the cause for her philosophical breakthroughs. The authors also discuss the version that states many of Sartre's ideas belonged in fact to Beauvoir. She always denied the credibility of such theories. However, in philosophical circles the opinion that she was the intellectual donor of all that love phenomenology gained traction. If in her place as like-minded person was a man, the priorities would be set differently, but love intrigue adds a different angle to the story.

The documents left after Beauvoir's demise prove wrong her statements of being uninvolved in Sartre's philosophical arsenal. The experts claim that Beauvoir's novel "She Came to Stay" contains overtones of ideas later echoed by Sartre.

In his work "Being and Nothingness" J.-P. Sartre presented a peculiar variation of love phenomenology. Though works of Simone de Beauvoir seem consonant with Sartre's ideas, they carry an alternative version of free love.

How did people receive love as special gift? The article displays most philosophers acting evasive in response to this question. Different sexes exist and there's nothing to add to this. However, there is a spectacular philosophical opinion on Myth of the Androgyne. Separated bodies of androgynes search for their other half to escape deprivation. For Beauvoir such interpretation applies more to love, perpetual effort to overcome the separation of human existence. Yet sexuality in this case is still taken for granted.

While delving into the history of philosophy, Simone de Beauvoir brings up names like Plato, Thomas Aquinas, Hegel, Merleau-Ponty. However, a reference to Sartre is vital. In "Being and Nothingness" J.-P. Sartre tries to

oppose M. Heidegger's claim that the very finiteness of human existence inevitably implies death. The philosopher is convinced that human existence indeed can be seen as finite, but in the same way, there is reason to interpret it as not bound by time. This idea goes along with the attempts of modern transhumanists to provide human with immortality. Beauvoir's response to this is an idea both laconic and poignant: if human obtains eternal existence, he will lose the right to be called human. Human is mortal by definition. And individual mortality is replenished by immortality of humankind.

It's not easy to abandon the feeling that Beauvoir responds to arguments extremely relevant nowadays. For her it is hard to imagine consciousness without a body. Yet such perspective is constantly brought up. Ethereal survival is no longer viewed as something unthinkable. A transfer of consciousness to a silicic medium now is seen as a socio-engineering project. In the meantime, according to Beauvoir, it is possible to imagine society reproducing through parthenogenesis. It is easy to imagine socium consisting of hermaphrodites only. Nevertheless, such train of thought is not very clear yet.

The authors point out that the problems of sadism and masochism have a paradoxical interpretation in French existentialism. In particular, J.-P. Sartre connects the analysis of these phenomena to the analysis of human existence. In a dispute with Simone de Beauvoir, he investigates the basic aspects of a so-called "love" philosophy. The main reference point here is the subject of choice, which allows every human to keep his autonomy, non-engagement in relation to others. Both Sartre and his companion believe that marriage and family don't let human to exercise their own unlimited freedom. They interpret these concepts as old-fashioned and burdensome to both man and woman. However, in comprehending the essence of love these like-minded persons diverge in opinions. Beauvoir sees love exclusively in the emotional aspect while Sartre stands by a more rational viewpoint, claiming "transcendence" (existence) of love. They believed every human should be the creator of his own destiny. Apostasy from this existential principle manifests itself through two kinds of behavior: masochism and sadism.

Keywords: human existentials, love, freedom, Other, human existence, sadism, masochism, suffering, sexuality, desire

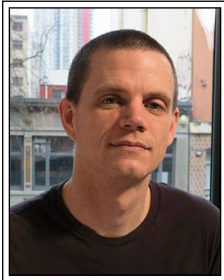
References

1. Beauvoir, S. & Fromm, E. *Vse ottenki poroka* [All Shades of Vice]. Moscow: Algoritm Publ., 2015. 301 pp. (In Russian)
2. Beauvoir, S. & Sartre, J.-P. *Allyuziya lyubvi* [Allusion of Love]. Moscow: Algoritm Publ., 2013. 272 pp. (In Russian)
3. Beauvoir, S. "Nado li szhech' Sada? [Must We Burn De Sade?]", trans. N. Kroto-vskaya & I. Moskvina-Tarhanova, in: *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 265–300. (In Russian)

4. Beauvoir, S. *Sila obstoyatel'stv* [Force of Circumstance], trans. N. Svetovidova. Moscow: Flyuid Publ., 2008. 491 pp. (In Russian)
5. Beauvoir, S. *Vse lyudi smertny* [All Men are Mortal], trans. G. Solov'eva & E. Berezina. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2010. 379 pp. (In Russian)
6. Beauvoir, S. *Vtoroy pol* [The Second Sex], trans. S. Ayvazovoya. Moscow, St. Petersburg: Progress: Aleteyya Publ., 1997. 831 pp. (In Russian)
7. Cowan, L. *Mazokhizm: yungianskiy vzglyad* [Masochism: A Jungian View]. Moscow: Kogito-centr Publ., 2005. 157 pp. (In Russian)
8. *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 415 pp. (In Russian)
9. Francis, B. *O lyubvi* [Of Love], trans. Z. Aleksandrova, in: *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 54–56. (In Russian)
10. Fromm, E. *Anatomiya chelovecheskoy destruktivnosti* [The Anatomy of Human Destructiveness]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 446 pp. (In Russian)
11. Gasilin, A. “Ekzistentsial'nyy psikhoanaliz Zh.-P. Sartra kak metod filosofskoy antropologii” [Existential Psychoanalysis of J.-P. Sartre as a Method of Philosophical Anthropology], *Filologiya: nauchnye issledovaniya*, 2015, No. 4, pp. 331–339. DOI: 10.7256/2305–6177.2015.4.17275. (In Russian)
12. Girenok, F. *Figury i skladki* [The figures and the folds]. Moscow: Akademicheskiy proekt Publ., 2013. 244 pp.
13. Goncharuk, E. “Mazokhizm kak navazhdenie” [Masochism as a Delusion], *Psikhologiya i psikhotehnika*, 2009, No. 6, pp. 52–59. (In Russian)
14. Gurevich, P. “Mazokhizm kak antropologicheskaya zagadka” [Masochism as an Anthropological Mystery], *CREDO NEW*, 2008, No. 4, pp. 112–131. (In Russian)
15. Krafft-Ebing, R. *Polovaya psikhopatiya, s obrashcheniem osobogo vnimaniya na izvrashchenie polovogo chuvstva* [Psychopathia sexualis, with especial reference to the perversion of sexual instinct: a medico-forensic study]. Moscow: Respublika Publ., 1996. 590 pp. (In Russian)
16. Longus Dafnis i Hloya [Daphnis and Chloe], trans. S. Kondrat'ev, in: *Eros* [Eros]: *Antologiya: Filosofskie marginalii prof. P.S. Gurevicha*. Moscow: Kanon+ Publ., 2014, pp. 36–49. (In Russian)
17. Mal'ceva, A. *Fenomen zhelaniya: filosofsko-antropologicheskiy podkhod* [The Phenomenon of Desire: the Philosophical-Anthropological Approach], *Avtoreferat*. Nizhny Novgorod, 2006. 36 pp. (In Russian)
18. Nietzsche, F. “Vesyolaya nauka” [The Gay Science], in: F. Nietzsche, *Sochineniya* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Mysl', 1990, pp. 491–719. (In Russian)
19. Popov, G. “Velikaya al'ternativa XXI veka (Zametki dlya rossiyskikh intellektualov)” [Great Alternative of to the XXI Century (Notes for Russian Intellectuals)], *Moskovskiy komsomolec*, 2016, 22 april, pp. 13. (In Russian)
20. Sacher-Masoch, L. *Venera v mekhakh. Demonicheskie zhenshchiny* [Venus in Furs. Demonic Woman]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 367 pp. (In Russian)
21. Sartre, J.-P. & Camus, A. *Dve grani yekzistencializma* [Two facets of existentialism]. Moscow: OLMA-Press Publ., 2001. 350 pp. (In Russian)
22. Sartre, J.-P. *Bytie i Nichto: opyt fenomenologicheskoy ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 639 pp. (In Russian)

23. Sartre, J.-P. *Dorogi svobody* [The Roads to Freedom], trans. D. Val'no & L. Grigor'yan. Moscow: AST Publ., 2015. 972 pp. (In Russian)
24. Sartre, J.-P. *Slova: avtobiograficheskaya povest'* [The Words], trans. Y. Yakhnina & L. Zonina. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2006. 292 pp. (In Russian)
25. Sartre, J.-P. *Stena. Freyd: Rasskazy, stsenariy* [The Wall (Short Story Collection)]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2004. 512 pp. (In Russian)
26. Sartre, J.-P. *Toshnota* [Nausea], trans. Y. Yakhnina. Moscow: AST Publ., 2014. 317 pp. (In Russian)

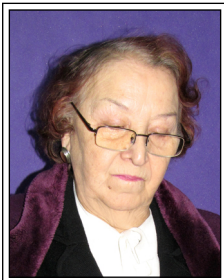
АБСУРДИЗМ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ БЫТИЕ



Александр Р. ГЭЛЛОУЭЙ

доктор философии, профессор факультета медиа, культуры и коммуникации.

Нью-Йоркский университет. Green Street, 239, Нью-Йорк, США, 10003; e-mail: galloway@nyu.edu



Мира СУЛТАНОВА (перевод)

кандидат философских наук, старший научный сотрудник сектора истории антропологических учений. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: countercultmira@yandex.ru



Сергей КОНЯЕВ (перевод)

кандидат физико-математических наук, старший научный сотрудник сектора философских проблем естествознания. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: snk-05@mail.ru

РАДИКАЛЬНАЯ ИЛЛЮЗИЯ (ИГРА ПРОТИВ)¹

Статья посвящена творчеству Жана Бодрийара. Выделено два основных периода в творчестве мыслителя: ранний период, длившийся 10 лет, и более зрелый, который длился около 30 лет. Показана эволюция Бодрийара от последовательного марксиста и сторонника левых взглядов до совершенного нового философа, разработавшего метафизику, отвечающую реалиям постиндустриальной экономики, цифровым технологиям, методам виртуальной реальности, посредничества и моделирования. Базовыми концепциями Ж. Бодрийара являются игра и игровая деятельность, к которым он подходит через понятия соблазна, иллюзии, принципа разделения.

Жанром исследования выбрано эссе. Автор использует историко-компаративистский метод исследования, убедительно показывая, с одной стороны, связь Бодрийара с философской традицией и трудами представителей постмодерна, а с другой стороны – подчёркивая самобытность и оригинальность исследователя, проявляющиеся в процессе его эволюционного становления.

Автору работы удалось убедительно показать актуальность выводов Ж. Бодрийара относительно современной общественно-политической ситуации в мире. Его метафизика, построенная на использовании таких оснований, как игра, соблазн, симуляция, оказывается вполне адекватной для современного анализа событий мировой политики.

Ему удалось охватить своим методом широкое поле политических реалий – от проблем экологии до терроризма и войн в современную эпоху. В частности, игра для Бодрийара относится к самому терроризму, который является своего рода решением проблем путём самоубийства в рамках руководящей структуры. Игра – родовое понятие у Бодрийара, относящееся к большому сложным преобразованиям внутри реальности. Это термин, описывающий онтологическую плоскость бытия. «Игра» – это нечто, говорящее о самом присутствии.

Интересны выводы Ж. Бодрийара относительно реальности. Реальное для него есть только модель для симуляции, для регулирования, для фиксации радикального становления, радикальной иллюзии мира и его проявлений, модели для редукции всей внутренней сингулярности, событий, существ и вещей по отношению к общему знаменателю действительности.

Таким образом, исследование игровой деятельности в контексте мышления Бодрийара позволяет структурно охватить и описать, казалось бы, совершенно различные проявления мирового общественного сознания, искажённые, гипертрофированные и деформированные современными мультимедийными средствами массовой информации.

Ключевые слова: Бодрийар, геймплэй, соблазн, иллюзия, сепаративная причина, симулякр, nous, physis, Deep Blue, вопрос Молине

¹ Перевод статьи: Гэллоуэй Александр Р. Радикальная иллюзия (Игра против) // *Game and Culture*. 2007. № 2. С. 376–391.

Работы Жана Бодрийара разделяются на два периода – ранний период, который длился менее 10 лет, и более зрелый, длившийся около 30 лет. Интонации работ первого периода традиционно левые, что было характерно для интеллектуальных дебатов конца 1960–х. Преданный марксист, молодой Бодрийар писал о труде и потребностях, потребительной стоимости и производстве. Но после того периода, характерного для молодого человека, с середины 1970–х гг. Ж. Бодрийар превращается в совершенно иного мыслителя. Он разработал целиком новый теоретический словарь, который полностью соответствовал историческим преобразованиям того десятилетия: оцифровка, постиндустриальная экономика, нематериальный труд, посредничество и моделирование. Его теории деятельности и игр находятся в самом центре этого преобразования. Путём внимательного прочтения нескольких текстов в этом эссе изучается интерес Бодрийара к деятельности и играм через понятия соблазна, фатальной стратегии, иллюзии и того, что впоследствии он назвал «принципом разделения».

Он часто писал об играх. Правила игры, Великая Игра, двойная игра, игры с нулевой суммой. Сговор («чтобы играть в игру вместе»). Иллюзия («в шутку» или «игра против»). *Jeu de catastrophe*. Гарри Каспаров против суперкомпьютера Deep Blue. «Лотерея в Вавилоне». Сексуальные Олимпийские игры.

Игры и игровая активность могли бы быть единственной вещью, статистически говоря, о которой он написал больше всего, больше, чем о любых его ключевых кодах, таких как соблазн, фатальная стратегия, катастрофа, экстаз, непристойность, истребление, символический обмен, идеальное преступление, зло, искусство, или даже о такой избитой и затёртой во вторичной литературе проблеме, как «симуляция».

После ученического, незрелого периода, последователя различных марксистских и семиотических доктрин, Жан Бодрийар трансформировался в совершенно иного мыслителя начиная с середины и до конца 1970–х. Его книга 1979 г. «Соблазн» первая в этой более зрелой поре, и именно это первый текст, в котором он систематически разворачивает понятия игровой деятельности и игр. Соблазн – это «игра», пишет он, это пространство «игры и вызова» [2, с. 37]. (Трансвеститы – привилегированная категория в этом разделе. «Они кажутся одержимыми сексуальной игрой, но это фактически просто игра, которой они одержимы... Они превращают секс в игру, которая является полной, жестикуляционной, чувственной, ритуалистичной, священным призванием, но иронически так» [2, с. 25].) К концу его жизни понятия игровой деятельности и игры метастазировали, заражая всё тело его мышления, настолько, что *игра* стала синонимом *мира*, или *жизни*, или в очень общем смысле онтологической плоскостью самой по себе. В его книге об 11 сентября 2001 г. он пишет о «правилах игры» как о синониме нашей современной реальности: «Нужно принять доказательства того, что наступил новый

терроризм, новая форма деятельности, которая играет системой и присваивает правила игры, для того чтобы лучше разрушить её» [7, с. 27]. Также, когда он пишет об особенностях, вызывающих истинные силы антиглобализации, он использует аналогичный язык. «Они изобретают свою игру и свои собственные правила игры» [15, с. 74]. В другом месте он отмечает, что «правило игры находится в процессе изменения» в результате научно-технического знания, таким образом указывая на существенное игровое качество мира [13, с. 66].

У Ж. Бодрийара игры – это способ понять большие сложные процессы. Разрушение Всемирного торгового центра «произошло из своего рода непредсказуемого соучастия. Это как будто вся система, на основании своей собственной внутренней хрупкости, начала играть в самоликвидацию и, следовательно, объединилась с игрой террористов» [15, с. 16]. В этом пассаже словесная игра относится прежде всего ко всему процессу разрушения, как к материальному, так и к символическому, Всемирного торгового центра и того, что Бодрийар называет «идеальным преступлением» Западных обществ. (Разрушение в этом смысле пример того, что у Бодрийара является действительно очень редким: событие.) Но в то же время *игра* также относится к самому терроризму, который для Бодрийара является своего рода решением проблем путём самоубийства в рамках руководящей структуры. Это то, что Реза Негарестани [22], в исключительно разумном обобщении существующего затруднительного положения мира, называет «некрозом» глобальных гражданских поселений. Прозрачность зла (Запада) совпала с чистым злом террориста-смертника. В этом смысле *игра* – родовое понятие у Бодрийара, относящееся к большим сложным преобразованиям внутри реальности. Это, выражаясь немного более напыщенным языком, термин, описывающий онтологическую плоскость бытия. «Игра» для него – это нечто, говорящее о самом присутствии.

И суверенитет, и сопротивление у Бодрийара – феномены игровые. Он говорит о «гипотезе, отчаянной по своей сути», на основании которой «мы обязаны доиграть безупречную логику глобальной власти, способную поглотить любое сопротивление, любой антагонизм» [15, с. 29]. Ключевым результатом здесь является в меньшей степени его пессимизм и в большей степени его утверждение о том, что «безупречная логика глобальной власти» – это нечто, что мы обязаны доиграть до конца. Власть существует в форме игры, игровой власти. Но также и в форме властной игры, мизансцены (*mis en scene*) власти.

Обратите внимание на драматическое противостояние между этим понятием игровой деятельности и предыдущими построениями Роже Кайуа или Йохана Хейзинги. И у Кайуа, и у Хейзинги есть теории игры, уходящие корнями к Канту. Для них игра – «законченность без конца». (В работе «*De la séduction*» («Соблазн») он отвергает критерий «законченность»: «Если бы у игры была своего рода законченность, то

единственный истинный игрок был бы обманщиком» [2, с. 191]. Критика Бодрийаром кантианских теорий игры также ранее присутствовала в его достаточно изобретательном чтении Маркса. Утверждение Бодрийара: у Маркса труд – это всегда этика, тогда как игра – всегда эстетика. Первое – область человека, а последнее – область природы или *physis*. Он пишет, что это находится вне политической экономии, это то, что можно было бы назвать игрой, нерабочим, или неотчуждённым, трудом, определяется как королевство законченности без конца. Это в этом смысле есть то, что есть и будет оставаться *эстетическим* во всех кантианских значениях слова [11, с. 137–138]. Чтобы кто-нибудь не понял неправильно его мнение об этом, он продолжает называть это понятие игры «дефектным» и «буржуазным».)

Даже причудливая или лирическая игра включает в себя определённые, чётко выраженные действия и стремления к законченности. Но когда игра проиграна, те же самые интенсивные стремления к завершению в виде победы отброшены и туго запечатаны в пределах игрового пространства мечты. Они не проникают в широкое целенаправленное умение превзойти других в повседневной жизни. В их представлении восторг игры приостанавливает все земные мандаты, коммерческие, практические или иные. Вопреки этому, для Бодрийара характерно постструктуралистское понятие игры, его также разделял Жак Деррида, в соответствии с ним игра – не внешний «волшебный круг», что каждый посещает посредством ритуальной экскурсии вне границ реальной жизни. Вместо этого игра Бодрийара – реальна сама по себе. Его утверждение, таким образом, диаметрально противоположно утверждению Кайуа [16], считавшего, что игры «ограничены определёнными рамками пространства и времени» и что они «сопровождаются особым осознанием второй реальности или открытой фантастичности над и против нормальной жизни» [16, с. 43]. Это – гегельянство Бодрийара: он никогда бы не утверждал, что есть другая реальность, которая существует помимо нормальной жизни, именно по причине того, что «нормальная жизнь» всегда уже является «второй реальностью» с самого начала.

Самый интересный пассаж у Кайуа [16] в книге по игре, который я включил по причине его превосходного вклада в понятие исходной критики и тем не менее полностью несовместимой с подходом Бодрийара: «Это полезно и плодотворно уловить близость, которая существует между игрой и тайной или непостижимым. Однако это тайное соглашение не должно быть частью определения игры, поскольку игра почти всегда определяется через театральное или показное. Тайна, таинственное – это как раз и есть в основном то, что “притягивает” – несомненно, преобразовывает себя в игровую деятельность».

Но я должен тут же добавить, что эта деятельность обязательно проявляет себя против тайны и таинственного. Она выявляет его, делает публичным и в некотором смысле *расходуется* его. Одним словом, это

имеет тенденцию разоблачать свою собственную природу. С другой стороны, когда тайна, маска или костюм используются в качестве таинства, можно быть уверенным, что происходит не игра, а нечто установленное. Тайна, симулякры или что-то подобное по природе близко к игре. Более того, должно случиться так, что роль фикций и развлечений должна исчезнуть, т. е. таинственное больше не будет уважаться и симулякр не будет началом или индикатором метаморфоз и обладания» [16, с. 33–34]. (Существует тем не менее аналогичный подход к «исходной критике», если мы можем назвать её таким в этом контексте у Бодрийара [2] через его различие между правилами и законами: «Волшебство игры... происходит из этого высвобождения от Закона из произвола Правила и церемонии... В некотором смысле, люди более равны в церемонии, чем перед Законом» [2, с. 187]. Бодрийар обращается к Кайуа по имени на стр. 196.)

Необходимо инвертировать логику каждого предложения, чтобы прийти к точке зрения Ж. Бодрийара по поводу вещей. Беспокойство Кайуа находится между театральным и скрытым, с игрой, проявляющей последнее через представление первого. Тогда как у Бодрийара и тайна, и зрелище одинаково нереальны. «Выставить» или «сделать публичным, опубликовать» – часть того, что Бодрийар называет непристойным; они вовсе не происходят из соблазна или игры. «Тайна, симулякры или что-либо подобное» – определение реального, если оно когда-нибудь было таковым. Реальной является игра. «Виртуальное» – это решительно не игровое для Бодрийара; именно этот мир – игра. Волшебный круг – часть сочетания здесь и теперь.

Тем не менее Бодрийар не может противиться возвращению к Кайуа в нескольких случаях, обычно чтобы указать, как несколько привилегированных видов игры господствуют над современной жизнью. Начиная с многоэлементной системы классификации Кайуа для игр, Бодрийар предполагает, что случайные игры (*alea*) и головокружительные игры (*ilinx*) являются двумя типами, которые превалируют сегодня. Таким образом, хотя Бодрийар, конечно, одобряет игровость в целом, он порицает эту новую тенденцию как симптоматическую для «восторженной, уединённой и самовлюблённой» эпохи; игры *alea* и *ilinx* «больше не подразумевают сценической игры, никакой игры зеркала, никакой игры вызова или разницы», – жалуется он [5, с. 23]. (Он делает подобную ссылку в своём диалоге 1991 г. с художником Энрико Бэджем [18]. Более того, примеры подобного языка у Кайуа и сдвиг в головокружительные и случайные игры описаны в [14, с. 12, 96].)

У Бодрийара игровость – пространство, т. е. как оно было бы вне добра и зла. Его термин – «неморальный» (*immoral*), который я буду интерпретировать по существу как «метаморальный», чтобы избежать нормативного оттенка, который обязательно должен присутствовать в словах аморальный или безнравственный. Здесь он пишет о «неморальном» с большим почтением: «Мог бы быть моральный круг у товарной биржи и безнрав-

ственный круг игры, где единственная вещь, которая учитывается, – само игровое событие и проявление общего правила. Принимать правило – это что-то совсем отличное от отсылки самого себя к общепринятому эквиваленту. Нужна полная вовлечённость, чтобы играть. Это создаёт тип отношений между игроками, которые более существенны, чем те, которых бы могла достигнуть товарная биржа. В таком отношении люди не абстрактные существа, которых можно обменивать друг на друга. Каждый имеет положение особенности против ставок победы или поражения, жизни или смерти» [13, с. 23]. (В работе «*De la seduction*» («Соблазн») он пишет о «безнравственности» игры: «Это безнравственно, потому что она заменяет требование соблазна на требование производства» [2, с. 196].)

Игра генерирует сингулярности. Игра противится тлетворному влиянию систем обмена. Товарная биржа – «моральная» сфера для Бодрийара, потому что она создаёт критерии победителей и проигравших, а не потому, что сама система нравственно защищаема. Таким образом, входя в «неморальное», или метаморальное, состояние, каждый может испытать ненатуральность реального во всей его обольстительной красоте.

В этом смысле игра у Ж. Бодрийара – общая критическая методология. Как он говорит о зле, «играй активно, воспроизведи, заверши его (*en jouer, s'en jouer et le dejouer*)» [13, с. 48]. «Большая игра соблазна, – пишет он, обращаясь к одному из самых важных понятий во всём его словаре, – является меньше всего игрой по желанию, чем игрой с желанием. Соблазн не отрицает и также не является его противоположностью, но он запускает его в действие... Это – сфера, в которой создание игры [*mise en jeu*] является своего рода профессиональной практикой» [13, с. 33–34]. (Позже в книге он пишет, что «мысль должна играть катастрофическую роль, это должен быть сам по себе элемент катастрофы или провокации в пределах мира, который стремится окончательно очистить всё, истребить смерть и отрицательность» [13, с. 107].) Игра поэтому крепко связана с соблазном и таким образом находится также в основе более обнадеживающего, или, будем говорить, политически прогрессивного, крыла мысли Бодрийара. Игра размышлений разрушит прекрасное преступление позитивизма, полагает он. «Да, есть насилие интерпретации», – говорит он в другом месте. «Нужно сделать насилие над фактами и доказательствами» [12, с. 128]. (Ранее в книге [12] Ж. Бодрийар также описывает великое разделение, которое он видит между игрой и позитивизмом, ссылаясь на спорт и скандал вокруг допинга на Летних Олимпийских играх 1996 г. в Атланте: «Посмотрите на спортсменов с ограниченными возможностями в Атланте, которые калечат себя, чтобы улучшить свои достижения. Это означает, что человек обязан искусственно вызвать своего рода трудность, которая занимает место судьбы. Фактически он устраивает себе ловушку. Спортсмен больше ни с чем не играет. Он проверяет, он экспериментирует, а эти вещи – противоположность игры» [12, с. 91].)

Слова падают каплями профанации: «он проверяет», «он экспериментирует». У Бодрийара нет практики более отвратительной, чем позитивизм, и нет более зловещей профессии. Это дениализм, иллюзия антиреалиста? Не совсем так. Бодрийар настроен против такого подхода к мышлению, которое определяет всё заранее, так что вся неопределённость предварительно перехвачена логикой системы, которая желает знать будущее так же, как она знает прошлое. «Есть во временном характере слов, – пишет он, – почти поэтическая игра смерти и возрождения» [13, с. 10]. Подобно Жаку Дерриде или Ролану Барту, Бодрийар рассматривает язык как место игры: «По существу, использование языка состоит в том, как мы с ним встречаемся, не с инстинктивным животным началом, а с радикальностью форм. Принадлежит к области иллюзий, язык позволяет нам играть с той же самой иллюзией» [12, с. 84]. (В другом месте он пишет, что его способ критического мышления – «игра, в которую каждый играет с действительностью, так же, как соблазн – игра, которую каждый играет с желанием (она помещает его в игровое действие), так же, как метафора это игра, в которой каждый играет с правдой» [9, с. 10–11].) Таким образом, иллюзия не означает, что кто-то играет с реальным, поскольку это поместило бы Бодрийара в рамки старой философской традиции неправды против правды, идеологии против просвещения. Нет, иллюзия для Бодрийара означает, что каждый играет *с игрой*. Его понятие игры внутренне избыточное. Оно скорее тавтологическое, чем нормативное. «Игра соблазнителя с собой» [2, с. 148].

По существу, это основная проблема аргументации в его книге о войне в Персидском заливе 1991 г.: война была не-событием (*nonevent*) прежде всего не потому, что это было спектаклем СМИ; это было не-событием, потому что каждое движение, каждый результат, каждая пролитая и отнятая капля крови была уже запланирована, смоделирована и симулирована (сымитирована) заранее, исключая всякую возможность неизвестности или неожиданности. (Его слово для этого, возможно, интуитивно непонятное, алогичное – *катастрофа*; противоположное будущее, открытое и незапланированное, является *судьбой*.) (В этом вопросе Бодрийар очень близок к Полу Вирилио; однако у них имеется терминологическая несовместимость. «Несчастные случаи» Бодрийара – незначительные затруднения, которые легко усваиваются и управляются системой, тогда как для Вирилио «несчастные случаи» указывают на своего рода сильное потрясение. Таким образом, «несчастный случай» у Вирилио намного больше походит на «катастрофу» у Бодрийара.) Другими словами, война в Персидском заливе была не-событием из-за логической точности доктрины Пауэлла (военной доктрины США), которая предопределяет результат войны, даже до её начала, не просто из-за информации CNN в реальном времени – эта мысль у Бодрийара часто понимается неправильно. В другом месте он даёт ей прозвище «метеоро-

рологической» мысли, т. е. способа мышления, который работает полностью внутри логики статистического моделирования, предсказания, анализа степени риска, преимущественного права и так далее. Вместо этого Бодрийар предполагает, что мысль «должна сделать неопределённость правилом игры. Но мысль при этом должна понимать, что играет без возможного завершения, в пределах определённой формы иллюзии или ставки [mise en jeu]» [13, с. 101–102]. Это в точности спор Бодрийара с Мишелем Фуко о том, что знаменитое рассуждение историка – «изменяющаяся объективность, произведение, которое нелинейное, орбитальное и без ошибок» [6, с. 10]. Та же самая власть, описанная у Фуко, отражается самой риторикой Фуко, грандиозной и тотальной. В «идеальном преступлении», напишет Ж. Бодрийар позже, «именно *совершенство* преступно» [13, с. 75] (курсив добавлен. – А.Р.Г.) (В некотором смысле это также спор Дерриды с первой книгой Фуко [см.: 17].) Собственная виртуозность Фуко как мыслителя возвращается в форме тоталитарного дискурса. Что могло быть хуже для Бодрийара?

Меланхолия компьютера

Вот анализ философом ряда шахматных игр, состоявшихся в 1996 и 1997 гг. между Гарри Каспаровым и компьютером Deep Blue фирмы IBM (компьютер проиграл первый раунд матчей, но выиграл второй): «Для Каспарова есть противник, есть другой. Но для Deep Blue никого по ту сторону стола не существует, нет другого, нет соперника. Deep Blue движется в пределах мира своего собственного программирования... Сейчас это именно то, где каждый может представить человека определённо превосходящего, находящегося далеко за пределами ментальной силы перемалывания чисел: в этом отношении альтернативности, которая основана на отказе от его собственного мышления. Это нечто, что Deep Blue никогда не узнает. Это неуловимая исходная предпосылка игры. Именно здесь человек может выставить себя в терминах иллюзии, приманки, вызова, соблазна, жертвы. Компьютер мало понимает в этой стратегии слабости, игры, играемой ниже чьего-то уровня мастерства, поскольку осуждается играть всегда на максимуме способностей. Эта оплошность, этот эллипсис (опущение) присутствия, которым Вы приводите другого к жизни, даже в случае виртуального эго микропроцессора, является реальным мышлением игры... Очевидно, с симулякрком каждый должен играть против природы» [3, с. 183–184].

Нужно «играть против природы» – что за чудесная формулировка. Используя словарь Бодрийара, Каспаров создаёт «подмостки сцены» (scene), тогда как Deep Blue всегда их недостоин, «непристойен» (obscene). Единственным ответом на совершенную катастрофу, который предлагает философ, является соблазн. Это всегда мизансцена (mis en scene),

которая должна победить объективный реализм. Подмостки переигрывают игру власти. Промискуитет «Голубого» (Blue), его полная машинная непосредственность, постоянно противоречит фатальной стратегии различения, разделения. Порнографии ультразамкнутости противостоит драматургия дистанцирования (или то, что Мартин Хайдеггер назвал, закрутив термин на одну степень далее, «де-дистанцирование»). Ж. Бодрийар продолжает: «Сейчас наивысший предел машины (возможно, её скрытое стремление?) должен быть совершенным, непобедимым и бессмертным. При этом машина не понимает ничего в сущности игры, и поэтому она будет всегда побеждена в конце, если не противником, то, по крайней мере, самой игрой... Таким образом машина может быть несокрушимой во всех видах задач, но она всегда будет неполноценной – всегда вне игры, – когда она пытается приблизиться к сущности игры» [3, с. 185].

Безупречная, непобедимая и бессмертная, это снова то, что Ж. Бодрийар называет катастрофой. Этимологически «катастрофа» как «падение с кручением» не слишком далеко от другого понятия у Хайдеггера, тоже падение; у Делёза слово – *территориализация*; у Бадью – *репрезентация*. Каждый описывает процесс сползания в постоянство установленного порядка, известного ритма или шаблонного привыкания. В качестве совершенной точности кода Deer Blue является совершенной катастрофой. С другой стороны, сама сущность ведения игры – которая у Бодрийара означает соблазн, драматургию, различие, дистанцирование, отказ, иллюзию, жертву, метафору, мизансцену (*mis en scene*) – является выражением конечности удаления и подчинения в пределах мира иллюзии.

Именно поэтому у Бодрийара *симулирование* часто является метонимом для всего его собрания произведений. У Бодрийара нет никакого бинаризма чистый-против-грязного, никакого героя хакера, который может отключить от матрицы. (Мои извинения братьям Вачовски, которые по этому вопросу, по крайней мере, неверно прочли своего хозяина.) Да, есть «события», и «сингулярности», и «пустоты» в космосе Бодрийара, но его гностицизм удерживает их твёрдо в безвыходном положении, пойманными в ловушку в мессианском кайротопе бесконечной задержки. И Каспаров, и Deer Blue находятся в глубоком тумане гиперреального. Они оба живут в чаще фикции на фикции. Различие – лишь в том, что только Каспаров может соблазнить «Голубого»; а «Голубой» неспособен соблазнить Каспарова. Математически говоря, мысль Бодрийара – «абсолютная величина» диалектики.

Уловка тем не менее заключается в том, что есть различные модальности гиперреального. Не отрицая в полном смысле, они являются альтернативами «на искусственной земле», имитируя изящное выражение Иана Гамильтона Гранта. Во-первых, есть модальность короткого замыкания Deer Blue, целесообразная, декларативная модальность чистой

механической прозрачности, чистой абстракции, символического обмена свободного от трения. В конце концов, компьютеры полностью искусственны или «симулируемы». Это верно. Но, во-вторых, есть мастерство соблазна, психического соучастия и забвения, которое сопровождает любой игровой опыт иллюзии или магии. Это также мастерство симуляции. Первое – это то, что Бодрийар называет злом, катастрофой, идеальным преступлением, экстазом коммуникации, ясностью, банальностью системы; последнее – то, что он называет эстетической иллюзией, соблазном, фантомом, сингулярностью или, в немного отличающемся контексте, «фатальной стратегией». Как выражает это философ, мы можем играть с *Deer Blue*, потому что мы изобрели его, но компьютер только тогда станет истинным игроком, *когда он изобретёт нас*.

Гений кибернетики должен был довести Другого до вымирания. Как он пишет: «Идеальное преступление разрушает альтернативу, другого. Это – королевство одного и того же» [13, с. 78]. Происхождение слова *вымирание* (*extinction*) восхитительно в своей избыточности: от латинского префикса *ex*, что означает «вне, за пределами», и корня *stinguere*, что означает «выводить или подавлять». Никогда нельзя просто вытеснить Другого из-за того факта, что изгнание Другого прежде всего имеет структурное происхождение. Вместо этого для того, чтобы заставить Другого из-гнаться, кто-то должен вывести его вне *пределов*. «Только удвоение знака действительно положит конец тому, что он определяет» [15, с. 12]. Или, как Бодрийар выразился однажды, посреди почти автобиографической литании гипертрофических явлений, «Исчезновение Другого в его двойнике» [1, с. 22].

Именно поэтому симулирование получает так много поддержки у Ж. Бодрийара, даже по существу в форме клише в писаниях его хулителей (кто по большей части никогда не понимал ни слова из того, что он написал): обе стороны забора одинаково искусственны. У Бодрийара нет ни «до» ни «после». Определённо нет никакой освободительной риторики вокруг «мистической шелухи» против «рациональных зёрен». Есть только выбор между «неволебно-симуляцией» и «магической симуляцией». (Термины из «*De la seduction*» («Соблазн»): «Неволебно-симулирование: порно – более истинно, чем истина – то есть предельный симулякр. Магическое симулирование: оптическая иллюзия (*trompe-l'œil*) – более ложное, чем ложь – то есть тайна появления» [2, с. 86].) Обе они одинаково нереальны, даже если первое экспрессивно и неприкрыто (непристойно). Это как бы моральный вопрос у Бодрийара – я только сомневаюсь, потому что специфический термин *мораль* настолько скуден в его работах, даже если строгая совесть доминирует повсюду – моральный вопрос, вещь, которая больше всего поддерживает огонь его неугасающего презрения к текущему состоянию мира, является просто тем, что сортирует и выбирает между двумя мистическими реалиями: «идеальное преступление» позитивизма с одной

стороны или «фатальная стратегия» игры с другой. Что же это будет, волшебство чистого экономизма или волшебство ритуальной игры? Конечно, любой выбор одинаково нереален. Первое вызывает заклинанием нереальность фашизма, тогда как второе – нереальность фантома. Именно поэтому Ж. Бодрийар так легко взялся за написание работы о виртуальной реальности, тогда как его коллеги – *современники событий 1968 г. во Франции* – никогда не писали об этом ничего интересного. Бодрийар создавал виртуальную реальность до самого факта появления этого понятия, и, таким образом, приход фактически существующего киберпространства 1980–х и 90–х был не чем иным, как непристойным расширением его собственной знакомой критической сферы влияния. Смурфы, война в Персидском заливе, или Вторая Жизнь, все одинаково непристойны, одинаково преступны, одинаково порнографичны, но в то же время одинаково нереальны.

***Nous* (Разум) управляет миром**

«Они сделали это, но мы этого хотели» – ключ к его общей онтологии [7, с. 11]. (Это возможно, наиболее спорное утверждение о том, что могло бы стать самой дискуссионной книгой Ж. Бодрийара.) Нуждающийся здесь. Действие там. *Nous* (ум, интеллект) рядом – да, это скорее всего наше или, как у Хайдеггера, моё. Но материал, делающий из *physis* (природы), всегда там, это – Другое. *Physis* уходит, но *nous* притягивает. «Мы» всегда находятся в духе, но «они» всегда находятся в действии. (Какой был бы восхитительный катаклизм, если бы «мы» были в действии, а «они» были бы в духе! Разве это не было бы той формой общества, имя которой удалено из всей беседы?) Таким образом, присутствует эффект сегрегации в основе его онтологии. По существу, требуется более специализированный термин: *метафизика* Бодрийара.

О загубленный мир, о развратные разделения – не просто объекта и духа, но недостойного и приветствуемого, – почему метафизика и несправедливость так безупречно сопрягаются? Одно служит контрастом для другого. В своих дневниках Ж. Бодрийар наблюдает *sans abri* (без прикрытия) улицу: «Её вещи всегда там. Она не выбрасывает ни одну из них. Она заботится о них так же, как заботилась бы о своём теле. У них нет никакого права распасться, до того, как она это сделает. Чем они скромнее и ниже по ступеням лестницы, тем больше у них прав на существование. Существование это всё, что остаётся с ними – так же, как с нею, и это не много. Те, которые делают великие вещи, не имеют потребности в существовании. Существование для бедных, нищета желания, нищета удовольствия и нищета духа. У богатых есть проекты, а у нищих есть только их вещи» [1, с. 40–41]. (Это может быть верным в наших проектах, то, что мы устраним сам объект нашего внимания:

«Психоанализ положил конец подсознательному и желанию, так же как марксизм положил конец классовой борьбе, гипостатизируя их и хороня их на их же теоретических предприятиях» [6, с. 16].)

Мы хотим и желаем; они делают. У богатых есть проекты, дух, *pous*. У бедных есть *physis* и больше ничего. У нас есть привилегия онтологического; у них онтического. М. Хайдеггер: Дазайн онтически характеризуется тем, что он *есть* онтологическое. Ж. Бодрийар: бедные – онтически нехарактерны; они *есть* онтические. (Хайдеггер и Бодрийар смешиваются, как нефть и вода; и это мой собственный провал попытки взывать к духам старых философов. Понятие производства хорошо иллюстрирует их несовместимость. У Бодрийара производство есть *se produire* (проявлять себя), т. е. заставить нечто появиться в том, что это есть в действительности. В известном тексте 1972 г. Бодрийар ссылается на это как на «собственную власть человека придать ценность своему труду (“pro-du-cere”)» [11]. В 1979 г. он далее определяет термин: «pro-duction» (про-изводство)... Оригинальное значение находится не в факте изготовления, а в создании видимого. Это означает показывать, и заставить появиться [2, с. 54]. Но это та же самая концепция – заставить нечто появиться как таковое – известно у Хайдеггера, как это было и у греков, как *aletheia* (ἀλήθεια), часто переводимое у Хайдеггера как «проявление» или «раскрытие», и переведено в более популярных контекстах как просто «истина». Производство – это анафема для Бодрийара (его противоядие производству – соблазн). Но в работе Хайдеггера раскрытие – возможно, единственное самое важное понятие. По общему признанию, возможно исследование о том, является ли то, что Бодрийар называет производством, фактически «обрамлением» Хайдеггера или «сползанием» в его идеи, но такую диссертацию лучше оставить на другой раз.) Бедные могут только обладать фатическим (*phatic*) выражением – и в этом смысле французские беспорядки октября 2005 г. были похожими на разговор по мобильному телефону: «Вы слышите меня сейчас? Вы сейчас меня слышите?» – но богатые имеют роскошь, чтобы полностью закончить все выражение. (Ж. Бодрийар пишет, что фатическая (*phatic*) коммуникация – «отчаянное положение, где простой контакт выглядит чудом» [2, с. 223].) Это метафизика аморальна? Нет, это аморальное само по себе, чистое зло, которое источает свой собственный реальный мир, что столь же очевидно, как то, что земля вращается.

Работа Ж. Бодрийара предлагает своего рода перевёрнутый вопрос Молине для нового тысячелетия. Вообразите, если бы вы были человеком, которого с рождения насыщали бы свободой, демократией, идентичностью и связностью. Если бы ему внезапно вернули его сингулярность, смог бы он осознать её? (Одной из центральных философских проблем своего времени, выявление мнения подобных Готфриду Лейбницу, Герману фон Гельмгольцу, Дени Дидро и другим, вопрос Молине был первоначально изложен в 1688 г. Уильямом Молине Джону Локку

как мысленный эксперимент по природе чувственного восприятия и познания. Вопрос состоит в следующем: если человек, слепой от рождения, уже обучившийся отличать сферы и кубы осязанием, внезапно получит способность видеть, то будет ли этот человек в состоянии отличить сферы от кубов лишь на основании одного их вида? По общему признанию небольшой вклад Бодрийара в дебаты опубликован в «Cool Memories IV»: «Слепые от рождения люди, которым “восстановили” зрение, или любой, недавно прооперированный по поводу катаракты, часто полностью покалечены и пребывают в смятении, вплоть до попытки самоубийства. Каким бы это было для человека, которому внезапно вернули его свободу?» [1, с. 147]. «Космический прецедент: разделение света и мира становится видимым. Вторая мутация: разделение мысли и мира становится понятным. Третья фаза: это исчезает?» [1, с. 121]. (Надстраивание «исчезновения» описано несколькими страницами ранее: «При всех обстоятельствах трудность состоит в том, чтобы быть там и не быть там одновременно. То, как мы противостоям (vis-a-vis) миру, подобно следующему: мы там, и мы не там» [1, с. 119]). Повторное изобретение вопроса Молине для нового тысячелетия потребовало бы не внезапного появления оптической ясности, а совершенно обратного: удаления пакта о ясности, патча (лоскутка) ясности из глаза, принося отмену всех законов, управляющих познанием, рассудком, ощущением. Субъект глухой, немой, слепой и бесчувственный в отсутствие восприятия всех ощущений. Он исчезает? «Он исчезает»? Он внезапно становится сингулярностью. Узнал ли бы он об этом? Это было бы событием.

«Никогда не забывайте, что реальное есть только модель для симуляции, для регулирования, для фиксации радикального становления, радикальной иллюзии мира и его проявлений, модели для редукции всей внутренней сингулярности, событий, существ и вещей по отношению к общему знаменателю действительности» [12, с. 129].

«Радикальное становление» и «радикальная иллюзия»: каков их статус? Действительно ли они – действительно-реальное вне реального-как-симуляции? Поскольку «существовать здесь» находится за пределами, вне, не существует ли этого существования в онтологии Ж. Бодрийара, даже если он редко говорит о нём? Что он подразумевает под «миром, как он есть» [12, с. 129]? Быть может, Бодрийар просто романтик в волчьей шкуре? Есть «что-то внутри нас», пишет он, что находится вне гнетущей реальности накопления и производства. (Здесь он намекает на неуловимое «что-то» внутри нас. Что-то внутри нас не соглашается на смерть, отменяет, разрушает, ликвидирует и отделяет так, чтобы нам разрешили сопротивляться давлению реального и живого. Что-то в основании целой системы производства *сопротивляется безграничности производства*, без которого мы все уже были бы мертвы и похоронены [2, с. 56–57].) Имеется «неисчислимая сила», ожидающая где-то в крыльях, чтобы взорваться в «событиях», подобных событиям мая

1968 г. или октября 2005 г. [2, с. 80]. Или, как в войне в Персидском заливе 1991 г., он ссылается на «сущность факта», который существует вне войны, самого по себе не-события (nonevent), и который появляется из того, что он называет пустотой [8, с. 22]. (Теория, в смысле философии и критики, является возвращением к пустоте. У теории есть непосредственный очень материальный эффект, так же как и быть пустотой... Я не вижу, как теория и действительность могут сочетаться... Это то, что есть соблазн в здравом смысле. Не процесс расширения и завоевания, а импловивный процесс игры [4, с. 128–129].) *Метафизическое* – неподходящий эпитет для подобной философии мира?

Он думает, что нет: «Моя точка зрения абсолютно метафизическая», признался он своему издателю и собеседнику Силверу Лотрингеру: «В любом случае Я – метафизик» [4, с. 84]. (Конечно, любой студент Бодрийара будет знать, что паатафизика, а не метафизика была его истинной профессией.) Действительно, начинающийся с конца 1970-х определённый гностицизм очевиден в его работах. Радикальная иллюзия (игра против) является духовным спасением от этой падшей, отвратительной реальности, нападающей на нас со всех сторон. Что могло бы быть хуже, чем существование реального? Вместо этого игры и процесс игры предлагают способ трансцендирования (выхождения за пределы) мира посредством процесса становления. Это то, что христианские богословы называют благодатью.

Многие сокрушались: если бы его не существовало, он, конечно, был бы изобретён. Но это абсолютно противоположное. Если бы Бодрийар не был изобретён, он должен был бы существовать. В этом основная проблема его мысли: *Noûs* порождает *physis*. Выдумка предшествует реальности. Изобретение идёт перед существованием. Он подобен некоторому тёмному аватару (воплощению) Гегеля, но с диалектикой, кастрированной и инвертированной в чистую, уродливую позитивность. Снова, математически говоря, это – «абсолютное значение» диалектики. «Позитивировать (реализовать) мир» – это жребий человечества в жизни [13, с. 35]. Реальным у Бодрийара всегда уже является выражение того, что у Гегеля вызывающе назвали «Объективной Мыслью» или, в другом восхитительном обороте речи, «окаменелым умом»; реальной является вторая натура для обоих философов, это – «природа как система бессознательной мысли» [19, с. 37]. В древней эпиграмме Анаксагора (Anaxagoras) (он жил до Сократа, и его Гегель любил больше всего) *nous* (*разум*) управляет миром. Ж. Бодрийар, вероятно, согласился бы с тем, что *разум* управляет миром, но это – чистый *разум*, не мёртвый интеллект, который давно сбежал из губкообразных внутренностей человеческих черепов только для того, чтобы вернуться назад из далёких уголков наших живших когда-то соседей, грязных и пахнущих серой. «Реальность – это принцип, – пишет Ж. Бодрийар, – окончательная и самая большая часть устрашающей

фигуры» [7, с. 38–39]. Он – гегельянец, но тёмный и инвертированный гностический Гегель. Чтобы читать Бодрийара, следует испытывать непомерное отвращение к текущему состоянию мира. Имеется «Ненависть к Демократии» Жака Рансьера (2007) [23] или «Ненависть к Капитализму» Криса Крауса и Силвера Лотрингера (2001) [20]. Но неявным подзаголовком к каждому когда-либо написанному Бодрийаром тексту всегда была «Ненависть к Реальности».

Сепаративная причина

Существуют причины, из природы которых не следует какого-либо эффекта. Существуют причины, которые вытесняют их собственные эффекты от возникновения. В раннем тексте 1969 г. «Игра и полиция» [11] Ж. Бодрийар говорит о «принципе разделения». Этот принцип того, как он заново продумал подавление (репрессию) не через понятия отрицания, агрессии или жизненных заблокированных сил, а через понятие окружения, интеграции и участия. «Единство желания» разрушено, он предлагает никогда не заканчивающуюся серию переговоров из частной сферы. Вопрос ставится: «Освобождён ли я?», а не «Освобождены ли *мы*?». «Сепаративная причина, которая разрывается через единство желания и устанавливает человеческую деятельность через несколько зон... является самой эффективной при нейтрализации энергий» [11, с. 18–19]. Таким образом, в том, что Делёз описал бы позже как различие между дисциплиной и контролем, Бодрийар здесь устанавливает модель подавления *через* выражение, замедление работы приводов *через* использование тех же приводов в новых контрольных местах. Новое окружение проникает в социальную сферу. Массы не подавляются, нет, никогда, им позволяют мечтать! В отношении концепции Г. Маркузе «репрессивной десублимации» Ж. Бодрийар называет это «подавлением желания... через эмансипацию потребностей» [11, с. 20].

Снова «они сделали это, но мы этого хотели». Сепаративная причина показывает, как идеология и реификация (reification) работают под неолиберализмом. Суммируйте это следующим образом: «*Эксплуатация материальна, освобождение семиотично*». Материальное – это сфера политического провала; социальное – сфера утопического компромисса. У Бодрийара принцип разделения – принцип, согласно которому эти две области изолированы и разделены на две явно отличающиеся территории, причём одна играет дурака для другой.

Сепаративная причина имеет два шага. Чтобы достичь некоторого подобия педагогической связности, я сложу их в причинно-следственный нарратив, но если быть точными, и Шаг 1, и Шаг 2 произошли в одно и то же время.

В Шаге 1 данное явление, которое существует первично как неразделённая проблематика, содержащее и прогрессивные, и реакционные политические импульсы, сначала разделяют на (а) материальную модальность и (б) социальную модальность. Например, с глобальным потеплением есть материальная модальность выделений углекислого газа, автомобилей и дорог, нефтяной промышленности и так далее, тогда как в то же время есть символическая социальная модальность желания чистого воздуха, «мыслить зелёными понятиями», и так называемые информационные кампании по сознательности.

Принцип разделения служит причиной явления сначала через альянс, сформированный между прогрессивным политическим импульсом и областью социальной или общественной сферы. Прогрессивный моральный горизонт значительной величины инвестирует себя в социальную сферу. Эта моральная плоскость развивает свою собственную независимую логику и будет, вероятно, испытывать цикл процветающего успеха и решительности, но всегда в пределах «символической» реальности социальной или общественной сферы. Время от времени небольшие материальные изменения могут быть внесены в логику моральных решений, но только довольно незначительные, чтобы не посягнуть на превосходство социального.

В Шаге 2 *отрицается* прогрессивный политический импульс, так как отрицание находит своё убежище в области материального. Таким образом, реакционный политический проект процветает в пределах сферы материального мира. Этот проект понимает свои конечные цели, разрабатывая необходимые механизмы и инфраструктуру, требуемые для продолжения и роста.

У Бодрийара сепаративная причина – это полная структура. То, что сепаративная причина даёт возможность или «делает настоящее» – это способность как бесплатной эксплуатации, так и усиленного морального инстинкта сосуществовать в пределах одной и той же вселенной. Это, возможно, лучше всего заметно в спорном критическом анализе сексуального освобождения Ж. Бодрийара в первой части «Соблазна». Структура как высвобождения, так и задержки, ослепления и инсайта, как невежества, так и осознания, как экспрессии, так и тишины – все стороны объединяют вместе, но только за счёт полной и непроверяемой сегрегации между символическим и материальным. Прогрессивная позиция одного разрешает реакционную позицию другого. Конечный результат – это текущее состояние дел: нефтяная компания, которая тем не менее является «зелёной»; мир купается в крови, но привержен миру; глобальный потребительский товар, который всё ещё помечен этикеткой «честная торговля».

Сепаративная причина служит поводом. Но это служит поводом «присутствия», присутствия, которое должно быть вычеркнуто или приостановлено в кавычках. Присутствие, порождаемое сепаративной

причиной, является фактически устранением присутствия, уменьшением существования. То, что это делает настоящим, есть структура приостановки. «Субъект» – имя, данное тем сущностям, которые в состоянии процветать в пределах такой структуры приостановки.

Как Ж. Бодрийар мог видеть, большинство всех явлений в современной жизни возникает через эту «сепаративную причину» или принцип разделения. Движение за охрану окружающей среды – прекрасный тому пример. В современном мире это структурно непрактично, если не сказать прямо невозможно, быть защитником окружающей среды в истинном смысле слова. Вообразите: активист едет на автомобиле на съезд против глобального потепления. Противоречие явно. Его фактическое духовное освобождение подрезано парами выхлопной трубы его собственного выражения. Его намерения хороши, но есть физическая основа и развратившее их хитрое автомобильное изобретение – которое создаёт условия невозможности, которые символически, если не практически, непреодолимы. Конечно, многие сегодня отказываются участвовать в глобальной системе экологической эксплуатации, отбрасывая всё мирское имущество. Но это происходит за счёт полного отказа от мировой системы, цена слишком высока, чтобы большинству заплатить её. Как компьютер, находящийся в сердце сегодняшней планетарной организации, затраты в этом таким образом *двойные*, они предлагают выбор всё-или-ничего, но только «выбор» до сих пор, поскольку «ничего» овеществлено в материальной действительности и все вращения идут в забвение. Именно так работает сепаративная причина.

Другие примеры включают любопытную и несомненно напряжённую ось бездействия, смастерённую между Организацией Объединённых Наций и американской внешней политикой нового тысячелетия по таким проблемам, как мир Дарфура: символическое утверждение со стороны Соединённых Штатов, что существует в недвусмысленном утверждении «это – геноцид», обрамлялось только отрицанием того же самого утверждения в отказе и нежелании видеть его в рамках реального материального обязательства. Или рассмотрим соглашения о структурной перестройке Международного валютного фонда, которые летят на крыльях надежды к так называемым отсталым экономическим системам земного шара, но несут с собой самые резкие меры жёсткой экономии, оставляя заражённую страну с проклятием легализованной детерриторизации и наступающего финансового и культурного покорения на многие десятилетия. *Эксплуатация материальна, освобождение семиотично*. Это то, как сепаративная причина порождает, или приводит к существованию, определённые явления в сегодняшнем глобальном королевстве. Демократизация Ирака осуществима только через покорение; чистый воздух осуществим только через фьючерсный рынок «кредитов загрязнения» – и так по кругу. Могла бы эта сепаративная причина быть также известна под синонимом-близнецом «цивилизация»? У Ж. Бодрийара термин был

просто *реальный*. Это вызывает реальные человеческие миры, позволяя им возникнуть. 1960–е во Франции продлились приблизительно до 1974 или 1975 г. Это было десятилетие, которое быстро началось и отказывалось заканчиваться. В охвате этого периода нам являются два Бодрийара. Первый моложе и более традиционный сторонник левых. Он был полностью вовлечён в интеллектуальные дебаты конца 1960–х. Он был марксистом, пишущим о труде и потребностях, потребительной стоимости и производстве. Большая часть его усилий была попыткой коррелировать наследие политической экономии XIX в. в более актуальное общество изображения и возрастающей коммерциализации и потребления. Он шагал в этом смысле в ногу с такими теоретиками, как Юлия Кристева, и журналом «Tel Quel» конца 1960–х, или даже с «Situationist International», или с Бартом и его критическим анализом потребительской мифологии. Но после того, как приблизительно в апреле или мае 1974 г. Барт сопровождал редакторов «Tel Quel» в их путешествии по Китаю, чтобы засвидетельствовать маоистскую теорию (*la pensée-maoz'se 't-oung*) из первых рук, и по возвращении домой, когда они полностью разочаровались в этой новой причуде воинственности, вся прогрессивная теоретическая структура 1960–х начала исчезать. Внезапно 1960–е стали не важны. В 1972 г. «Situationist International» был расформирован. Филипп Солле и Юлия Кристева вернулись к богословию, к *pouveaux* философам, и в 1977 г. сменили свою бывшую промаоистскую позицию на довольно неожиданный проамериканизм.

Но в то время как большая часть французской теории сошла на нет в середине 1970–х, Бодрийар достиг зрелости. Начиная с побочных работ, таких как «История Забастовки» («*Conte de greve 3*») в 1973 г. [11] и книг «Символический обмен и смерть» (1976) и «Эффект Бобура» (1977), и достигнув полной кульминации в «Соблазне» (1979), он развил совершенно новый теоретический словарь, который полностью соответствовал историческому преобразованию в середине – конце 1970–х в цифровые, постиндустриальные экономические системы, нематериальный труд, посредничество и моделирование. Его теории процесса игры и игр были в самом сердце этого преобразования. К концу 1970–х в целом исчезают традиционные марксистские проблемы. Появляется новый словарь, который определил его карьеру вплоть до смерти в 2007 г. Риторически он начинает отходить от традиционной аргументации и формата эссе. Он развивается в журналистском стиле актуализирования критики. Его интервенции становятся короче, часто стандартизированы до 2–3 страниц или даже короче, становясь больше похожими на афоризмы «Cool Memories», которые начинаются в 1980 г.

Необычный поворот: Ж. Бодрийар чем старше становится, тем более нетрадиционным и бескомпромиссным он делается. Его ранние книги умны и важны, но у них есть определённая интеллектуальная скучность, своего рода предсказуемость на французской интеллектуальной сцене

того периода. Но его более поздние работы так же неумолимо оригинальны, как любые написанные за последнюю сотню лет настолько, что Бодрийар стал довольно немодным для левого крыла в 1980–х и 90–х с болтовней о том, как он «ушёл с глубин» или, возможно даже, сошёл с ума. Возможно, он стал жертвой собственной радикальности. Таким образом, имеются два голоса у Бодрийара: ранний голос, который продлился менее 10 лет, и зрелый голос, который продолжался около 30 лет. Например, в 1969 г. он написал следующий символический пассаж о социологическом и диалектическом основаниях современной техники: «Вся техническая практика – это социальная практика. Вся техническая практика погружена в социальную волю. Но она не представляет себя как таковую: это утверждается, для того чтобы иметь автономию, невиновность и Техническую Рациональность, основанную на Науке» [10, с. 147]. Управляя штатом фабрики, любой прогрессивный социолог того периода, возможно, мог написать также много. Но к 1976 он уже оставил диалектику и писал вместо этого о том, что позже назовут «фатальной стратегией»: «Невозможно разрушить систему согласно логике противоречия. Всё произведённое противоречием... только возвращается к системе и поощряет её... Ответить на смерть можно только равной или большей смертью... Худшая ошибка, в которой виновны все наши революционные стратегии, состоит в том, чтобы полагать, что мы можем положить конец системе в плоскости реального» [11, с. 335–336].

Теперь мы к чему-то приходим. Два голоса, свежий и более поздний. Молодой Бодрийар писал о производстве, подавлении и фетишизме; зрелый о соблазне, судьбе и зле. Ранний был марксистским и социологическим, а поздний стал гегельянским и метафизическим. Сначала он был современен, а позже... человек из другого времени.

А что, если бы Бодрийар был геймером? Конечно же, он уже им был. Лучшим из тех, которые когда-либо жили. Он не писал много об игре как молодой автор, только случайные части тут и там, такие как превосходная «Игра и полиция» (1969). Но в конце 1970–х гг. игра сдвинулась в самый центр его философского и критического проекта. В конечном счёте, сделать интересное заявление – это не то, что игры – это симулякры. Это абсолютно противоположное: игры реальны, освобождены от любой действительности, существующие в постоянном состоянии предчувствия. Неигорная сфера становится чистой смертью, существующая всегда слишком рано, чтобы её учитывать, и никогда не так поздно, чтобы иметь место.

Заканчивается ли хвалебная речь совершенством или смертью? (Лучшей хвалебной речью для Бодрийара, которую я когда-либо прочитал, является Lovink и Wark [21].)

Выберите идеальное событие, наш покойный философ поймал его в путанице забастовки работников метро: «Эти дни забастовки сладкая утопия. Мы должны идти и идти, наконец лишённые средств коммуникации, наконец лишённые всех удобств так, чтобы мы могли жить

без любой *quid pro quo* (услуги за услугу). Секунда вычитания, секунда совершенства... Изображение идеального общества... какая мечта!» [1, с. 25]. Тем не менее смерть – всё ещё более «своевременное» событие, и таким образом приходит последней даже несмотря на его собственное стирание. Заключительные слова мыслителя: «Я всегда прибываю вовремя. Этот вид точности сродни встрече со смертью, когда, конечно, мы всегда точно вовремя. Или скорее это смерть, которая всегда будет своевременна на встрече. Это не то, что смерть ждёт нас там. Это в точности то, что когда она там будет, мы будем там тоже» [1, с. 116].

Список литературы

1. *Baudrillard J.* Cool memories IV: 1995–2000. Paris: Éditions Galilée, 2000. 147 p.
2. *Baudrillard J.* De la séduction. Paris: Éditions Galilée, 1979. 248 p.
3. *Baudrillard J.* Écran total. Paris: Éditions Galilée, 1997. 235 p.
4. *Baudrillard J.* Forget Baudrillard: An interview with Sylvère Lotringer // Forget Foucault. New York: Semiotext(e), 1987. P. 128–129.
5. *Baudrillard J.* L'Autre par lui-même: Habilitation. Paris: Éditions Galilée, 1987. 89 p.
6. *Baudrillard J.* L'Effet Beaubourg. Paris: Galilée, 1977. 50 p.
7. *Baudrillard J.* L'esprit du terrorisme. Paris: Éditions Galilée, 2002. 128 p.
8. *Baudrillard J.* La Guerre du Golfe n'a pas eu lieu. Paris: Éditions Galilée. 1991. 91 p.
9. *Baudrillard J.* La pensée radicale. Paris: Sens & Tonka, 1994. 94 p.
10. *Baudrillard J.* La pratique sociale de la technique // Utopie. 1969. № 2/3. P. 147–155.
11. *Baudrillard J.* Le ludique et le policier & autres écrits parus // Utopie (1967–1978). Paris: Sens & Tonka, 2001. P. 137–138.
12. *Baudrillard J.* Le paroxyste indifférent: Entretien avec Philippe Petit. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1997. 203 p.
13. *Baudrillard J.* Les Mots de passe. Paris: Éditions Fayard, 2000. 106 p.
14. *Baudrillard J.* Les strategies fatales. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1983. 273 p.
15. *Baudrillard J.* Power Inferno. Paris: Éditions Galilée, 2002.
16. *Caillois R.* Les jeux et les hommes: Le masque et le vertige. Paris: Gallimard, 1967. 378 p.
17. *Derrida J.* Cogito et histoire de la folie // L'écriture et la différence. Paris: Éditions du Seuil, 1967. P. 51–97.
18. *Genosko G.* The uncollected Baudrillard // *Baudrillard J.* The transparency of kitsch. London: Sage, 2001. P. 143–154.
19. *Hegel G.W.F.* Encyclopedia of the philosophical sciences: Part one. The science of logic. Cambridge, UK: Oxford University Press, 1975.
20. *Kraus C. & Lotringer S.* Hatred of Capitalism: A Semiotext(e) Reader. New York: Semiotext(e), 2001. 421 p.
21. *Lovink G. & Wark M.* Radical sadness // Nettime. 2007, March 15. [Электронный ресурс] URL: <http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-1-0703/msg00022.html> (дата обращения: 25.09.2007).
22. *Negarestani R.* The militarization of peace // Collapse. 2006. № 1. P. 53–91.
23. *Rancière J.* Hatred of Democracy. London: Verso, 2007. 106 p.

ABSURDISM AND HUMAN EXISTENCE

Alexander R. GALLOWAY

DSc in Philosophy, New York University. Green Street, 239, Нью-Йорк, США, 10003;
e-mail: galloway@nyu.edu.

RADICAL ILLUSION. (A GAME AGAINST)²

There are two voices in the work of Jean Baudrillard, the early voice, which lasted less than 10 years, and the mature voice, which lasted about 30. The first voice is younger and more conventionally leftist. It was fully embedded in the intellectual debates of the late 1960s. A committed Marxist, the younger Baudrillard wrote on labor and needs, use-value and production. But after this period as a young man, Baudrillard transitioned into a very different thinker in the middle to late 1970s. He developed a whole new theoretical vocabulary that was completely in tune with that decade's historical transformation into digitization, postindustrial economies, immaterial labor, mediation, and simulation. His theories of play and games are at the very heart of this transformation. Through a close reading of several texts, this essay explores Baudrillard's interest in play and games through the concepts of seduction, the fatal strategy, illusion, and what he called the "principle of separation".

Keywords: Baudrillard; game; play; seduction; illusion; separative cause

He often wrote on games. The rules of the game, the Great Game, a double game, a zero-sum game. Collusion ("to play a game together"). Illusion ("in play" or "a game against"). A jeu de catastrophe. Garry Kasparov versus Deep Blue. "The Lottery in Babylon". The Sex Olympics.

Games and play might be the single thing, statistically speaking, that he wrote most about, more so than any of his core passwords: seduction, the fatal strategy, catastrophe, ecstasy, the obscene, extermination, symbolic exchange, the perfect crime, evil, art, or even that term beaten senseless in the secondary literature, simulation.

² Galloway Alexander. "Radical Illusion (A Game Against)", *Game and Culture*, 2007, No. 2, pp. 376–391.

After a period as a young man, following various Marxian and semiotic concerns, Jean Baudrillard transitioned into a very different thinker in the middle to late 1970s. His 1979 book "Seduction" is the first in this elder phase, and it is the first text in which he deploys the concepts of play and games with any regularity. Seduction is a "game", he writes, a space of "play and defiance" [5, p. 37]³. By the end of his life, games and play had metastasized, infecting the entire corpus of his thought, so much so that game came to be a synonym for world, or for life, or in a very general sense for the ontological plane itself. In his book about September 11, 2001, he writes on the "rules of the game" as a synonym for our contemporary reality: "One must accept the evidence that a new terrorism has arrived, a new form of activity that games the system and appropriates the rules of the game in order to better disrupt it" [9, p. 27]. Likewise, when he writes of singularities as the true antiglobalization forces, he uses similar language. "They invent their game and their own rules of the game" [15, p. 74]. Elsewhere he writes that "the rule of the game is in a process of changing" as a result of techno-scientific knowledge, thus indicating the fundamentally gamic quality of the world [13, p. 66].

In Baudrillard, games are a way to understand large complex processes. The collapse of the World Trade Center "came out of a kind of unpredictable complicity. It is as if the entire system, by virtue of its own internal frailty, began to play at self-liquidation, and hence joined up with the terrorists' game" [15, p. 16]. In this passage, the word game refers first to the entire process of collapse, both material and symbolic, of the World Trade Center and of what Baudrillard calls the "perfect crime" of Western societies. (The collapse is, in this sense, an example of that thing that for Baudrillard is very rare indeed: an event.) But at the same time, game also refers to terrorism itself, which for Baudrillard is a sort of suicide solution within the hegemonic structure. This is what Reza Negarestani [22], in an exceptionally smart summation of the present world predicament, calls the "necrosis" of global civilian populations. The transparency of evil (of the West) is matched by the pure evil of the suicide bomber. In this sense, game is a generic term in Baudrillard referring to large, complex transformations within the real. It is – to use slightly more grandiose language – a term describing the ontological plane of being. A "game" for him is something that speaks to presence itself.

Both sovereignty and resistance are gamic in Baudrillard. He speaks of a "hypothesis desperate to the core" by virtue of which "we are bound to play out the flawless logic of a global power capable of absorbing all resistance, all antagonism" [15, p. 29]. The key issue here is less his pessimism and more his claim that "the flawless logic of a global power" is something that we are obligated to play out. Power is in the form of a play, a playful power. But also a power play, the *mis en scene* of power.

³ Transvestites are a privileged category in this section. "They seem obsessed with sexual play, but it is in fact just play they are obsessed with... They make sex into a game that is total, gestural, sensual, ritualistic – a sacred calling, but ironically so" [5, p. 25].

Note the dramatic opposition between this notion of gamic play and previous speculations from Roger Caillois or Johan Huizinga. Both Caillois and Huizinga have a theory of play rooted in Kant. For them, a game is a “finality without end”⁴. Even a whimsical or lyrical game involves certain definite actions and aspirations for finality. But when the game is up, those same intense ambitions for completion in victory are cast off and sealed tightly within the ludic dream space. They seep not into the larger teleological one-upmanship of daily life. In their view, the rapture of play suspends all earthbound mandates, commercial, practical, or otherwise. Contrary to this, Baudrillard’s is a characteristically poststructuralist notion of play, one shared by Jacques Derrida as well, whereby play is not an external “magic circle” that one visits by way of a ritualized excursion beyond the confines of real life. Instead, Baudrillard’s play is the real itself. His is thus the diametric opposite of Caillois’ claim that games are “circumscribed within limits of space and time” and that they are “accompanied by a particular consciousness of a second reality or an open irreality over and against normal life” [16, p. 43]. This is Baudrillard’s Hegelianism: He would never claim that there is a second reality that exists against normal life, precisely for the reason that “normal life” is always already a “second reality” from the get-go.

The most interesting passage in Caillois’ [16] book on play, which I include for its excellent contribution to the notion of institutional critique, is still nevertheless entirely incompatible with Baudrillard:

It is worthwhile and fruitful to seize upon the affinity that exists between play and the secret or the mysterious. However this collusion should not be part of the definition of play, for play is almost always defined via the spectacular or the ostentatious. The secret, the mysterious – basically anything in “drag” – doubtless transforms itself into play activity. But I should also immediately add that this activity necessarily exerts itself in opposition to the secret and the mysterious. It exposes it, publishes it, and in a certain sense, expends it. In a word, it tends to decommission its own nature. On the other hand, when the secret, the mask, or the costume is used as sacrament, one can be certain that there is not a game happening but an institution. Mystery, simulacra, or anything of that nature is close to play. Moreover it must be that the role of fiction and amusement is to

⁴ In *De la seduction* he dismisses the “finality” criterion: “If play had some sort of finality, the only true player would be the trickster” [5, p. 191]. Baudrillard’s critique of Kantian theories of play also comes earlier in his rather ingenious reading of Marx. Baudrillard’s claim: In Marx, labor is always an ethic, whereas play is always an aesthetic. The former is the domain of the human, and the latter is the domain of nature or *physis*. He writes that this beyond of political economy, that one might call play, non-work, or unalienated labor, is defined as the kingdom of a finality without end. It’s in this sense that it is and will remain an *aesthetic*, in all the Kantian senses of the word [3, pp. 137–138]. Lest anyone misunderstand his opinion on it, he goes on to call this concept of play “defective” and “bourgeois”.

carry it off, that is, that the mysterious would no longer be revered and that the simulacrum would not be a start or indicator of metamorphoses and possession [16, pp. 33–34]⁵.

One should invert the logic of each sentence to arrive at Baudrillard's position on things. Caillois' concern is between the spectacular and the hidden, with play exposing the latter via a performance of the former. Whereas in Baudrillard both mystery and spectacle are equally unreal. To "expose" or to "publish" is part of what Baudrillard calls the obscene; they are not at all the provenance of seduction or of play. "Mystery, simulacra, or anything of that nature" – a definition of the real if there ever was one. The real is play. The "virtual" is emphatically not the gamic for Baudrillard; it is this world that is the game. The magic circle is part of the here and now.

Nevertheless, Baudrillard cannot resist returning to Caillois on a few occasions, generally to indicate how a few privileged game types are on the ascendancy in contemporary life. Starting from Caillois' multipart classification scheme for games, Baudrillard suggests that chance games (alea) and vertigo games (ilinx) are the two types that have taken over today. So although Baudrillard certainly approves of the ludic in general, he decries this new trend as symptomatic of an "ecstatic, solitary, and narcissistic" epoch; alea and ilinx games "no longer imply any scene play, no mirror play, no play of defiance or alterity", he laments [7, p. 23]⁶.

In Baudrillard, the ludic is a space that is, as it were, beyond good and evil. His term is immoral, which I shall interpret essentially as "metamoral" to avoid the normative tinge that amoral or immoral must necessarily afford. Here he writes on the "immoral" with great reverence: "There might be a moral circle, that of commodity exchange, and an immoral circle, that of play, where the only thing that counts is the gamic event itself and the advent of a shared rule. To share a rule is something entirely different than referring oneself to a common general equivalent. One must be completely involved in order to play. It creates a type of relation between the players that is more dramatic than commodity exchange could achieve. In such a relation, individuals are not abstract beings who can be swapped one for another. Each has a position of singularity opposite the stakes of victory or defeat, of life or death" [13, p. 23]⁷.

⁵ There is nevertheless a similar approach to "institutional critique", if we may call it that in this context, in Baudrillard through his distinction between rules and laws: "The magic of play... comes from this deliverance from the Law from within the arbitrariness of the Rule and ceremony... In a way, men are more equal in ceremony than before the Law" [5, p. 187]. Baudrillard references Caillois by name on page 196.

⁶ He makes a similar reference in his 1991 dialog with artist Enrico Baj [8]. Likewise, for similar language on Caillois and the shift into vertiginous and chance games, see Baudrillard [14, pp. 12, 96].

⁷ In *De la seduction* he writes of the "immorality" of play: "It is immoral because it substitute an order of seduction for an order of production" [5, p. 196].

Play generates singularities. Play bucks the corrupting influence of systems of exchange. Commodity exchange is a “moral” sphere for Baudrillard because it creates criteria for winners and losers, not because the system itself is morally defensible. Thus in entering an “immoral”, or metamoral, state, one is able to experience the artifice of the real in all its seductive beauty.

In this sense, play is a general critical methodology in Baudrillard. As he says about evil, “play it up, play it back, play it out [en jouer, s'en jouer et le dejouer]” [13, p. 48]. “The great game of seduction”, he writes, referring to one of the most important concepts in his entire lexicon, “is less a play on desire than it is a play with desire. Seduction does not negate it, nor is it its opposite, but it puts it in play... It is the sphere in which a being’s play-making [mise en jeu] is a sort of professional practice” [13, pp. 33–34]⁸. Play, therefore, is firmly connected to seduction and thus is also at the heart of the more hopeful, or shall we say, politically progressive, wing of Baudrillard’s thought. The play of thinking will destroy the perfect crime of positivism, he suggests. “Yes, there’s a violence of interpretation”, he says elsewhere. “One must do violence to the facts and the evidence” [12, p. 128]⁹. Is this a denialism, an antirealist delusion? Not exactly. Baudrillard is opposed to the sort of thinking that fixes everything in advance, such that all uncertainty is preempted by the logic of a system that desires to know the future as well as it knows the past. “There is in the temporality of words”, he writes, “an almost poetic play of death and rebirth” [13, p. 10]. Like Derrida or Roland Barthes, Baudrillard sees language as the seat of play: “Fundamentally, the use of language is how we meet up with, not an instinctive animality, but a radicality of forms. While belonging to the domain of illusion, language allows us to play with that same illusion” [12, p. 84]¹⁰. Thus an illusion does not mean that one is playing with the real, for this would position Baudrillard within an age-old philosophical tradition of falsehood versus truth, ideology versus enlightenment. No, illusion for Baudrillard means that one is playing with play. His notion of play is an internally redundant one. It is tautological rather than normative. “The play of the seducer is with himself” [5, p. 148].

⁸ Later in the book he writes that “thought should play a catastrophic role, it should be itself an element of catastrophe or provocation within a world that seeks definitively to purify all, to exterminate death and negativity” [13, p. 107].

⁹ Earlier in the book, Baudrillard also describes the grand division he sees between play and positivism via reference to sport and the controversies around doping in the 1996 Summer Olympics in Atlanta: “Look at the handicapped athletes in Atlanta who mutilate themselves in order to improve their performances. This means that the individual is obligated to provoke artificially some sort of hardship that takes the place of destiny. In fact he booby-traps himself. The athlete no longer plays with anything. He tests, he experiments, and these things are the opposite of playing” [12, p. 91]. The words drip with profanity: “he tests”, “he experiments”. In Baudrillard, no practice is more loathsome than positivism, no profession more wicked.

¹⁰ Elsewhere he writes that his mode of critical thinking is “a game one plays with reality, just as seduction is a game one plays with desire (it puts it in play), just as metaphor is a game one plays with truth” [11, pp. 10–11].

This is essentially the crux of the argument in his book on the 1991 Gulf War: The war was a nonevent not primarily because it was a media spectacle; it was a nonevent because every move, every outcome, every drop of blood both spilt and withheld, was already planned, modeled, and simulated in advance, exterminating all possibility of the unknown or the unexpected. (His word for this, perhaps counterintuitively, is a catastrophe; the converse future, open and unplanned, is a destiny.)¹¹ In other words, the Gulf War was a nonevent because of the logical precision of the Powell Doctrine, which determines the outcome of warfare before it even begins, not simply because of the real-time information of CNN – this point in Baudrillard is often misunderstood. Elsewhere he christens this “meteorological” thought, that is, a way of thinking that works entirely within a logic of statistical modeling, prediction, risk analysis, preemption, and so on. Instead, Baudrillard suggests that thought “must make uncertainty a rule of the game. But thought must realize that it plays without a possible conclusion, within a definitive form of illusion or play-making [*mise en jeu*]” [13, pp. 101–102]. This is precisely Baudrillard’s quarrel with Michel Foucault, that the celebrated historian’s discourse is “a fluid objectivity, a writing that is nonlinear, orbital, and without fault” [8, p. 10]. The same power described in Foucault is mirrored by the very rhetoric of Foucault, majestic and totalizing. “In the perfect crime”, Baudrillard would write later, “it is the perfection that is criminal” [13, p. 75; *emphasis added*]¹². Foucault’s own virtuosity as a thinker returns in the form of a totalitarian discourse. What could be worse for Baudrillard?

The Computer’s Melancholia

Here is the philosopher’s analysis of the series of chess games played in 1996 and 1997 between Garry Kasparov and the IBM computer Deep Blue (the computer lost the first round of matches but won the second): “For Kasparov there is an opponent, there is another. But for Deep Blue there is nothing across the table, no other, no adversary. Deep Blue progresses within the world of its own programming... Now this is exactly where one can imagine man to be definitively superior, far beyond the mental power of number crunching: in this relation of alterity which is based on giving up his own thought. This is something that Deep Blue will never know. It’s the subtle presupposition of play. It is here that man may set himself out in terms of illusion, of decoy, of defiance, of seduction, of sacrifice. The computer understands little of this strategy of weakness, of a game played below one’s skill level, because

¹¹ Baudrillard is very close to Paul Virilio on this question; however, there is a terminological incongruence. Baudrillard’s “accidents” are insignificant glitches easily managed and internalized by the system, whereas for Virilio, “accidents” indicate some sort of massive upheaval. Thus an “accident” in Virilio is much more like a “catastrophe” in Baudrillard.

¹² In a sense, this is also Derrida’s quarrel with Foucault’s first book. See Derrida [17].

it is condemned to play always at maximum capacity. This omission, this ellipsis of presence by which you bring the other to life, even in the case of a microprocessor's virtual ego, is the real thinking of game play... Obviously with a simulacrum one must play against nature" [6, pp. 183–184].

One must play against nature – what a marvelous formulation. Using Baudrillard's lexicon, Kasparov creates a "scene" whereas Deep Blue is forever the "obscene". The only response to the perfect catastrophe, the philosopher suggests, is seduction. It is always *mis en scene* that must win out over objective realism. Stage play over power play. Blue's promiscuity, its total machinic immediacy, is only ever countered by a fatal strategy of otherness, of separation. The pornography of the ultraclose is countered by a dramaturgy of distancing (or what Martin Heidegger called, in a twist of the term one degree further, "de-distancing").

Baudrillard continues: "Now, the machine's ultimate end (its hidden ambition perhaps?) is to be perfect, unbeatable, and immortal. In this the machine understands nothing of the essence of play, and for this reason it will always get beaten in the end, if not by an opponent, then at least by play itself... Thus the machine may be insurmountable in all sorts of tasks, but it is forever handicapped – forever out of play – when it tries to approach the essence of play" [6, p. 185].

Perfect, unbeatable and immortal, this again is what Baudrillard calls a catastrophe. Etymologically, the catastrophe, as "down turning", is not too far from another concept in Heidegger, that of falling; in Deleuze the word is territorialization; in Badiou, representation. Each describes the process of sloughing into a fixity of routine, a known rhythm, or clichéd habituation. As a perfect precision of code, Deep Blue is the perfect catastrophe. On the other hand, the very essence of game playing – which in Baudrillard means seduction, dramaturgy, otherness, distancing, relinquishment, illusion, sacrifice, metaphor, *mis en scene* – is an expression of finitude, of withdrawing and submission within a universe of illusion.

This is why in Baudrillard, simulation is often a metonym for his entire body of work. There is no clean-versus-dirty binarism in Baudrillard, no hacker hero who can unplug from the matrix. (My apologies to the Wachowski brothers who, on this point at least, misread their master.) Yes, there are "events" and "singularities" and "voids" in Baudrillard's cosmos, but his Gnosticism keeps these firmly at bay, trapped in a messianic kairotope of perpetual deferral. Both Kasparov and Deep Blue are neck deep in the fog of the hyperreal. They are both living in a thicket of fictions upon fictions. The difference is that only Kasparov can seduce Blue; Blue is unable to seduce Kasparov. Mathematically speaking, Baudrillard's is the "absolute value" of the dialectic.

The trick, though, is that there are different modalities of the hyperreal. Not negations precisely, they are alternations "on an artificial earth", to ape the elegant expression of Iain Hamilton Grant. First, there is the short-circuit modality of Deep Blue, the expedient, declarative modality of pure

machinic transparency, pure abstraction, frictionless symbolic exchange. After all, computers are entirely artificial or “simulated”. This is true. But second, there is the artifice of seduction, of psychic complicity and oblivion, that accompanies any game player’s experience of illusion or magic. This, too, is an artifice of simulation. The former is what Baudrillard calls evil, the catastrophe, the perfect crime, the ecstasy of communication, lucidity, the banality of the system; the latter is what he calls aesthetic illusion, seduction, phantasm, singularity, or in a slightly different context, a “fatal strategy”. As the philosopher puts it, we can play with Deep Blue because we invented it, but the computer will only become a true player *when it invents us*.

The genius of cybernetics was to drive the Other to extinction. As he writes, “The perfect crime destroys alterity, the other. It is the kingdom of the same” [13, p. 78]. The origin of the word *extinction* is delightful in its redundancy: from the Latin prefix *ex*, meaning “out”, and the root *stinguere*, meaning “to put out or quench”. One can never simply drive the Other out, because of the fact that expulsion is the structural genesis of the Other to begin with. Instead, to make the Other ex-tinct one must put it out out. “Only the redoubling of the sign truly puts an end to what it designates” [15, p. 12]. Or, as Baudrillard put it once, in the middle of an almost autobiographical litany of hypertrophic phenomena, “Disappearance of the Other into its double” [4, p. 22].

This is why simulation gets so much traction in Baudrillard, even to the point of cliché in the writing of his detractors (who for the most part never understood a word he wrote): Both sides of the fence are equally artificial. There is no “before” and “after” in Baudrillard. There is certainly no liberation rhetoric around “mystical shells” versus “rational kernels”. There is only a choice between “disenchanted simulation” and “enchanted simulation”¹³. Both are equally unreal, even if the former is expressive and overt (obscene). The, as it were, moral question in Baudrillard – I only hesitate because the specific term *moral* is so scarce in his writings, even if a stern conscience dominates throughout – the moral question, the thing that most stokes his undying scorn toward the present state of the world, is simply that of picking and choosing between two mystical reals: the “perfect crime” of positivism on one hand or the “fatal strategy” of play on the other. What shall it be, the magic of a pure economism or the magic of ritual play? Of course, either selection is equally unreal. The first conjures the unreality of fascism, whereas the second the unreality of the phantasm. This is also why Baudrillard took so easily to writing about virtual reality, when his *soixante-huit* peers never wrote anything interesting about it. Baudrillard was doing virtual reality before the fact, and so the advent of the actually existing cyberspace of the 1980s and ’90s

¹³ The terms are from *De la seduction*: “Disenchanted simulation: porno-truer than the true–such is the ultimate simulacrum. Enchanted simulation: the *trompe-l’œil*–falsier than the false–such is the secret of appearance” [5, p. 86].

was nothing more than an obscene extension of his own familiar critical turf. Schtroumpfland, Gulf War 1, or Second Life are all equally obscene, equally criminal, equally pornographic, but still at the same time equally unreal.

Nous Governs the World

“They did it, but we wanted it” – a key to his general ontology [9, p. 11]¹⁴. The wanting is here. The doing is there. *Nous* (mind, intellect) is near – yes, it is most likely ours or, like Heidegger, *mine*. But the material doing of *physis* (nature) is always there, it is Other. *Physis* withdraws, but *nous* draws with. The “we” is always in spirit, but the “they” is always in deed. (What delicious cataclysm if the “we” was in deed and the “they” was in spirit! Would this not be that form of society whose name is banished from all discourse?) There is thus a segregation effect at the heart of his ontology. As such, a more specialized term is required: Baudrillard’s *metaphysics*.

Oh bankrupt world, oh depraved divisions – not simply of object and spirit but of the unworthy and the acclaimed – why are metaphysics and injustice so perfectly aligned? The one is a foil for the other. In his diaries, Baudrillard observes the *sansabri* of the street: “Her things are always there. She doesn’t throw any of them away. She cares for them just as she would her own body. They have no right to decay before she does. The more humble and down-trodden they are, the more they have a right to exist. Existence is all that remains with them – just as with her, and it’s not much. Those who do great things have no need to exist. Existence is for the poor, a poverty of desire, poverty of pleasure, and poverty of spirit. The rich have projects, but beggars have only their things” [4, pp. 40–41]¹⁵.

We want and wish; they do. The rich have projects, spirit, *nous*. The poor have *physis* and nothing else. We have the privilege of the ontological; they the ontical. Heidegger: Dasein is ontically distinctive in that it is ontological. Baudrillard: The poor are ontically indistinctive; they *are* ontical¹⁶. The poor

¹⁴ This is perhaps the most contested claim in what might be Baudrillard’s most controversial book.

¹⁵ It may well be in our projects that we obviate the very object of our attention: “Psychoanalysis puts an end to the unconscious and desire, just as Marxism put an end to class struggle, in hypostatizing them and burying them in their theoretical enterprises” [8, p. 16].

¹⁶ Heidegger and Baudrillard mix like oil and water; it is my own failing to invoke the older philosopher here. The notion of production illustrates well their incompatibility. In Baudrillard, production is *se produire*, to make something appear in what it is in reality. In a famous text from 1972, Baudrillard refers to this as “man’s own power to bring forth the value of his labor (‘pro-du-cere’)” [3, p. 109]. In 1979, he further defines the term: “*pro-duction* ... The original meaning is not in fact that of fabrication but of making visible. It means to show and to make appear” [5, p. 54]. But this same concept – to make something appear as it is – is known in Heidegger, as it was in the Greeks, as *aletheia* (ἀληθεια), often translated in Heidegger as “revealing” or “unveiling” and translated

can only possess phatic expression – and in this sense the French riots of October 2005 were like a mobile phone conversation: “Can you hear me now? Can you hear me now?” – but the rich have the luxury to end all expression entirely¹⁷. Is it metaphysics that is amoral? No, it is the amoral itself, pure evil, that exudes its own real world, just as sure as the earth turns.

Baudrillard’s work offers a sort of inverted Molyneux’s question for the new millennium. Imagine if you will a human being who from birth has been saturated with freedom, democracy, identity, and connectivity. If his singularity were suddenly restored to him, would he be able to recognize it?¹⁸ “A cosmic precedent: the parting of the light and the world becomes visible. Second mutation: the parting of thought and the world becomes intelligible. Third phase: it disappears?” [4, p. 121]¹⁹. A reinvention of Molyneux’s question for the new millennium would require not the sudden onset of optical lucidity but exactly the reverse: the removal of the lucidity pact, the lucidity *patch* from the eye, bringing an abrogation of all laws governing cognition and sense. The subject is deaf, dumb, blind, and unfeeling in the absence of all sense input. It disappears? “It disappears”? He is suddenly a singularity. And would he know it? It would be an event.

Don’t ever forget that the real is only a model for simulation, for regulation, for fixation of the radical becoming, of the radical illusion of the world and its appearances, a model for the reduction of all internal singularity, of events, of beings and things to the common denominator of reality [12, p. 129].

“Radical becoming” and “radical illusion”; what is their status? Are they the really-real beyond the real-as-simulation? For there is a beyond, is there not, in Baudrillard’s ontology, even if he rarely speaks of it? What does he

in more popular contexts as simply “truth”. Production is anathema to Baudrillard (his antidote to production is seduction). But in the work of Heidegger, revealing is arguably the single most important concept. Admittedly, a study is possible on whether what Baudrillard calls production is in fact “enframing” or possibly “falling” in Heidegger, but such a dissertation is better left for another day.

¹⁷ Baudrillard writes that phatic communication is “a desperate situation where mere contact seems like a marvel” [5, p. 223].

¹⁸ One of the central philosophical problems of its time, eliciting opinion from the likes of Gottfried Leibniz, Hermann von Helmholtz, Denis Diderot, and others, Molyneux’s question was originally posed in 1688 by William Molyneux to John Locke as a thought experiment on the nature of sense perception and cognition. The question is, If a man blind from birth, having already learned to distinguish spheres and cubes by touch, suddenly gains the faculty of sight, will this man be able to distinguish spheres from cubes by sight alone? Baudrillard’s admittedly small contribution to the debate comes in *Cool Memories IV*: “Congenitally blind people who have their sight ‘restored,’ or anyone recently operated on for cataracts, are often completely crippled, and can languish in dismay even to the point of suicide. ... What would it be like for a human being who is suddenly given back his freedom?” [4, p. 147].

¹⁹ The “disappearance” buildup comes a few pages earlier: “In all circumstances, the difficulty is to be there and to not be there, simultaneously. How we are vis-a-vis the world is like this: we are there and we are not there” [4, p. 119].

mean by “world as it is”? [12, p. 129]. Is Baudrillard simply a romantic in wolf’s clothing? There is “something within us”, he writes, that is beyond the bleak reality of accumulation and production²⁰. There is an “incalculable force” waiting off in the wings somewhere, only to implode in “events” such as May 1968 or October 2005 [5, p. 80]. Or as in the 1991 Gulf War, he makes reference to “the substance of fact”, which exists beyond the war, itself a nonevent, and which emerges from what he calls the void [10, p. 22]²¹. Is *metaphysical* an unfaithful epithet for such a philosophy of the world?

He thinks not: “My point of view is completely metaphysical”, he admitted to his publisher and interlocutor Sylvère Lotringer. “If anything, I’m a metaphysician” [1, p. 84]²². Indeed, starting in the late 1970s, a certain Gnosticism is evident in his writings. Radical illusion (the game against) is the spiritual salvation from this fallen, repugnant reality assaulting us on all sides. What could be worse than the existence of the real? Instead, games and play offer a way to transcend the world through a process of becoming. It is what Christian theologians call grace.

Many have lamented, if he did not exist he would surely have been invented. But it is precisely the opposite. If Baudrillard were not invented, he would have to exist. This is the crux of his thought: *Nous* generates *physis*. The artifice runs before the real. Invention before existence. He is like some dark avatar of Hegel but with the dialectic neutered and inverted into pure, ugly positivity. Again, mathematically speaking, this is the “absolute value” of the dialectic. “To positivize the world”, is mankind’s lot in life [13, p. 35]. The real in Baudrillard is always already an expression of what in Hegel was provocatively termed “Objective Thought” or, in another delightful turn of phrase, a “petrified intelligence”; the real is second nature for both philosophers, it is “nature as the system of unconscious thought” [19, p. 37]. In the ancient epigram of Anaxagoras (the pre-Socratic whom Hegel loved most), *nous* governs the world. Baudrillard would likely agree that *nous* governs the world, but it is a blank *nous*, an undead intellect that fled the spongy innards of human skulls long ago only to waft back from the far corners of our lived surroundings dirty and smelling of sulfur. “Reality is a principle”, writes Baudrillard, “the ultimate and most redoubtable fiction” [9, pp. 38–39]. He is a Hegelian, but a dark and inverted Gnostic Hegel.

²⁰ Here he hints at an elusive “something” within us. Something within us uncompiler into death, undoes, destroys, liquidates, and disjoins so that we are permitted to resist the pressure of the real and live. Something in the bottom of the whole system of production resists the limitlessness of production, without which we would all already be dead and buried [5, pp. 56–57].

²¹ Theory, in the sense of philosophy and criticism, is a return to the void. Theory has an immediate effect – a very material one as well – of being a void.... I don’t see how theory and reality can go together... That’s what seduction is, in the good sense. Not a process of expansion and conquest, but the implosive process of the game [1, pp. 128–129].

²² Of course any student of Baudrillard will know that pataphysics, not metaphysics, was his true metier.

To read Baudrillard is to experience an overwhelming disgust for the present state of the world. There is Jacques Ranciere's [23] *Hatred of Democracy* or Chris Kraus and Sylvere Lotringer's [20] *Hatred of Capitalism*. But the implicit subtitle to every Baudrillard text ever written was always *Hatred of the Real*.

The Separative Cause

There exist causes from whose nature some effect does not follow. There exist causes that preempt their own effects from coming to be. In an early text from 1969, "Play and the Police", Baudrillard [3] speaks of a "principle of separation". This principle is how he rethinks repression not through the notions of negation, aggression, or vital forces being blocked but through the concepts of ambiance, integration, and participation. The "unity of desire" is broken, he suggests, into a never ending series of private-sphere negotiations. The question becomes Am I liberated? nor Are we? "The separative cause, which bursts through the unity of desire and establishes human activity across several zones... is most effective at neutralizing energies" [3, pp. 18–19]. Thus, in what Deleuze would describe later as the distinction between discipline and control, Baudrillard here posits a model of repression through expression, a stunting of the drives through the very facilitation of those drives into new control spaces. A new ambiance permeates the social field. The masses are not repressed, no never, they are allowed to dream! With reference to Marcuse's concept of "repressive desublimation", Baudrillard calls this "the repression of desire ... through the emancipation of needs" [3, p. 20].

Again, "they did it, but we wanted it". The separative cause reveals how ideology and reification operate under neoliberalism. Summarize it like this: *Exploitation is material, liberation is semiotic*. The material is the realm of political failure; the social is the realm of utopian compromise. In Baudrillard, the principle of separation is the principle by which the two are segregated and divided into two distinct domains, the one to play the fool for the other.

The separative cause has two steps. To achieve some semblance of pedagogical coherence, I will telescope them into a cause-and-effect narrative, but to be precise, Step 1 and Step 2 both happened at the same time.

In Step 1, the given phenomenon, which exists primordially as an undivided problematic containing both progressive and reactionary political impulses, is first separated into (a) a material modality and (b) a social modality. For example, with global warming, there is the material modality of carbon dioxide emissions, automobiles and roads, the oil industry, and so on, while at the same time there is the symbolic social modality of desiring clean air, "thinking green", and the so-called awareness campaigns.

The principle of separation occasions the phenomenon first through an alliance formed between the progressive political impulse and the domain of the social or public sphere. A progressive moral horizon of significant

magnitude invests itself in the social sphere. This moral plane develops its own independent logic and will likely experience a flourishing cycle of achievement and resolution but always within the “symbolic” realm of the social or public sphere. From time to time, small material changes may be incorporated into the logic of moral resolution but only those minor enough not to impinge upon the superiority of the social.

In Step 2, the progressive political impulse is *negated* and as negation finds its home in the domain of the material. Thus a reactionary political project blossoms within the realm of the physical world. This project realizes its ends, developing the necessary mechanisms and infrastructures required to continue and grow.

In Baudrillard, the separative cause is this overall structure. What the separative cause occasions, or “makes present”, is the ability for both gratuitous exploitation and a heightened moral instinct to coexist within the same universe. It is perhaps seen best in Baudrillard’s controversial critique of sexual liberation in Part 1 of *Seduction*. A structure of both liberation and deferral, of dazzlement and insight, of both ignorance and realization, of both expression and silence – all sides unify together but only at the cost of a complete and incontrovertible segregation between the symbolic and the material. The progressive stance of the one allows for the reactionary stance of the other. The end result is the current state of affairs: an oil company that is nevertheless “green”, a world bathed in blood but devoted to peace, a global consumer product that is still tagged “fair trade”.

The separative cause occasions. But it occasions a “presence”, a presence that must be crossed out or held in suspension with quotation marks. The presence occasioned by the separative cause is in fact an abatement of presence, a lessening of being. What it makes present is a structure of suspension. A “subject” is the name given to those entities able to flourish within such a structure of suspension.

As Baudrillard was able to see, most all phenomena in contemporary life are occasioned through this “separative cause” or principle of separation. The environmental movement is a perfect example. In today’s world, it is structurally impractical if not outright impossible to be an environmentalist in any true sense. Imagine: An activist drives to a rally against global warming. The contradiction is clear. His actual spiritual liberation is undercut by the tailpipe fumes of his own expression. His intentions are good, but there is a physical base – that depraved automobile contraption – that creates conditions of impossibility that are symbolically if not practically insurmountable. Of course, many today refuse to participate in the global system of environmental exploitation by casting off all worldly possessions. But this comes at the cost of complete withdrawal from the world system, a price too high to pay for most. Like the computer at the heart of today’s planetary organization, the costs are thus binary in that they offer an all-or-nothing option, but only an “option” insofar as the nothing is reified into material reality and the all spins on into oblivion. This is how the separative cause operates.

Other examples include the curious and no doubt tense axis of inaction forged between the United Nations and American foreign policy after the new millennium on issues such as Darfur peace: the symbolic assertion on the side of the United States that, in no uncertain terms, “this is genocide”, flanked only by a negation of that same claim in abandonment and blindness within the realm of real material commitment. Or consider the structural adjustment agreements of the International Monetary Fund, which travel on wings of hope to the so-called backward economies of the globe but carry enclosed the harshest austerity measures, leaving the infected country with a curse of legalized deterritorialization and fiscal and cultural subjugation for decades to come. Exploitation is material, liberation is semiotic. This is how the separative cause occasions, or brings to presence, certain phenomena in today’s global kingdom. The democratization of Iraq is realizable only through subjugation; clean air is realizable only through a futures market in “pollution credits” – and around and around. Might this separative cause be also known by a synonym twin, “civilization”? In Baudrillard, the term was simply the real. It occasions real human worlds by allowing them to come to be.

The 1960s in France lasted until about 1974 or 1975. It was a decade quick to begin and reluctant to end. Spanning the terminus are two Baudrillards. The first is younger and more conventionally leftist. He was fully embedded in the intellectual debates of the late 1960s. He was a Marxist, writing on labor and needs, use-value and production. Much of his efforts went into trying to correlate the legacy of the political economy of the 19th century into a more current society of the image and of rising commercialization and consumption. He was, in this sense, in step with theorists such as Julia Kristeva and the *Tel Quel* group of the late 1960s, or even the Situationist International, or Barthes and his critiques of consumer mythology. But after around April or May of 1974 – as Barthes accompanied the *Tel Quel* editors in their voyages to China to witness firsthand the Maoist theory (*la pensee-maotsetoung*) they had been espousing back home, only to become entirely disillusioned with this new fad of militancy – the entire progressive theoretical framework of the 1960s began to slip away. Suddenly the 1960s were irrelevant. The Situationist International disbanded in 1972. Philippe Sollers and Kristeva turned to theology, to the *nouveaux philosophes*, and in 1977 replaced their former pro-Maoist stance with a rather unexpected pro-Americanism.

But while much of French theory went to seed in the middle 1970s, Baudrillard came of age. Beginning with incidental pieces such as “Strike Story” (“*Conte de greve 3*”) in 1973 [3] and the books *Symbolic Exchange and Death* (1976) and *The Beaubourg Effect* (1977), and reaching full culmination with *Seduction* (1979), he developed a whole new theoretical vocabulary that was completely in tune with the historical transformation in the mid-to late 1970s into digitization, postindustrial economies, immaterial labor, mediation, and simulation. His theories of play and games are at the very heart of this transformation. By the end of the 1970s, the traditional Marxist

concerns mostly go away. A new lexicon emerges that would define his career right through to his death in 2007. Rhetorically he begins to abandon traditional argumentation and the essay format. He evolves into a diaristic style of journalistic, *actualite* criticism. His interventions become shorter, often standardized to a 2 – to 3 page chunk, or shorter even to the aphorisms of *Cool Memories*, which begin in 1980. An unusual arc, Baudrillard becomes more unconventional and uncompromising the older he gets. His early books are smart and critical, but they have a certain intellectual tameness to them, a kind of predictability within the French intellectual scene of that period. But his later writings are as unrelentingly original as any written in the last hundred years – so much so that Baudrillard became rather unfashionable on the Left in the 1980s and '90s, with chatter about how he had “gone off the deep end” or maybe even gone crazy. Perhaps he was a victim of his own radicality. Thus there are the two voices in Baudrillard, the early voice, which lasted less than 10 years, and the mature voice, which lasted about 30. For example, in 1969, he wrote the following emblematic passage on the sociological and dialectical foundations of modern technics: “All technical practice is social practice. All technical practice is immersed in the social will. But it doesn’t present itself as such: it alleges to have an autonomy, an innocence, a Technical Rationality founded on Science” [2, p. 147]. Run of the mill stuff, any progressive sociologist of the period could have written as much. But by 1976, he was already abandoning dialectics and writing instead on what would later be called the “fatal strategy”: “It is impossible to destroy the system according to a logic of contradiction.... Everything produced by contradiction... only returns to the system and encourages it.... One can only respond to death with an equal or greater death.... The worst mistake, which all our revolutionary strategies are guilty of, is to believe that we can put an end to the system on the plane of the *real*” [3, pp. 335–336].

Now we are getting somewhere. Two voices, the new and the overdue. The young Baudrillard wrote on production, repression, and fetishism; the mature on seduction, destiny, and evil. The early was Marxist and sociological, and the late was Hegelian and metaphysical. First he was modern, but later... he was of another time.

What if Baudrillard were a gamer? Of course he was one already. The best that ever lived. He did not write much about play as a young author, only incidental pieces here and there, such as the excellent “Play and the Police” (1969). But after the late 1970s, play moved to the very center of his philosophical and critical project. In the end, the interesting claim to make is not that games are simulacra. It is precisely the opposite: Games are the real, emptied of all reality, existing in a permanent state of anticipation. The nongamic realm becomes pure death, always too early to count and never late enough to have taken place.

Does a eulogy end with perfection or with death?²³

²³ The best eulogy to Baudrillard I have yet read is Lovink and Wark [21].

Choose the perfect event, our departed philosopher caught in the muddle of a subway strike: “These days on strike are a sweet utopia. We must walk and walk, finally deprived of the means of communication, finally deprived of all the amenities so that we can live without any quid pro quo. A second of subtraction, a second of perfection.... The image of an ideal society... what a dream!” [4, p. 25]²⁴.

References

1. Baudrillard, J. “Forget Baudrillard: An interview with Sylvère Lotringer”, *Forget Foucault*. New York: Semiotext(e) Publ., 1987, pp. 65–137.
2. Baudrillard, J. “La pratique sociale de la technique”, *Utopie*, 1969, No. 2/3, pp. 147–155.
3. Baudrillard, J. “Le ludique et le policier & autres écrits parus”, *Utopie* (1967–1978). Paris: Sens & Tonka Publ., 2001, pp. 137–138.
4. Baudrillard, J. *Cool memories IV: 1995–2000*. Paris: Éditions Galilée Publ., 2000. 147 pp.
5. Baudrillard, J. *De la séduction*. Paris: Éditions Galilée Publ., 1979. 248 pp.
6. Baudrillard, J. *Écran total*. Paris: Éditions Galilée Publ., 1997. 235 pp.
7. Baudrillard, J. *L’Autre par lui-même: Habilitation*. Paris: Éditions Galilée Publ., 1987. 89 pp.
8. Baudrillard, J. *L’Effet Beaubourg*. Paris: Galilée Publ., 1977. 50 pp.
9. Baudrillard, J. *Lesprit du terrorisme*. Paris: Éditions Galilée Publ., 2002. 128 pp.
10. Baudrillard, J. *La Guerre du Golfe n’a pas eu lieu*. Paris: Éditions Galilée Publ., 1991. 91 pp.
11. Baudrillard, J. *La pensée radicale*. Paris: Sens & Tonka Publ., 1994. 94 pp.
12. Baudrillard, J. *Le paroxyste indifférent: Entretiens avec Philippe Petit*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle Publ., 1997. 203 pp.
13. Baudrillard, J. *Les Mots de passe*. Paris: Éditions Fayard Publ., 2000. 106 pp.
14. Baudrillard, J. *Les strategies fatales*. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle Publ., 1983. 273 pp.
15. Baudrillard, J. *Power Inferno*. Paris: Éditions Galilée Publ., 2002.
16. Caillois, R. *Les jeux et les hommes: Le masque et le vertige*. Paris: Gallimard Publ., 1967. 378 pp.
17. Derrida, J. “Cogito et histoire de la folie”, *L’écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil Publ., 1967, pp. 51–97.
18. Genosko, G. “The uncollected Baudrillard”, in: J. Baudrillard, *The transparency of kitsch*. London: Sage, 2001. pp. 143–154.
19. Hegel, G.W.F. *Encyclopedia of the philosophical sciences: Part one. The science of logic*. Cambridge, UK: Oxford University Press Publ., 1975.

²⁴ Nevertheless, death is still a more “timely” event, and thus comes perfectly last even in spite of its own effacement. Final words of the thinker: I always arrive on time. This kind of punctuality is akin to a meeting with death, when of course we are always exactly on time. Or rather it is death which will always be timely in the meeting. It’s not that death waits for us there. It’s just that when it will be there, we will be there too [4, p. 116].

20. Kraus, C. & Lotringer, S. *Hatred of Capitalism: A Semiotext(e) Reader*. New York: Semiotext(e) Publ., 2001. 421 pp.
21. Lovink, G. & Wark, M. "Radical sadness", *Nettime*. 2007, March 15. [<http://www.nettime.org/Lists-Archives/nettime-l-0703/msg00022.html>, accessed on 25.09.2007].
22. Negarestani, R. "The militarization of peace", *Collapse*, 2006, No. 1, pp. 53–91.
23. Rancière, J. *Hatred of Democracy*. London: Verso Publ., 2007. 106 pp.

ЖИЗНЕННЫЙ ПРОЕКТ ЧЕЛОВЕКА В ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМЕ



Тамара ДЛУГАЧ

доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории западной философии. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная 12, стр. 1; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

ТРЕТЬЕ ЕВАНГЕЛИЕ Н. БЕРДЯЕВА

Огромной заслугой Н. Бердяева перед философией признаётся обращение его к теме творчества. Творчество считается чертой, общей человеку с Богом, сущностью человека и умножением мира. Если прошлая эпоха была эпохой раскаяния и искупления, то будущее характеризуется как эпоха творчества. В процессе творчества человек создаёт новое, небывалое, выступает почти как Бог. С восьмого дня творения, по Бердяеву, совершается создание нового Адама, творящего Адама, близкого Богу своей творческой мощью, хотя и не всегда даются полноценные доказательства.

При анализе использовался сравнительно-исторический подход и метод сопоставления всеобщего и единичного. Акцент сделан на культурно-индивидуальных особенностях мышления Н. Бердяева.

Новизна состоит в выделении творческих усилий человека как главной его характеристики. Творчество связывается со свободой, которая впервые полагается не в Боге, а в мистически-иррациональной основе, *Ungrund'e*. В этой же точке совершается рождение Бога; динамика Божественной жизни связана с появлением Христа. Внимание заостряется на противоречиях Бердяева с канонической религией.

Ключевые слова: Бог, раскаяние, творчество, антрогинизм, искупление, зло, свобода, святость, послушание, теодицея

Н Бердяев, выдающийся русский мыслитель, был религиозным философом, как и многие его современники. Конечно, это была не каноническая религиозная концепция. Она была нацелена главным образом на нахождение сущности человека и выявление смысла человеческой жизни в философском и метафизическом планах. Может быть, никто из его философского окружения не проник так глубоко в тайны человеческого бытия и не объяснил так логично цель истории, как Бердяев. Современники с ним не соглашались, но признавали оригинальность его мысли и дерзость намерений. С ним и сегодня не соглашаются многие, не переставая удивляться его эрудиции, оригинальности толкования и смелости сюжетов. Все главные идеи изложены в трёх основных работах: «Смысл истории» [4], «Смысл творчества» [5], «Философия свободы» [8]; темы всех трёх пересекаются и углубляют друг друга.

Глубоко верующий человек, Н. Бердяев не смущается, однако, тем, что ради достижения своих философских целей ему приходится несколько менять рисунок на привычной религиозной канве. Религиозные цели для него совпадают с понятиями совершенно по-новому целями человеческого бытия. Введением во все проблемы его философии стала работа «Смысл истории», в основу которой были положены лекции, прочитанные в Москве в Вольной Академии Духовной Культуры в 1919–1920 гг. Здесь автор отчасти повторяет мысли, уже высказанные ранее в 1911 и 1916 гг., отчасти поясняет их.

Что же такое история, каким образом человек проходит её, что ищет он в истории, меняется ли она существенно или нет? – Для Бердяева история представляет собой движение человечества, которое непременно имеет свой конец; если нет завершения, то нет и истории. «История лишь в том случае имеет смысл, если будет конец истории, если будет в конце воскресение, если встанут мертвецы с кладбища мировой истории и постигнут всем существом своим, почему истлели, почему страдали в жизни, и чего заслужили в вечности, если весь хронологический ряд истории вытянулся в одну линию и для всего найдётся окончательное место. Вопрос о смысле истории и есть вопрос о происхождении зла в мире, о предмирном падении и об искушении» [8, с. 212]. При этом история, конечно, состоит в изменении самого человека – не в физическом, а в духовном и религиозном смыслах как чувство причастности былому. Понятие «исторического» входит в самосознание человека и касается оно всеохватывающего чувства не ближайшего периода, а всего протяжения истории.

Само представление о том, что жизнь человеческих поколений представляет движение, вошло, по Бердяеву, вместе с иудейской религией; в религиозных представлениях это было связано с надеждами на мессию. Как пишет Н. Бердяев, основной темой он считает тему судьбы человека, которая ставится во взаимодействии человеческого духа и природы.

«Тема о всемирно-исторической судьбе человека есть тема об освобождении творящего человека из недр природной необходимости, из этой природной зависимости и порабощённости низшими стихийными началами» [4, с. 87].

История проходит ряд ступеней, на каждой из которых у человека своя цель, свои задачи, свои желанья. Бердяев отрицает две прежние достаточно распространённые исторические концепции, одной из которых он прежде восхищался. Это Марксова философия истории; теперь Бердяев утверждает, что экономический материализм берёт в качестве основы лишь внешние факторы, совершенно не учитывая жизнь духа. «Маркс окончательно отрицает самоценность человеческой личности, – пишет он, – видит в человеке лишь функцию материального социального процесса и подчиняет и приносит в жертву каждого человека и каждое человеческое поколение идолу грядущего *Zukunftstaat'a*, и блаженствующего в нём пролетариата» [5, с. 83]. Обвинение не вполне справедливое: у Маркса, как мы теперь знаем, есть и жизнь духа, и творческие порывы личности; правда их обоснование осуществлялось в тех работах, которые не были в те годы известны, – в «Философско-экономических рукописях» 1844 и 1857 гг. [15]. Речь об этом пойдёт дальше, и станет видно, как был неправ Бердяев.

Другая точка зрения, вызвавшая критику нашего автора, это теория прогресса, связанная с марксизмом. Дело не только в том, что прогресс противоречив и что наряду с положительными чертами он содержит и отрицательные. Дело в том, что с этой точки зрения каждое прежнее поколение приносится в жертву последующему. Более раннее берётся только как бы в качестве ступени, подготавливающей более высокую ступень и не имеющей самостоятельного значения. По Н. Бердяеву же, каждая ступень, каждая эпоха имеет собственный смысл – и в этом он, безусловно, прав.

Чтобы понять смысл истории, Бердяев делит её на несколько этапов, опираясь на религиозное толкование и соединяя движение человеческой истории с Божественной. При этом возникает множество проблем, как общих у Бердяева с каноническим богословием, так и типичных только для него. Не всегда он разрешает эти проблемы, но сама их постановка и даже только подход к ним свидетельствуют об оригинальности его мысли.

Динамику в божественную историю он вводит для того, чтобы объяснить появление человека и Христа; ведь их не было в самом начале Божественного бытия; Иисус появляется для того, чтобы искупить человеческие грехи и распространить в человеческом мире любовь, а человек – потому что он совершенное Божественное творение.

Человек с самого начала был нужен Богу, ибо Бог есть только там, где есть человек, нуждающийся в Боге. Но Иисус нужен в особой ипостаси – как любовь, как благодать и как искупительная жертва. Раз его появление – первое пришествие – значит, раньше Христос не являлся,

хотя тоже как будто был – ведь не мог Бог не быть. Вся история двигалась к его рождению, и если прежде Божественное бытие было для человека страшным и ужасным, то Христос озаряет бытие светом радостью и любовью. Но Божественная история развёртывается дальше, а вместе с ней человеческая – люди ждут второго пришествия, которое будет концом истории. Этот конец (как и будущее у Маркса) чисто утопический – известно только, что история закончится, так как будут оживлены все поколения и не родятся новые. Причём речь идёт не только о бессмертии души, речь идёт, как и в канонической религии, о телесном воскрешении. Люди как бы обретут свою прежнюю земную оболочку (вместе с прежней душевной и интеллектуальной силой), но что они будут делать – неизвестно. Интересно, что в будущей жизни Бердяев отказывает им в том, что было смыслом жизни земной, – в творчестве; собственно, о нём ничего не говорится.

С каноническими представлениями расходятся у Н. Бердяева представления о содержании разных этапов человеческой истории и признании творчества сутью человеческого существования. Первый этап – Ветхозаветный – отличался грехопадением и ужасом перед Богом; второй этап, связанный с Христом, характеризуется искуплением греха и раскаянием. Это целый религиозный период человеческой жизни; все верующие каются, обращаются с покаянными молитвами к Творцу, обвиняют себя в непослушании. Все люди (даже и неверующие) несут этот груз тяжёлого греха и пытаются его изжить безгрешной жизнью, помощью Христа и его благодатью. Здесь возникает ещё одна трудность: без благодати человеку не избавиться от наказаний, тогда зачем, спрашивается, нужна его свобода для борьбы со злом? Что бы он ни делал, ему не очиститься от скверны. К чему же тогда праведная жизнь и свобода? Или без этого также не изжить грех, как без благодати? – Да, это так же, как и благодать, важная составляющая искупления. Интересно, что запрет вкушать от древа познания и последующее наказание за непослушание исходят не от Бога – по убеждению Н. Бердяева, и то, и другое «задано» «предмирно» и «предвечно», т. е. до появления человека. Причины этого будут раскрыты в конце статьи. Остаётся непонятным, правда, с Богом тоже эти вещи связаны или нет? Во всяком случае такое объяснение – не каноническое толкование.

Это относится к первому этапу истории. Но самым важным признаётся этап творчества, которое осуществляет человек. По Бердяеву, творчество – сокровенный смысл человеческого бытия; этому свойству он посвящает основную свою работу 1916 г. – «Смысл творчества» [5]. На всех страницах этого сочинения Бердяев утверждает творчество как неотделимую черту человека.

Покаяние и очищение – лишь один из моментов человеческой жизни; не только они удел человека. Бердяев убеждён в том, что они – только **отрицательная** сторона жизни; ветхозаветное христианство не

есть полная и окончательная истина. Второй евангельский Завет тоже имеет отношение к искуплению греха через божественную любовь и благодать. Но исчерпывается ли окончательная задача жизни и бытия в целом тайной искупления, можно ли считать окончательной задачей лишь спасение от греха? – Нет, убеждён автор, конечные цели бытия лежат в положительной творческой задаче. Человеческая природа, подобная Творцу, не могла быть сотворена Творцом лишь для того, чтобы человек, согрешив, мог искупить свой грех и в дело искупления вложить все свои силы на протяжении мировой истории. Такое понимание, считает он, принижало бы достоинство человека и не соответствовало бы идее Творца.

Творческая задача составляет **положительную** сторону человеческой жизни, и она противостоит искуплению. В таком противопоставлении обе стороны равны и обе одинаково угодны Богу. Гениальность в творчестве ценна для Бога так же, как подвижничество святого. И в этом – заслуга Бердяева – не ограничиться канонически-религиозным признанием сверхценности святости, подвижничества, а ввести в понятие человека его собственное достояние – творчество; творчество Пушкина столь же угодно Богу, как и подвижничество С. Саровского. Здесь Н. Бердяев выступает как создатель третьего Евангелия, которое о творчестве.

Первое Евангелие – о грехопадении человека, о его страшной вине перед высшей силой. Поэтому Бог на первых порах человеческой истории ужасен и страшен для него. Второе Евангелие вносит спасение и мир в человеческую душу: появляется Христос, он приносит любовь; человек перестаёт бояться Бога, он сливается с другими людьми и с Христом в любви. Это ещё всё же эпоха религиозного раскаяния. Все чувствуют свою вину, все каются и выходят к новой жизни. Но она наступает тогда, когда начинается новая эпоха, эпоха творчества.

Для Бердяева родство человека с Богом – в творчестве. Бог – это Творец. Бог сотворил за 7 дней небо, землю, растения, животных, человека; он поставил человека выше всего, воплотил в нём весь макрокосм; человек – это макрокосм в микрокосме. Человек не только природное существо, но и сверхприродное именно потому, что ему присуще творчество. Он продолжает на Земле дело Бога. И 8-й день творения – это рождение Нового Адама, творящего Адама как нового человека.

Творчество – это глубочайшая тайна человека, определяет Бердяев; он творит, как Господь Бог, из **ничего**. Бог создал Землю и всё остальное из ничего; человек из **ничего** создаёт **небывалое**, он увеличивает своими деяниями бытие, умножает его.

Картины, музыка, поэзия – всё это примеры творения из ничего, из своего Духа. И если первое Евангелие – родство с Богом-Отцом; второе Евангелие – близость с Богом-Сыном, то Третье Евангелие – деятельность в Духе Святом. Человек начинает творить сразу, как только по-

является на свет; и в Античности, и в Средневековье, и в Новое время происходят творческие достижения, но не было ещё религиозной эпохи творчества, как думает наш автор, она – впереди.

По объяснениям Н. Бердяева, не совсем понятно, когда эта эпоха начинается – то ли вместе с появлением Христа, то ли Христос служит как бы мостиком между второй эпохой искупления и третьей – эпохой творчества. Но как бы то ни было, ясно, что сущность человека – творчество. И здесь несомненно велика заслуга Бердяева. Никто из мыслителей не поднялся до признания этого. Цель творческого порыва, с его точки зрения, – достижение иной жизни, «восхождение в бытии» [5, с. 112]. «Человеческая природа – творческая, потому что она есть образ и подобие Бога-творца» [5, с. 103].

Н. Бердяев обращает внимание на то, что ни в одном Евангелии нет ни слова о творчестве. Казалось бы, это удивительно, так как ведь речь идёт о существеннейшем свойстве человека; но он находит этому объяснение и как будто верное. «В Евангелие нет ни одного слова о творчестве, и никакими софизмами не могут быть выведены из Евангелия творческие призывы и императивы. Благовестие об искуплении греха и спасении от зла не могло раскрыть тайну творчества и указать путь творчества. Иначе это было бы послушанием, а не творчеством. Сама мысль о таких наставлениях звучит дико. Пути творчества не открыты человеку. В деле творчества человек предоставлен сам себе, и в этом – великая премудрость Божья. Здесь свобода, здесь нет закона. Творчество сокрыто. Творчество не в Отце и не в Сыне, а в Духе и потому выходит из границ Ветхого и Нового Завета. Где дух, там свобода, там и творчество. В творчестве человек открывает в себе образ и подобие Божье, обнаруживает вложенную Божественную мощь» [5, с. 91].

Вновь Н. Бердяев упрекает К. Маркса и упрекает несправедливо – в том, что тот не доходит до этой главной человеческой силы – творческой. Но Маркс в своих экономически-философских рукописях выходил за рамки экономики; он определял свободу как то, что лежит за границами собственно материального производства, но, напомним, не знал Бердяев этих работ, они появились позже.

Творчеству Бердяев посвящает множество страниц в данной книге. Творчество – это путь духовного освобождения от мира, освобождение духа человеческого из плена необходимости, это великое завоевание человечества. Это путь духовной подлинности и сосредоточенности. Пленённость духа миром есть порождение нашего греха. Но надо освободиться от упрёков в том, что человек – грешное существо, падшее существо, поэтому он не может вступить на путь творческой жизни. Освобождаясь путём искупления и раскаяния, человек освобождается от греха для творческого пути. Потому что это великая ложь и страшная ошибка, отсюда растёт равнодушие к добру, отказ от мужественного сопротивления злу.

Творческий акт всегда есть освобождение и преодоление. Ужас, боль, расслабленность должны быть побеждены творчеством, который – исход, победа. Человеческая природа через Абсолютного Человека – Христа уже стала природой Нового Адама и соединилась с Божественной. Бесконечную имманентную помощь человек найдёт в себе самом, если решится раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, свободного мира в отличие от мира призрачного.

Творчество чётко связывается со свободой человека, но об этом – позже; сейчас же в контексте высказанных обоснований творчества и искупления высказывается также и идея, подводящая к фундаментальным вопросам, – идея о предвечности и предмирности грехопадения, о чём упоминалось выше; мысль совершенно неканоническая и вызывающая споры. «Первородный грех не мог иметь своего начала во времени и в этом мире. Грехопадение совершилось предвечно и предмирно» [8, с. 3]. – Но если это так, то может ли человек освободиться от первородного греха? Даже если Ева захотела бы послушаться Бога, не захотела бы попробовать плода с дерева познания, смогла она бы поступить так? Ведь предназначено было нарушение. Не отнимается ли тем самым свобода у человека? Пусть свобода ко злу. Или она остаётся, но только соотносённая с благодатью? Кроме того, призыв Змия к Еве: «будете как Боги» вроде бы не таит в себе ничего дурного, почему Ева и послушалась Змия. Эти вопросы Бердяев даже не ставит, а между тем признание предмирности и предвечности греха лежит вне канонических объяснений и бросается в глаза.

Замечания относительно предмирности греха, о том, что история вневременна и все акты существуют извечно – и вместе с тем следуют друг за другом, также не проясняют сути дела. Вместе с первородным грехом всплывает и тема сексуальности.

Тема сексуальности, достаточно тесно связанная также с творчеством, занимает значительное место в концепции Н. Бердяева. Мужественность и женственность, согласно Бердяеву, пронизывают всю человеческую личность в целом, «она разлита по всему существу человека и определяет всю совокупность жизни» [8, с. 7]. – «В сексуальности человека узнаются все метафизические корни его существа». Это – не какая-то отдельная черта; когда мы говорим, например, о мужестве, мы предполагали все свойства личности, пронизанные ею: мужчина ведёт себя «как мужчина», он силён, благороден, добр и т. п. Но видно, по всему разделу, что секс вызывает у автора не просто отрицательное отношение, но он относится к нему чуть ли не брезгливо. Если секс вызывает у людей чувство удовлетворения, то это чуть ли не основание считать его нечеловеческим, животным, схожим у человека с курицей или козой. Поэтому Бердяев от него отрекается. Странно, однако, что он не вспоминает, например, Ромео и Джульетту, для которых близость была самым сильным воплощением любви и чувством чисто человеческим.

Да и вообще любовная лирика всех времён, романы, трагедии говорят о всепоглощающем чувстве любви по крайней мере половины мужчин и женщин, не сводящейся к сексу.

Для Бердяева это не так. Сексуальная энергия не просто сковывает творческие порывы, она представляет собой нечто низменное и презренное. Деторождение, которым в религиозном контексте оправдывается сексуальный акт, для Бердяева, напротив, дополнительное отрицательное средство: ведь производится не только жизнь, но и идущая за ним смерть, бесчисленное множество смертей, так сказать, дурная бесконечность. Личность разбивается в роде, уничтожается в нём, теряет свою уникальность. «Не бессмертие и вечность ждёт личность в сексуальном акте, а распадение в множественности рождаемых новых жизней» [5, с. 187].

Поэтому освобождение личности от секса есть освобождение от рода, так как в половой жизни, возникающей из жажды наслаждения, торжествуют не запросы личности, а интересы рода. Связь людей по духу в сексуальном акте подменяется родовой связью по плоти и крови. В этом плане сегодняшнее человечество Бердяев определяет как псевдочеловечество. Хотя в Новом Завете, напоминает он, уже чувствуется рождение новой связи – не по необходимости, а по Духу, истинное воссоединение мужского и женского ещё сокрыто.

Н. Бердяев думает, что он-то открывает эту истинную связь. Но так ли это? Открывается ли она в обращении к андрогину или в таких высказываниях: «Лишь в нашу переходную эпоху можно серьёзно в этом усомниться (в том, что половой акт – настоящее человеческое чувство. – Т.Д.). Всё органически-родовое находит свой конец в механически-искусственном автоматизме» [5, с. 192], тогда как «в глубине пола творчество должно победить рождение, личность – род, связь по Духу – природную связь по плоти и крови. Это может быть лишь выявлением нового, творящего пола, откровением творческой тайны о человеке как существе половом. Это может быть также лишь откровением андрогинической богоподобной природы человека» [5, с. 194]. Автор обращается к идеям Н. Фёдорова [17], поясняя, что они, нацеленные на воскрешение отцов, более соответствуют связи по Духу, чем деторождение, и что они близки его мыслям.

Христианство Н. Бердяев упрекает в том, что хотя в Новом Завете чувствуется новая связь, но истинное соединение мужского и женского всё же остаётся там сокрытым. Но и у него самого есть только намёк.

Действительно, сегодня, когда стало возможным искусственное оплодотворение и выращивание детей «из пробирки», вновь поднимается вопрос о смысле полового акта. Кажется, что Мария уже сегодня затмевает значением Еву. В будущем, по Бердяеву, победит антропогизм, т. е. слияние мужского с женским, но, во-первых, непонятно, как это осуществится – это пожелание даже утопичнее, чем акт воскреше-

ния. Во-вторых, что останется от мужчины и женщины после акта воскресения? Ведь последний несёт с собой не только бессмертие души, но воскресение тела; а что останется от тела, если не будет пронизывающих всю личность мужского и женского начал? Может быть, мужчина будет телом мужчины, а женщина – телом женщины, но без сексуальной потребности? Вроде как волк перестанет быть волком, ложась рядом с ягнёнком? – К этим вопросам Бердяев даже не подходит, хотя они прямо-таки напрашиваются на раздумья. Он оставляет воскресение на будущее, часто не вникая в его содержание, как это бывает во всякой утопии. Далее мы видим, что тема первородного веха, сексуальности и свободы завязаны в один узел.

Для верующего человека понятие свободы связано главным образом с ситуацией зла–добра: свободный праведник выбирает добро, но как ни странно, история началась не с выбора добра, а с выбора зла нашими прародителями. Почему это было так? – Потому, что история должна была двигаться, но не ко злу, а именно от зла к добру? К рождению Иисуса?

Но если обсуждать проблему в философско-метафизическом плане, то свобода связана ещё и с творчеством и даже в большей степени, поскольку пути творческих исканий неисповедимы, поскольку нет никаких правил для творческих порывов; раз оно не послушание, то творчеству естественно принадлежит свобода. Человек свободно рождает новое, ещё невиданное, и не будь свободы, оно бы не появилось. Вот эту тему и развивает Н. Бердяев. Автор с самого начала пишет о том, что «свободу нельзя ни из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать». Как и творчество, свобода коренится в глубине человеческого существа, и одно неразрывно связано с другим. Интересно, что свобода коренится не в Божественном бытии, а гораздо глубже, о чём речь пойдёт ниже, хотя и этот ответ чреват вопросами.

Согласно нашему автору, свобода в религиозной жизни есть обязанность, долг. Человек обязан нести бремя свободы и не имеет права сбросить его, Богу нужны только свободные. Именно христианство есть содержание свободы. И ответ на вопрос, почему Бог допустил в мире зло, обусловлен ответом: не допустил его, а дал человеку свободу, чтобы тот **сам** выбрал добро или зло. Отсутствие изначально одного добра утверждает **самостоятельность** человека. Если бы существовало только добро, не из чего было бы выбирать. Свобода, думает Бердяев, ограничивается только любовью, собственно, они – одно и то же. Это провозглашает Иисус.

Только свобода и даёт ответственность; без свободы человек – раб; он ничего не принимает сам и поэтому ни за что не отвечает. Человек, правда, живёт в двух мирах – в мире небесной свободы и в мире природной необходимости; но свобода побеждает необходимость. Философ останавливает внимание на различии формальной и материальной сво-

боды: в формальной человек утверждает – я хочу, чтобы было то, что я хочу; в материальной – я хочу, чтобы было то-то, т. е. утверждает некий предмет. Знание тем и отличается от веры, что оно действует принудительным путём: надо принимать за истину то, что предлагается. Вера предполагает свободный подвиг отречения от принудительной власти видимых вещей.

Вполне в духе канонической религии наш автор утверждает, что лишь внутри тайн бытия осуществляется общение живых и умерших, происходят все тайны церкви. В природе вино и хлеб не превращаются в кровь и плоть. Государство и закон – это Ветхий Завет человечества, церковь и благодать – Новый Завет... Внутри него нет ни закона, ни государства, есть только благодать, любовь и свобода – довольно смело разъясняет он, учитывая, что и сегодня церковь признаёт государство и закон. Так – потому, что Новый Завет не отрицает Ветхий. Гонения на свободу совести никогда не были церковными, утверждает Бердяев, то был грех человеческий. Правда, трудно признать преследования Галилея или Коперника грехом не церковным; автор уж слишком хочет оправдать неблагоприятные дела церкви. Окончательное преодоление церкви, по его словам, есть в то же время окончательное преодолением природы. Но возможно ли это? Человек ведь всё же наполовину природное существо или Бердяев идёт здесь путём Фихте, преодолевая всю природу?

Если же речь идёт о свободе в творчестве, то гений никогда не отвечает требованиям мира, никогда не исполняет законов мира; в гениальности всегда есть какое-то «неудачничество» перед судом мира, почти ненужность для мира. В ней нет ничего специального, она всегда универсальна – мы понимаем Данте и сегодня, а наши потомки поймут и Микеланджело. Гениальность – это особая направленность целостного духа человека, а не специальный дар. Она, по убеждению Н. Бердяева, всегда религиозна, ибо есть прорыв к миру иному, иная онтология человеческого существования, неприспособленность к миру сему... Творчество, раскрывающееся в гениальности, обрекает себя на гибель в мире этом. Таким образом, творчество в основном характеризует будущее, а не настоящее; но нет ли в этом чего-то аналогичного критике прогресса, который Бердяев отвергал, – настоящее и прошлое приносятся в жертву будущему? Тем более автор всё время подчёркивает, что будущая эпоха будет не религиозной эпохой искупления, а религиозной эпохой творчества, т. е. чем-то более высоким. И всё время подчёркивается также, что в будущем индивид преобладает над родом, а не наоборот, как теперь. Ведь именно личность осуществляет творчество, а не некий безадресный род.

Философ говорит далее о печальной судьбе гениев, как бы указывая, что они – не от мира сего. Но вообще-то мы признаём, что творцы создают не только тот мир, но и этот: сегодняшний мир изменяется после изобретения паровозов, самолётов, телефонов, картин, поэм и т. д. Это всё – сегодня, а не в будущем.

Вполне в духе канонической религии Н. Бердяев настаивает на том, что «женщина вне связи с мужским началом была не вполне человеком, в ней слишком сильна тёмная природная стихия, безличная и бессознательная» [5, с. 177]. И всё же не мужчина и не женщина образец и подобие Божье в человеке; дифференциация на мужское и женское есть следствие падения Адама. Но кто творит, если нет пока истинного андрогинного человека? Творит всё же неистинный человек – мужчина и женщина? Искажается ли вследствие распада андрогина содержание творчества? И хотя Бердяев уверяет, что «образ и подобие Божье всё же сохранилось в человеке, и в мужчине и в женщине, человек остался в корне своём существом бисексуальным, андрогиническим» [5, с. 178], непонятно, как это? Подобные утверждения дают основание критикам философа упрекать его в отсутствии здравого смысла.

Такие доказательства идут в контексте религиозных обоснований, хотя идея антропогинизма – специфически бердяевская.

С различных сторон наш автор отстаивает идею антропогинизма. Он пишет о том, что человек погиб бы безвозвратно, если бы андрогинистический образ исчез в нём окончательно; что вся сексуальная жизнь есть мучительное и напряжённое искание утерянного андрогинизма, воссоединения мужского и женского в целостное существо. Он ссылается здесь на Платона, говоря, что тот наиболее чутко уловил андрогинизм, особенно в своём диалоге «Пир».

Но и Адам, как он думает, уже не был только мужчиной, он был и женщиной, и женщиной, и Христос также. Проблема пола, как мы видим, встаёт в единстве с проблемой андрогина и творчества.

Связь творчества со свободой мы ясно видим, но не понимаем, где их корни. В подлинном смысле слова, то и другое есть тайна, заключает Бердяев. «Тайна свободы бездонна и необъяснима...» [8, глава II, 2]. И всё же, несмотря на то, что свобода это тайна, Бердяев не перестаёт обсуждать её. Обсуждает он её и в единстве с проблемой зла.

«Если зло и страдания жизни, смерть и ужас бытия не являются результатом предмирного преступления, богоотступничества, великого греха всего творения, свободного избрания злого пути, если нет коллективной ответственности всего творения за зло мира, нет круговой поруки, то теодицея невозможна, то бытие не имеет никакого смысла и никакого не может иметь оправдания. Возложить на творца ответственность за зло творения есть величайший из соблазнов духа зла, отравляющий источники религиозной жизни» [5, с. 137].

Откуда же зло? И как оно связано со свободой? С Богом?

Одна из задач Бердяева на этом пути объяснения – доказать, что зло не содержится в Боге, что Бог не хочет зла ни одному из своих созданий и что поэтому не он налагает наказания на согрешивших Адама и Еву. Для этого Бердяеву надо найти настоящий источник зла, и если он – не в Боге, то – где-то раньше, раньше появления Бога. Обращение к мисти-

кам – как будто единственная возможность решить эту задачу. Бердяев высоко оценивает Я. Бёме и Шеллинга, предположивших наличие некоей «тёмной бездны», *Ungrund'a*, и М. Экхарта, назвавшего первоначальный источник всего – *Hottnes'ом*; именно отсюда появляется Бог, да и сама свобода заключена в этой неопределённой основе. Она не бытие и не небытие, не добро и не зло, нечто лишённое всяких определений и нечто совсем туманное. Бог возникает отсюда. Но как он может появиться, если он вечен? И Экхарт отвечает: «Будучи однажды спрошен, почему Бог раньше не сотворил мира, он и в этот раз, как и теперь, дал ответ, что Бог не мог раньше сотворить мира, поскольку ничто не может действовать прежде, чем оно есть. Поэтому, как только Бог начал быть, он тотчас же сотворил мир» [22, с. 314]. Тем самым Экхарт подтверждает, что Божественная жизнь имеет историю, имеет начало, появляется именно из бездны. Сам Н. Бердяев пишет: где-то в несоизмеримо большей глубине есть *Ungrund*, **бесосновность, к которой неприменимы никакие человеческие слова, неприменимы не только категории добра и зла, но неприменимы и категории бытия и небытия. Это глубже всего, и это есть первоначальный исток, который составляет, как учит Бёме и вслед за ним Шеллинг, тёмную природу в Боге. Чтó в природе Бога, глубже Его, лежит какая-то изначальная тёмная бездна, и из недр её совершается процесс теогонический, процесс Богорождения; этот процесс есть уже вторичный по сравнению с этой первоначальной бесосновной, ни в чём невыразимой бездной, а абсолютно иррациональной, не соизмеримой ни с какими нашими категориями. Есть какой-то первоначальный исток, ключ бытия, из которого бьёт вечный поток, и в этот вечный источник извечно вносится Божественный свет, в нём совершается акт Богорождения. Это и есть один из «путей к раскрытию и постижению тайны возможности движения в недрах Божественной жизни» [4, с. 43–44]. Но вся сущность мирового процесса заключается в просветлении тёмного начала, затем в рождении Бога в человеке и человека в Боге и, наконец, в рождении Сына Божьего; «в центральной точке христианства, в лике Христа – Сына Божьего соединяются две тайны. Поистине в образе Христа совершилось рождение Бога в человеке и рождении человека в Боге, в этой тайне осуществилась свободная любовь между Богом и человеком...» [4, с. 45]. – Бог возникает... Но это значит, что он не вечен? – Нет, дело в том, что «бездна», не имеющая никаких свойств, может стать чем-угодно, т. е. она **в возможности есть всё**. И её можно понять, как Бога в **возможности**, иными словами, есть возможность Бога, а есть его актуальность. В актуальности он действует, **творит**, создаёт всё; в потенции – он **может** всё это сделать.**

Таким образом удостоверяется и вечность Бога, и его историческое бытие, отделение от него свободы. Не Бог даёт людям свободу – она из «бездны», и там же коренится причина предмирного и предвечного греха. Тогда надо думать, что Бог не давал запрета на древо познания и не

он налагал наказание за непослушание? Свобода возникает – но не в Боге – потому, что Бог пожелал **свободной** любви и себе человека. «Если бы он не возжелал и не ждал свободы, то мирового процесса бы и не было бы. Вместо мирового процесса было бы неподвижное, изначально совершенное царство Божье, как необходимая, предопределённая гармония» [4, с. 46]. Это – свобода «совершенно иррациональная изначально» [4, с. 46]. Свобода есть метафизическое начало истории.

Со свободой решение остаётся не совсем понятным. «Для меня свобода находится вне Бога. В этом смысле я скорее дуалист, чем монист, хотя все эти слова неудачны», – писал Н. Бердяев в письме к Л. Шестову. Как видим, интерпретация Бердяева очень отличается от официальной религиозной версии. «...То, что Бог захотел человека, это значит, что Бог захотел свободной любви его» [4, с. 47]. Бог не уничтожил зло, так как он не хотел уничтожить свободу и свободную любовь к себе. Хотя остаётся не совсем понятным, почему свобода не заключена в Боге, даже если он желает свободной любви к себе человека. Ведь Бог может дать человеку свободу, и пусть тот сам выбирает, любить ему Бога свободно или нет.

Со свободой решение остаётся не совсем понятным.

Отход Бердяева от многих ортодоксальных решений и поворот к мистике дали основание многим критикам упрекать его в отсутствии здравого смысла. Так, Л. Шестов в критическом обзоре работы «*Sub specie aeternitatis*», которую он назвал «похвалой глупости», пишет: «В конце автор объявляет борьбу здравому смыслу, противопоставляя ему Большой Разум. Бердяев – писатель дерзкий по преимуществу, в его дерзости – его дарование, его философский и литературный талант» [21]. Шестов отмечает, что Бердяев часто меняет свои убеждения; как только он оставляет какие-либо идеи, он начинает их критиковать; сначала он отбросил Канта и Маркса, потом метафизику, затем ринулся в глубину религиозных откровений; какой ещё писатель так противоречит законам логики и ударяется в мистику? У него получается, что законы природы и существуют, и не существуют.

Более осторожно высказывается о Бердяеве Н. Лосский, который также отмечает погружённость автора в религиозную тематику: Божеество у Бердяева и сверхрационально, и иррационально, попытки выразить его в понятиях наталкиваются на антиномии. То же относится к свободе – она и рациональна, и иррациональна, отмечает Лосский. Он думает, что главная задача философа – соединить положительную и отрицательную теологию; Бог властвует над миром, но не над свободой. Н. Бердяев утверждает, что Бог не может даже предвидеть действия человека, поскольку они определены свободой, а в конечном счёте свобода – тайна. «Миф о грехопадении говорит о бессилии Создателя отвратить зло, вытекающее из свободы, которую он не создавал» [14, с. 127]. Удивляет Лосского то, что для Бердяева смерть необходима для полноты жизни; этот тезис необъясним и непонятен.

В обзоре уделяется внимание также тому, что мир для Бердяева – это мир феноменов, подменяющий мир ноуменов из-за грехопадения. Этот мир характеризуется отчуждением объектов, поглощением личности обществом. Новизна интерпретации философа видится в том, что в рай принимаются все, в том числе грешники: рай возможен только тогда, когда нет ни одного существа, которому был бы уготован ад.

П.П. Гайденко обращает внимание на то, что у Н. Бердяева человек объединяет три мира – Божественный, природный и дьявольский, а они все чреватые свободой. Надо отметить и то, что, по её мнению, человек с природной стороны, не личность, а индивид и должен стать личностью [11].

Это несомненное достоинство философии Бердяева, которое связывает с ним современных исследователей. Но, конечно, нельзя пройти мимо его мистических увлечений и невнимания к сложным противоречиям, вытекающим из его концепции. Для современных исследователей в его философии – большой и чрезвычайно интересный материал.

Другие критики выделяют совсем иные положительные или отрицательные черты Бердяевской концепции.

Книги Бердяева переведены на 20 языков, существует огромное количество монографий, статей. Л. Шестов писал: «В лице Н. Бердяева русская философская мысль предстала перед судом Европы или, пожалуй, даже всего мира» [20, с. 411].

Нельзя не признать, что разработка принципа творчества выгодно отличает Н. Бердяева от других мыслителей Серебряного века. Действительно, тот мир, в котором человек живёт, это вторая природа, это мир, созданный творческими действиями людей, – здесь Маркс не может быть опровергнут. Н. Бердяев близко подошёл к этой идее, и заслуга его в том, что он раскрыл связь творчества со свободой, с умножением мира и выделил здесь роль личности, что имеет большое значение в наши дни.

Список литературы

1. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. 463 с.
2. Бёме Я. Аврора, или Утренняя заря в восхождении. СПб.: Вита Нова, 2012. 493 с.
3. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: АСТ: Хранитель, 2006. 254 с.
4. Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. 173 с.
5. Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: Г.А. Леман и С.И. Сахаров, 1916. 358 с.
6. Бердяев Н.А. Субъективизм и индивидуализм в общественной истории: Критический этюд о Н.К. Михайловском. М.: Астрель, 2008. 1005 с.

7. Бердяев Н.А. *Философия неравенства*. М.: Институт русской цивилизации, 2012. 615 с.
8. Бердяев Н.А. *Философия свободы*. М.: Путь, 1911. 278 с.
9. Бердяев Н.А. *Эрос и личность: Философия пола и любви*. М.: Прометей, 1989. 156 с.
10. Бонецкая Н. *Апофеоз творчества (Н. Бердяев и Ф. Ницше)* // Вопросы философии. 2009. № 4. С. 85–106.
11. Гайденко П.П. *Мистический революционаризм Бердяева: Вступ. ст.* // Бердяев Н.А. *О назначении человека*. М.: Республика, 1993. С. 5–18.
12. Гуревич П.С. *Н.А. Бердяев в контексте европейской философии* // Вестник славянских культур: науч.-информ. журн. 2015. № 3 (37). С. 13–31.
13. Киселев Г.С. *Как говорить о смысле истории?* // Вопросы философии. 2016. № 5. С. 5–14.
14. Лосский Н.О. *История русской философии*. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
15. Маркс К. *Экономическо-философские рукописи 1844 года*. М.: Академический проект, 2010. 775 с.
16. Самохвалова В.И. *Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека*. М.: Российский ун-т дружбы народов, 2007. 537 с.
17. Фёдоров Н.Ф. *Сочинения*. М.: Мысль, 1982. 709 с.
18. Цвален Р.М. *Тринитарная концепция личности у Николая Бердяева и Сергея Булгакова* // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 151–159.
19. Чёрный Ю.Ю. *Философия пола и любви Н.А. Бердяева*. М.: Наука, 2004. 132 с.
20. Шестов Л. *Николай Бердяев. Гнозис и экзистенциальная философия* // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / Сост. А.А. Ермичева. СПб.: Изд-во РХГИ, 1994. С. 411–436.
21. Шестов Л. *Похвала глупости. По поводу книги Николая Бердяева «Sub specie aeternitatis»* // Н.А. Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / Сост. А.А. Ермичева. СПб.: РХГИ, 1994. С. 169–181.
22. Эххарт М. *Об отрешённости*. М.; СПб.: Университетская книга, 2001. 431 с.

HUMAN LIFE-PROJECT IN EXISTENTIALISM

Tamara DLUGATCH

DSc in Philosophy, Chief Research Fellow of the Department of the History of Western Philosophy RAS Institute of Philosophy, Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: dlugatsch@yandex.ru

THE THIRD GOSPEL OF N. BERDYAEV

Existential thinking of N. Berdyaev is most clearly revealed in his interpretation of freedom and creativity. At the time when nothing was created, freedom to act was boundless. It revealed creative abilities and possibilities of man. These settings determine way of viewing history by the philosopher. Religious purpose coincides for him with the purpose of human existence understood in a completely new way. The introduction to all the problems of his philosophy was the “The Meaning of History”. History for Berdyaev is a movement of humanity which will come to its end; if there is no ending, there is no history. The question about the meaning of history is the question of the origin of evil in the world, of the pre-earthbound fall and of the temptation. The concept of “historical” is included in the consciousness of man, it affected all-encompassing feelings of not the immediate period, but of the entire stretch of history. The author of the article is convinced that the very idea that the life of human generations is the movement, entered, according N. Berdyaev, together with the Jewish religion; in religious views, it was connected with the hope of Messiah. He believed that the main theme is the destiny of man, which is the interaction of the human spirit and nature.

The history takes a number of steps, and on each of them a person has their own goal, their tasks, their desires. Berdyaev denies two former rather common historical concepts, though one of which he had admired before. It was Marx’s philosophy of history; now, Berdyaev argues that economic materialism takes as a basis only the external factors, not considering the life of the spirit. According to the author of the article, the accusation is not quite fair: Marx, as we know now, wrote about the life of spirit and creative impulses

of the individual; however their study was carried out in the works that were not known in those years, namely in “Philosophical-economic manuscripts” of 1844 and 1857 years.

Another point of view that caused the criticism of Berdyaev is a theory of progress, associated with Marxism. It is not only that progress is contradictory, and that alongside the positive features it contains negative ones. From this point of view every previous generation is sacrificed for the next. Earlier one is taken only as a kind of stage that prepares higher level and has no independent meaning. According to Berdyaev, each stage, each era has its own meaning – and in this he was certainly right.

To understand the meaning of history, N. Berdyaev divides it into several periods, based on religious interpretations and linking the movement of human history with the divine. This raises many problems, some are common with canonical theology, and others are typical only for him. Berdyaev not always solved these problems, but their very definition and even the approach to them, testify to the originality of his thoughts.

He introduces dynamics in divine history, to explain the appearance of man and of Christ; because they were not in the beginning of the Divine life; Jesus comes to redeem human sins and spread love in the human world, and the man because he is a perfect Divine creation. Creativity is the deepest mystery of man, Berdyaev defines; he creates, as the Lord God does out of nothing. God created the Earth and everything from **nothing**; man creates **unprecedented** out of **nothing**, by his acts he increases existence, multiplies it.

Repentance and cleansing are just one of the moments of human life; not only they are man’s fate. Berdyaev is convinced that they are only the **negative** side of life; the old Testament Christianity is not the complete and final truth. The second Evangelical Covenant also relates to the atonement of sin through divine love and grace. But is the final goal of life and existence in general exhaust by the mystery of the redemption, can the salvation from sin be considered the final task? – No, the author is convinced that the ultimate goals of existence are in a positive creative task. Human nature, like the Creator nature could not be created by God only to transgress, to atone his sin, and to put all their forces in the work of redemption throughout world history. This understanding, he believes, would diminish human dignity and does not correspond to the idea of the Creator.

In this context N. Berdyaev examines the phenomenon of creativity. He treats it as a path of spiritual liberation from the world, as the liberation of the human spirit from the bondage of need, as a great achievement of mankind. This is the path of spiritual authenticity and concentration. Captivity of the spirit by the world is a product of our sin. But we need to get rid of accusations that man is a sinful creature, a fallen creature, so he cannot join the path of the creative life. Rid by the atonement and repentance, one is rid from sin for a creative way. Because it is a great lie and a terrible mistake, hence grows indifference to the good, the rejection of courageous resistance to evil.

The creative act there is always liberation and overcoming. The horror, the pain, the weakness must be overcome with creativity, which is the outcome, victory. Human nature through the Absolute Man – Christ has become the nature of the New Adam and has united with the Divine. The infinite immanent help the person will find in himself, if he dares to reveal in him by the creative act all the forces of God and the world, the free world in contrast with the world of the ghosts.

Creativity in Berdyaev clearly associated with a person's freedom. In the context of the expressed justification for the creation and redemption there is also the idea, which lead to fundamental questions – the idea of pre-eternity and pre-earth of the fall; the idea is completely non-canonical and controversial.

According to the author, the principle of creativity distinguishes N. Berdyaev from other thinkers of the Silver Age. Indeed, the world in which man lives, is the second nature, is the world created by the creative actions of people – here Marx cannot be refuted. N. Berdyaev came close to this idea, and his contribution is the discovering of the relationship of creativity with freedom, with the augmentation of the world and highlighted the role of the individual, which is of great importance in our days.

Keywords: God, repentance, creativity, antropoginism, redemption, evil, freedom, Holiness, obedience, theodicy

References

1. Batishhev, G. *Vvedenie v dialektiku tvorchestva* [Introduction to the Dialectic of Creativity]. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1997. 463 pp. (In Russian)
2. Berdyaev, N. *Eros i lichnost': Filosofiya pola i lyubvi* [Eros and the Person: Philosophy of Sex and Love]. Moscow: Prometey Publ., 1989. 156 pp. (In Russian)
3. Berdyaev, N. *Filosofiya neravenstva* [Philosophy of inequality]. Moscow: Institute of Russian civilization Publ., 2012. 615 pp. (In Russian)
4. Berdyaev, N. *Filosofiya svobody* [Philosophy of freedom]. Moscow: Put' Publ., 1911. 278 pp. (In Russian)
5. Berdyaev, N. *Mirosozercanie Dostoevskogo* [The Philosophy of Dostoevsky]. Moscow: AST: Khranitel' Publ., 2006. 254 pp. (In Russian)
6. Berdyaev, N. *Smysl istorii* [The Meaning of History]. Moscow: Mysl' Publ., 1990. 173 pp. (In Russian)
7. Berdyaev, N. *Smysl tvorchestva: Opyt opravdaniya cheloveka* [Meaning of Creativity: Experience of Justification of the Man]. Moscow: G.A. Leman & S.I. Saharov Publ., 1916. 358 pp. (In Russian)
8. Berdyaev, N. *Sub'ektivizm i individualizm v obshchestvennoy istorii: Kriticheskiy etyud o N.K. Mikhaylovskom* [Subjectivism and Individualism in Social History: A Critical Sketch of N.K. Mikhailovsky]. Moscow: Astrel' Publ., 2008. 1005 pp. (In Russian)

9. Böhme, J. *Avrora, ili Utrennyaya zarya v voskhozhdenii* [Avrora, the Day-spring or Dawning of the Day in the East or Morning-Redness in the Rising of the Sun]. St. Petersburg: Vita Nova Publ., 2012. 493 pp. (In Russian)
10. Bonetskaya, N. “Apofeozy tvorchestva (N. Berdyaev i F. Nicshe)” [The Apotheosis of Creativity (Berdyaev and Nietzsche)], *Voprosy filosofii*, 2009, No. 4, pp. 85–106. (In Russian)
11. Chernyy, Y. *Filosofiya pola i lyubvi N.A. Berdyaeva* [The Philosophy of Love and Sex of N. Berdyaev]. Moscow: Nauka Publ., 2004. 132 pp. (In Russian)
12. Cvalen, R. “Trinitarnaya koncepciya lichnosti u Nikolaya Berdyaeva i Sergeya Bulgakova” [Trinitarian Concept of the Personality of Nicholas Berdyaev and Sergei Bulgakov], *Istoriya filosofii*, 2016, Vol. 21, No. 1, pp. 151–159. (In Russian)
13. Fedorov, N. *Sochineniya* [Compositions]. Moscow: Mysl’ Publ., 1982. 709 pp. (In Russian)
14. Gaydenko, P. “Misticheskii revolyutsionarizm Berdyaeva: Vstup. st.” [Mystic Revolutionarism of Berdyaev: Foreword], in: N. Berdyaev, *O naznachanii cheloveka* [About a destination of man]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 5–18. (In Russian)
15. Gurevich, P. “Berdyaev v kontekste evropeyskoy filosofii” [N. Berdyaev in the Context of the World European Philosophy], *Vestnik slavyanskikh kul’tur*, 2015, No. 3, pp. 13–31. (In Russian)
16. Jekhart, M. *Obotreshennosti* [On Detachment]. St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2001. 431 pp. (In Russian)
17. Kiselev, G. “Kak govorit’ o smysle istorii?” [How to Speak about the Meaning of History?], *Voprosy filosofii*, 2016, No. 5, pp. 5–14. (In Russian)
18. Losskiy, N. *Istoriya russkoy filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Moscow: Sovetskiy pisatel’ Publ., 1991. 480 pp. (In Russian)
19. Marx, K. *Ekonomicheskoye-filosofskie rukopisi 1844 goda* [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2010. 775 pp. (In Russian)
20. Samokhvalova, V. *Tvorchestvo: bozhestvennyy dar; kosmicheskiy printsip; rodovaya identichnost’ cheloveka* [Creativity: a Divine Gift; Cosmic Principle; Generic of Human Identity]. Moscow: RUDN University Publ., 2007. 537 pp. (In Russian)
21. Shestov, L. “Nikolay Berdyaev. Gnozis i ekzistentsial’naya filosofiya” [Berdyaev. Gnosis and Existential Philosophy], in: *N.A. Berdyaev: pro et contra* [N. Berdyaev: Pro et Contra], Vol. 1, ed. by A. Ermicheva. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1994, pp. 411–436. (In Russian)
22. Shestov, L. “Pokhvala gluposti. Po povodu knigi Nikolaya Berdyaeva «Sub specie aeternitatis»” [Praise of Folly. With Regard to the Book «Sub specie aeternitatis» of Nikolai Berdyaev], in: *N.A. Berdyaev: pro et contra* [N. Berdyaev: pro et contra], Vol. 1, ed. A. Ermichev. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ., 1994, pp. 169–181. (In Russian)

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ



Надежда ВОЛКОВА

кандидат философских наук, научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки. Институт философии Российской академии наук. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная 12, стр. 1; e-mail: go2nadya@gmail.com

ПЛОТИН О БЕСКОНЕЧНОЙ СИЛЕ ЕДИНОГО В КОНТЕКСТЕ ЭМАНАЦИИ¹

Основной целью этой статьи было реконструировать философскую логику Плотина в вопросе об эманации и показать, какую роль в этой проблеме играет понятие бесконечной силы Единого. Описание процесса эманации сущих из Единого является одним из способов Плотина говорить о проблеме трансцендентного начала бытия и мышления. Говоря об эманации, Плотин часто прибегает к использованию метафор. Вопрос о том, почему Плотин использует метафоры, является дискуссионным в исследовательской литературе (Армстронг, Гершен). В статье автор делает предположение, почему использование метафор отвечает самой сути проблемы эманации. Также в статье показано, какие понятия и как использует Плотин, чтобы предложить теоретическое решение проблемы трансцендентного начала, а именно речь идёт о понятиях энергии и совершенной способности. Используя метод историко-философской реконструкции, базирующийся на сравнительном анализе философских текстов Платона, Плотина, Аристотеля, автор приходит к выводу, что Плотин в вопросе об эманации сущих из Единого принимает понятие бесконечной силы Единого как решение проблемы трансцендентного начала.

Ключевые слова: бесконечное, эманация, сущность, мышление, возможность, действительность, энтелехия, Платон, Аристотель, Плотин

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке фонда РГНФ (грант № 15–03–00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность»).

С середины XIII в. в схоластике общим местом стало признание бесконечности Бога. Его совершенство казалось немислимым, если имелись хоть какие-то ограничения, а значит, Богу приписывалась бесконечность как один из атрибутов. Такое представление о божестве прямо противоположно классической античной традиции, полагавшей Бога пределом и целью. Среди историков философии встал вопрос об истоках такого представления, среди возможных влияний были названы тексты Библии, Филон Александрийский и Плотин. Одна из самых первых работ, посвящённых проблеме бесконечного у Плотина, принадлежит Артуру Армстронгу. Основную тему исследования автор вынес в заглавие статьи «Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought» (1955) [10], он стремился на обширном материале показать, как Плотин использует понятие бесконечного и какие из его доктрин оказались значимы для христианской мысли. Как переводчик и издатель Плотина, Армстронг указывает на *все* фрагменты Плотина, относящиеся к проблеме бесконечного, выделяя три основных значения – бесконечное как материя (в чувственном и умопостигаемом мирах), бесконечное как число (бесконечность в мире форм) и бесконечность Единого. Эта работа даёт нам полный перечень упоминаний бесконечного в «Эннеадах». Следующее большое исследование принадлежит Лео Свини. В статье «Infinity in Plotinus» (1957) Свини рассматривает бесконечность у Плотина в двух аспектах, бесконечное как отсутствие сущего и бесконечное как сила, поэтому его статья распадается на две отдельные части [17; 18]. В первой части работы исследуется понятие бесконечности применительно к материи как в умопостигаемом, так и в физическом мире². Вторая часть работы имеет подзаголовок «Infinity and power», речь в ней идёт о силе или способности творить, присущей Единому, Уму и Душе. В настоящей статье я хотела бы рассмотреть именно этот аспект проблемы бесконечного, а именно проблему бесконечной силы Единого. Как отмечает Свини, Плотин вслед за Аристотелем признаёт, что сила может быть познана только в акте действия; таким образом, чтобы понять, что такое сила Единого, мы должны обратиться к акту творения, к эманационному процессу.

Армстронг в статье 1937 г. «Emanation in Plotinus» написал: «Perhaps the most difficult concept in the whole system of Plotinus is that of “emanation”, or the manner in which the lower hypostases, *νοῦς* and *ψυχή*, proceed from the One» [9, p. 61]. С его точки зрения, трудность состоит не в том, чтобы узнать, что Плотин понимает под эманацией, потому что эта доктрина довольно ясно изложена в «Эннеадах»: нижестоящие ипостаси возникают путём спонтанного истечения жизни, или энергии, из Единого, которое остаётся в своём истоке неизменным. Этот процесс

² Этой же теме была посвящена моя статья «Бесконечное как материя (к проблеме бесконечного в метафизике Плотина)» [19].

истечения Плотин чаще всего описывает метафорически. Проблема заключается в том, чтобы увидеть, какая философская проблема за этим стоит, а точнее, почему Плотин скрывает эту проблему за «облаком» метафор. Армстронг полагает, что Плотин занимал неоднозначную позицию в вопросе об эманации, в некоторых текстах он говорит не об эманации, а о повсеместном присутствии Единого. Причём так, что Плотин как бы превращает эманацию в повсеместное присутствие божества, используя, например, метафору света и его источника. Армстронг ссылается на 7 главу трактата VI 4 «О том, что единое и тождественное бытие присутствует повсюду». Этот трактат представляет собой первую часть большого рассуждения Плотина о том, что умопостигаемое находится не где-то в потустороннем мире, а везде. В седьмой главе Плотин вновь ставит вопрос о том, каким образом одно присутствует во всём? Подразумевая под «одним» и Единое, и Ум, и Душу и идею. Тем самым он повторяет вопрос Платона, поставленный в «Пармениде»: каким образом одна идея присутствует во многих вещах? Плотин предлагает задать вопрос иначе, а именно: каким образом множество чувственных вещей, разнесённых в пространстве, могут быть причастны одной и той же идее? Потому что нужно говорить не об одном, разделённом во множестве, а о множестве, собранном в единство. Вот тут-то Плотин и использует метафору света, предлагая представить способ присутствия умопостигаемого в чувственном, как если бы небольшой источник света был помещён в центр прозрачной сферы, тогда сфера была бы пронизана светом, но его источник не претерпевал бы разделения. Эту же ситуацию Плотин описывает с помощью аналогии с рукой: рука держит большой деревянный брус, сила руки действует на всё дерево, но источник силы сосредоточен в руке. Опираясь на этот фрагмент, Армстронг прослеживает влияние средней Стои на философию Плотина. У Посидония мы встречаем похожее на платиновское описание способа присутствия божества в космосе как огня, пронизывающего всё мироздание. Для стоиков такое положение дел не вызывает затруднений, поскольку они материалисты. Но как быть идеалисту Плотину? Армстронг полагает, что Плотин не мог принять материалистическую доктрину Посидония как философский концепт, поскольку она противоречила его идеалистической установке, но, поскольку Плотин хотел представить мир как единое целое, как единый живой организм, он сохранил её в форме метафоры. Таким образом, Плотин использует метафору, когда описывает присутствие высших ипостасей в физическом мире, потому что это заимствование из другой, материалистической системы.

Вопрос о том, каким образом, происходят Ум и Душа из Единого, ставился многими историками философии после Армстронга. Одна из последних работ, посвящённая непосредственно процессу эманации, принадлежит Ллойд Гершену. В статье «Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation?» (1993) он сравнивает метафизические системы Пло-

тина и Фомы Аквинского, показывая, каким образом на их построение влияло различие в базовом постулате, т. е. в отрицании или принятии возможности возникновения сущего из несущего, из ничего [13, р. 560]. Мы не будем останавливаться на деталях сравнения этих систем, а обратим внимание на ту же особенность описания эманации у Плотина, на которую указывает Армстронг, а именно на использование метафор. Гершен начинает статью с тех фрагментов Эннеад (V 1 6. 2–8, V 2 1. 5–10), которые описывают возникновение сущего из Единого иносказательно как процесс истечения. Как и Армстронг, он полагает, что Плотин не мог прийти к полной теоретической ясности в вопросе об эманации, тем не менее использование метафор не заменяет и не затемняет его теоретических рассуждений. В этой статье мы со своей стороны постараемся ответить вопрос: почему Плотин описывает эманацию на языке метафор? Как относятся метафорическое и теоретическое описание эманации? Но прежде нам нужно показать, какую философскую проблему решает Плотин, предлагая теорию эманации, и какие понятия он использует при её решении, а именно речь пойдёт о ключевом понятии для описания эманации – о понятии силы, или способности (*δύναμις*), Единого, причём эта сила имеет неограниченный характер.

Единое является основополагающим принципом в метафизике Плотина; это источник бытия, разума, жизни, находящийся за пределами как телесного, так и умопостигаемого миров. Каким образом Плотин пришёл к такому видению? Постичь природу Единого трудно, потому что она не обладает формой или видом, она предшествует Уму, поэтому душа, стараясь понять Единое, теряет всякую опору (VI 9 3, 1–5).

Τί ἄν οὖν εἴη τὸ ἓν καὶ τίνα φύσιν ἔχον; Ἡ οὐδὲν θαυμαστὸν μὴ ῥᾶδιον εἰπεῖν εἶναι, ὅπου μὴδὲ τὸ ὄν ῥᾶδιον μὴδὲ τὸ εἶδος· ἀλλ' ἔστιν ἡμῖν γνῶσις εἶδεσιν ἐπερειδομένη. Ὅσα δ' ἄν εἰς ἀνείδεον ἢ ψυχῇ ἦν, ἔξασυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη.

– Чем же в таком случае должно быть единое и какой обладать природой?

– Я думаю, ничего удивительного, что сказать об этом непросто, когда столь же непросто сказать и о бытии, и о виде. Но на виды наше знание опирается, а поскольку душа уходит в лишённое вида, она – в своей полной неспособности постичь без того, что её определяет, и без разнообразия, которое бы оставляло в ней, так сказать, отпечатки, – теряет почву под ногами и боится, что перед нею ничего нет [7, с. 277].

Как же душе постичь Единое? Есть только один путь – познать себя. Нужно обнаружить Единое как начало в себе самом, а это значит, во-первых, отказаться в мышлении от всех чувственных образов, т. е.

покинуть сферу представления, и вверить себя чистому уму. Это путь не только познания себя, но и спасения и удаления от зла. А во-вторых, возведя душу к уму, уже в нём отыскать начало ума и с его помощью стать созерцателем Единого (VI 9 3, 14–22).

Ἐλεῖ τοίνυν ἔν ἐστιν ὃ ζητοῦμεν, καὶ τὴν ἀρχὴν τῶν πάντων ἐπισκοποῦμεν, τὰγαθὸν καὶ τὸ πρῶτον, οὔτε πόρρω δεῖ γενέσθαι τῶν περὶ τὰ πρῶτα εἰς τὰ ἔσχατα τῶν πάντων πεσόντα, ἀλλ' ἰέμενον εἰς τὰ πρῶτα ἐπαναγαγεῖν ἑαυτὸν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐσχάτων ὄντων, κακίας τε πάσης ἀπηλλαγμένον εἶναι ἅτε πρὸς τὸ ἀγαθὸν σπεύδοντα γενέσθαι, ἐπὶ τε τὴν ἐν ἑαυτῷ ἀρχὴν ἀναβεβηκέναι καὶ ἐν ἐκ πολλῶν γενέσθαι ἀρχῆς καὶ ἐνὸς θεατὴν ἐσόμενον.

Поскольку едино то, что мы ищем, и мы взираем на начало всего, на благо и на первое, – нам никак нельзя удалиться от того, что связано с первыми, и пасть до самых последних, но в стремлении к первым должно возводить себя от чувственного, т. е. последнего, и сделаться свободным от всякого зла в силу этой устремлённости к благу, и подняться к началу в себе самом, и стать единым из многого в намерении стать созерцателем начала и единого [7, с. 279].

Созерцать Единое не означает познать его, познать Единое нельзя. Созерцать Единое значит быть вместе с Единым. Вот в каком смысле Плотин говорит о теории Единого, не в смысле дискурсивного или интуитивного мышления, а в смысле начала мышления как бытия вместе с Единым.

Καθ' ἑαυτὴν δὲ ἡ ψυχὴ ὅταν ἰδεῖν ἐθέλῃ, μόνον ὁρῶσα τῷ συνεῖναι καὶ ἐν οὔσα τῷ ἐν εἶναι αὐτῷ οὐκ οἶεταί πω ἔχειν ὃ ζητεῖ, ὅτι τοῦ νοουμένου μὴ ἕτερόν ἐστιν.

Когда душа хочет видеть сама собой, тогда, узревая только в силу того, что она – с ним, и будучи единой в силу того, что едина с ним, она не думает вовсе, что обладает искомым, потому что она перестала быть иной мыслимому [7, с. 279].

Нельзя даже утверждать, что Единое существует, потому что подлинным бытием является мир идей, божественный ум. Тогда если Единое таково, то как оно может быть началом и причиной сущего (V 3 (49) 15, 28–30)? Почему сущее – это след Единого (ἵχνος) (V 5 5, 12)? Плотин приводит множество аргументов в пользу того, что именно Единое – Первое, а не ум и бытие, основу его аргументации составляет утверждение о том, что никакое бытие невозможно себе представить лишённым единства, всякое бытие нуждается в единстве, а значит, единое предшествует бытию.

В знаменитой статье «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'» (1928) Эрик Доддс показал, каким образом связаны метафизика Плотина и диалог Платона «Парменид» [12, р. 129–142]. Если

раньше исследователи видели в метафизике Плотина восточные влияния, то Доддс показал точные текстуальные параллели между описанием Единого, Ума и Души в «Эннеадах» и «Парменидом». Согласно платоновскому «Пармениду», если Единое только едино, то о нём нельзя ни мыслить, ни говорить. Но если Единое существует, то единое-сущее разворачивается во всей бесконечной полноте умопостигаемого мира. Тогда что показывает процесс эманации, который метафорически описывается как истечение или свечение? Он показывает переход от первой гипотезы ко второй, от единого самого-по-себе к единому-сущему. Как это возможно, если первая гипотеза исключает вторую? Почему вообще возникает вопрос об отношении Единого и единого-сущего? Плотин полагает, что этот вопрос возникает тогда, когда сущие хотят вернуться к Единому, хотят увидеть в Нём своё начало, свой исток. Тогда с одной стороны, нужно утверждать, что Единое остаётся независимым от всех своих следствий, непознаваемым, несуществующим, внеположенным миру, а с другой, оно оказывается началом сущих, их первой причиной, то с чем связано каждое сущее.

Если проблему эманации можно поместить как бы между первой и второй гипотезой «Парменида», то возникает вопрос, каким образом могут быть рассмотрены обе гипотезы вместе? Одна гипотеза исключает другую, либо Единое только едино, либо оно существует. И всё-таки нужно принять обе посылки. Плотин говорит в самом начале трактата V 2 (11) 1 «О возникновении и порядке того, что вслед за Первым»:

Τὸ ἐν πάντα καὶ οὐδὲ ἐν· ἀρχὴ γὰρ πάντων, οὐ πάντα, ἀλλ' ἐκείνως πάντα· ἐκεῖ γὰρ οἶον ἐνέδραμε· μᾶλλον δὲ οὐπω ἐστίν, ἀλλ' ἔσται.

«Единое» – «всё» «и ничто»: начало всего – не «всё», поэтому «всё» оно неким тамошним образом: «всё» там, так сказать, проступило, и его даже ещё и нет, а будет [7, с. 341].

Почему Единое одновременно оказывается всем и ничем? Если Единое только едино, оно ничто из сущего, о нём нельзя ни говорить, ни мыслить. Если же Единое существует, то оно оборачивается всеми вещами, всеми возможными смыслами. Единое – это условие существования многого, Плотин таким образом понимает Единое как причину сущего. Если же Плотин говорит о Едином самом-по-себе как обо всём, то в ином, как он говорит, *тамошнем* смысле. Для сущих Единое – начало всего, но не всё, всем будет Ум, произошедший от Единого.

Если следствия могут что-то сказать о Едином, то только как о своём начале и причине. Поэтому Плотин утверждает, что всё истинно сущее происходит из Единого, причём так, что следствия не отделены от своей причины, а причина не умалется и не растворяется в своих следствиях (V 2 2, 25–29).

Ἔστιν οὖν οἶον ζωὴ μακρὰ εἰς μῆκος ἐκταθείσα, ἕτερον ἕκαστον τῶν μορίων τῶν ἐφεξῆς, συνεχὲς δὲ πᾶν αὐτῷ, ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο τῇ διαφορᾷ, οὐκ ἀπολλύμενον ἐν τῷ δευτέρῳ τὸ πρότερον.

Поэтому это словно великая жизнь, растянувшаяся в длину: каждый из отрезков отличается от последующего, но благодаря ему всё – сплошно; и одно отличается от другого в смысле превосходства, но при этом первое не гибнет во втором [7, с. 345].

Принцип непрерывности причинно-следственной цепи сущего имеет место не только в умопостигаемом мире. В трактате IV 8 «О нисхождении душ в тела» в 5 главе Плотин говорит, что *всё* происходит из божественного начала, пусть и через множество промежуточных ступеней, так что «сущие даже самого низшего уровня всё же возводятся к Тому», т. е. даже самое низшее и незначительное в своём бытии связано с Единым.

Плотин определяет природу Единого как δύναμις τῶν πάντων (III 8 10, 1), сила всего или способность всего³. Таким образом, Плотин предлагает теоретическое решение проблемы начала⁴, которое позволяет Единому порождать сущее, быть первой причиной сущего, но при этом не меняться в своей природе, оставаться трансцендентным миру.

Τί δὴ ὄν; Δύναμις τῶν πάντων· ἥς μὴ οὐσῆς οὐδ' ἂν τὰ πάντα, οὐδ' ἂν νοῦς ζωὴ ἢ πρώτη καὶ πᾶσα. Τὸ δὲ ὑπὲρ τὴν ζωὴν αἴτιον ζωῆς· οὐ γὰρ ἢ τῆς ζωῆς ἐνέργεια τὰ πάντα οὔσα πρώτη, ἀλλ' ὥσπερ προχυθεῖσα αὐτῇ οἶον ἐκ πηγῆς.

Но что оно тогда? Возможность и мощь всего. Не будь её, не было б и всего, в частности ума как первой и всеобщей жизни. А то – превышающая жизнь причина жизни. Потому что действительность жизни, являющаяся всем, – не первое, но она словно излилась из первого как из источника [6, с. 200].

Это утверждение Плотина широко обсуждалась в исследовательской литературе. Армстронг [9, р. 62] считает, что оно переворачивает всю систему Плотина с ног на голову, потому что Единое оказывается несовершенным без своих следствий. Он понимает эту мысль Плотина как «эволюцию из Единого чувственного мира как эволюцию от потенции к акту, переход к большей полноте сущего». Вслед за Армстрогом Джон Рист [16, р. 121] полагает, что в это учение о Едином у Плотина носит отпечаток стоических представлений о семенных логосах, саморазвивающихся зародышах, которые нуждаются в раскрытии для своей полной реализации. С нашей точки зрения, определение природы Единого как δύναμις τῶν πάντων не означает, что Плотин вносит в природу

³ См. также: V 1 7, 9–10; V 3 15, 33; V 4 1, 36.

⁴ Почему только что речь шла об апории начала и вдруг она стала проблемой? Строго говоря, апория не имеет и не может иметь решения. Поэтому, когда речь идёт о некотором предлагаемом решении, лучше говорить не об апории, а о проблеме. Апория не преодолевается и не снимается. С ней вообще ничего не происходит. Если что-то и меняется, то это наше мышление в её горизонте.

Единого изменчивость или предполагает неполноту природы начала. Наоборот, таким образом Плотин решает проблему начала, т. е. показывает независимость начала от следствий. Сам Плотин в этом же трактате, говоря о природе начала (III 8 10, 5–10), будто бы опровергает своих современных критиков, называя Единое источником, не умаляющимся в своей полноте:

Νόησον γὰρ πηγὴν ἀρχὴν ἄλλην οὐκ ἔχουσαν, δοῦσαν δὲ ποταμοῖς πᾶσαν αὐτήν, οὐκ ἀναλωθεῖσαν τοῖς ποταμοῖς, ἀλλὰ μένουσαν αὐτήν ἡσύχως, τοὺς δὲ ἐξ αὐτῆς προεληλυθότας πρὶν ἄλλον ἄλλῃ ρεῖν ὁμοῦ συνόντας ἔτι, ἤδη δὲ οἷον ἐκάστους εἰδότας οἱ ἀφήσουσιν αὐτῶν τὰ ρεύματα· ἢ ζωὴν φυτοῦ μεγίστου διὰ παντὸς ἐλθοῦσαν ἀρχῆς μενούσης καὶ οὐ σκεδασθείσης περὶ πᾶν αὐτῆς οἷον ἐν ρίζῃ ἰδρυμένης. Αὕτη τοίνυν παρέσχε μὲν τὴν πᾶσαν ζωὴν τῷ φυτῷ τὴν πολλήν, ἔμεινε δὲ αὐτῇ οὐ πολλὴ οὔσα, ἀλλ' ἀρχὴ τῆς πολλῆς.

В самом деле, представь мысленно источник, не имеющий другого начала и целиком отдающий себя рекам, но реками не исчерпанный, а сам по себе пребывающий в полной безмятежности, тогда как реки, вышедшие из него, до того как потечь по своим руслам, пока ещё находятся все вместе, но при этом каждая словно уже знает, куда она направит свои токи. Или вообрази жизнь огромного растения, которая пронизала всё растение, но её начало – пребывает и не рассеялось в этом всём, поскольку оно словно обосновалось в корне. Так вот, это начало обеспечило растению всё множество проявлений его жизни, но само – пребывает, оставаясь вне множественности, но как её начало [6, с. 201].

Почему Плотин использует метафоры для описания эманации, говоря то об источнике рек, то о корне растения, то о светящей лампе? Что означает предложенное им теоретическое решение? Апория начала не имеет решения в смысле снятия противоречия. «Решение» не решает апорию, оно позволяет нам мыслить и быть, тогда как начало бытия и мышления остаётся за рамками бытия и мысли, но без этого запредельного начала ни мысль, ни бытие невозможны, потому что именно оно усматривается умом как источник. Поэтому язык метафор вполне уместен при описании эманации, это иносказание, позволяющее рассказать о том, о чём в строгом смысле слова рассказать невозможно.

Что имеет в виду Плотин, говоря о δύναμις τῶν πάντων? Чтобы ответить на этот вопрос, сначала обратимся к истории понятия δύναμις. Первым природу начала бытия и мышления как δύναμις определил Платон. В диалоге «Софист», пытаясь найти определение софиста, Тетет и Чужеземец из Элеи подошли к вопросу о том, что такое небытие и можно ли его определить. Они пришли к выводу, что небытие нельзя ни помыслить, ни высказать, потому что небытию нельзя ни-

чего приписать. Однако это также означает, что небытие нельзя опровергнуть, нельзя сказать, что небытия нет. И тут же они столкнулись с ещё большей проблемой, с невозможностью говорить и мыслить о самом бытии. Никакое имя, никакая мысль, оставаясь словом или мыслью, не может мыслить бытие или говорить о бытии, потому что тем самым они оказались бы вне бытия, ведь мысль и имя отличны от того, о чём эти мысль и имя. Оказывается, что для того, чтобы быть, мысль и слово не должны отличаться от бытия. Но если мысль и имя совпадают с бытием, ничем не отличаются от бытия, то они перестанут быть мыслью и словом, ведь они не будут говорить о бытии, потому что «кто допускает имя, отличное от вещи, тот говорит, конечно, о двойственном... ведь если он принимает имя вещи за то же, что есть она сама, он будет вынужден либо произнести имя ничего, либо, если он назовёт имя как имя чего-то, то получится только имя имени, а не чего-либо другого» (244 d) [5, с. 311]. Такова апория мысли и бытия в «Софисте» Платона. Оказывается, что мышление и язык невозможны, находятся ли они в бытии или вне бытия. Чтобы мысль и слово были как-то возможны, Платон предлагает определить бытие как δύναμις («Софист» 247 d8 – e4).

Λέγω δὴ τὸ καὶ ὁποιαοῦν [τινα] κекτημένον δύναμιν εἴτ' εἰς τὸ ποιεῖν ἕτερον ὁτιοῦν πεφυκὸς εἴτ' εἰς τὸ παθεῖν καὶ μικρότατον ὑπὸ τοῦ φαυλοτάτου, κἂν εἰ μόνον εἰς ἅλαξ, πᾶν τοῦτο ὄντως εἶναι τίθεμαι γὰρ ὅρον [ὀρίζειν] τὰ ὄντα ὡς ἔστιν οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύναμις.

Я утверждаю теперь, что всё, обладающее по своей природе способностью либо воздействовать на что-то другое, либо испытывать хоть малейшее воздействие, пусть от чего-то весьма незначительного и только один раз, – всё это действительно существует. Я даю такое определение существующего: оно есть не что иное, как способность [5, с. 316].

Это определение позволяет Платону сделать бытие мыслью, а мысль бытием. Познавать означает действовать, а быть познаваемым – испытывать воздействие.

Τί δέ; τὸ γινώσκειν ἢ τὸ γινώσκεσθαι φатε ποίημα ἢ πάθος ἢ ἀμφότερον; ἢ τὸ μὲν πάθημα, τὸ δὲ θάτερον; ἢ παντάλασιν οὐδέτερον οὐδέτερου τούτων μεταλαμβάνειν; ... τὸ γινώσκειν εἴπερ ἔσται ποιεῖν τι, τὸ γινωσκόμενον ἀναγκαῖον αὖ συμβαίνει πάσχειν. τὴν οὐσίαν δὴ κατὰ τὸν λόγον τοῦτον γινωσκομένην ὑπὸ τῆς γνώσεως...

Что же? Считаете ли вы, что познавать или быть познаваемым – это действие или страдание или то и другое вместе? Или одно из них – страдание, а другое – действие? Или вообще ни то ни другое не причастно ни одному из двух [состояний]? ...Если по-

знавать значит как-то действовать, то предмету познания, напротив, необходимо страдать. Таким образом, бытие, согласно этому рассуждению, познаваемое познанием... [5, с. 317].

Таким образом, у Платона ум оказывается активным началом, воздействующим на бытие. Но нужно помнить, что речь в данном случае идёт не о бытии как таковом, не бытии самом по себе, которое осталось вне мысли, отменяющем саму мысль, а о бытии как предмете мысли, о мыслимом бытии. Ум и бытие оказываются двумя сторонами одной силы, поскольку воздействие невозможно без претерпевания, а претерпевание – без воздействия.

Понятие способности (δύναμις) развивает Аристотель, выделив два основных смысла δύναμις – действия и претерпевания. Основные значения этого понятия рассматриваются в «Метафизике» книге Δ глава 12 и книге Θ глава 1, исследователи считают, что книга Θ написана позже Δ и ссылается на неё. Обратимся к книге Δ, 12 главе. Аристотель разбирает различные значения понятия способности, «потому что о способности и о том, что может, говорится в разных значениях» (ὅτι μὲν οὖν λέγεται πολλαχῶς ἡ δύναμις καὶ τὸ δύνασθαι (1046 a 4)) [1, с. 234]. **Первым он разбирает значение способности как действия, потому что таково её основное значение, как он полагает** (διορίσωμεν ... πρῶτον περὶ δυνάμεως ἢ λέγεται μὲν μάλιστα κυρίως (1045 b 35)) [1, с. 234]. Аристотель определяет её как способность изменять или приводить в движение вещь, находясь в другом, чем эта вещь, или поскольку эта вещь сама может быть рассмотрена как нечто иное.

Met. Δ, 1019 a 15 Δύναμις λέγεται ἢ μὲν ἀρχὴ κινήσεως ἢ μεταβολῆς ἢ ἐν ἑτέρῳ ἢ ἢ ἑτέρων...

Способностью называется начало движения или изменения вещи, находящейся в ином или в ней самой, поскольку она иное... [1, с. 162].

Это определение Аристотель разъясняет следующим примером. В качестве такой вот способности можно рассматривать строительное искусство и врачебное искусство. Ясно, что строительное искусство воздействует на материал, находясь в строителе, а не в постройке, источник движения строящегося в строителе. А вот врачебное искусство и то, на что оно воздействует, может находиться в одном и том же человеке, если врач лечит сам себя. Но тогда человек болен не потому, что он врач, а потому, что он больной, а значит, это только случайное совпадение, что искусство врачевания и болезнь, на которую оно воздействует, заключено в одном человеке. Способность приводить в движение и быть источником изменения соответствует понятиям энергии и энтелехии, поэтому в трактате «О душе» такой тип способности рассматривается как первая энтелехия.

Второе значение – это принцип, позволяющий вещи быть объектом изменения со стороны другого или самой себя, поскольку она иное. Причём изменение может быть рассмотрено либо вообще, либо как изменение к лучшему. Это значение способности употребляется в смысле способности претерпевать (πάσχειν).

Met. Δ, 1019 a 19–23 ἡ μὲν οὖν ὅλως ἀρχὴ μεταβολῆς ἢ κινήσεως λέγεται δύναμις ἐν ἐτέρῳ ἢ ἢ ἕτερον, ἢ δ' ὑφ' ἐτέρου ἢ ἢ ἕτερον (καθ' ἣν γὰρ τὸ πάσχον πάσχει τι, ὅτε μὲν ἐὰν ὀτιοῦν, δυνατὸν αὐτὸ φαμεν εἶναι παθεῖν, ὅτε δ' οὐ κατὰ πᾶν πάθος ἀλλ' ἂν ἐπὶ τὸ βέλτιον)...

Следовательно, способностью называется, с одной стороны, вообще начало изменения или движения вещи, находящееся в ином или в ней самой, поскольку она иное, а с другой – то, благодаря чему вещь приводится в движение иным или ею самой, поскольку она иное (потому что в соответствии с этой способностью, благодаря которой претерпевающее нечто претерпевает, мы называем его способным претерпевать, то когда оно претерпевает что бы то ни было, то когда оно испытывает не всякое состояние, а только ведущее к лучшему) [1, с. 163].

Третье значение – способность изменять нечто успешно; четвертое – способность быть изменённым успешно; пятое – состояние, благодаря которому вещь не может быть изменена или с трудом может быть изменена. Далее Аристотель в 12 главе разбирает круг понятий, связанных с понятием способности.

Итак, Аристотель выделяет два главных значения способности – способность изменяться (назовем её δύναμις 1) и способность изменять (назовем её δύναμις 2). Связаны ли между собой эти понятия? Согласно Аристотелю, изменению подвержена всякая физическая сущность, будь она вечная (светила), будь – преходящая (животные, растения, простые тела). Всякое изменение – это переход из одной противоположности в другую. Сами противоположности изменяться не могут, потому что они уничтожают друг друга, значит, есть нечто третье, субстрат, или материя, который лежит в основании противоположностей. Видов изменения всего четыре, они распределяются по категориям следующим образом:

Met. Λ, 1069 b 5–15. εἰ δὲ αἱ μεταβολαὶ τέτταρες, ἢ κατὰ τὸ τί ἢ κατὰ τὸ ποῖον ἢ πόσον ἢ ποῦ, καὶ γένεσις μὲν ἢ ἀπλή καὶ φθορὰ ἢ κατὰ <τὸ> τόδε, αὐξήσις δὲ καὶ φθίσις ἢ κατὰ τὸ ποσόν, ἀλλοίωσις δὲ ἢ κατὰ τὸ πάθος, φορὰ δὲ ἢ κατὰ τόπον, εἰς ἐναντιώσεις ἂν εἶεν τὰς καθ' ἕκαστον αἱ μεταβολαί.

Если же видов изменений четыре – или в отношении «что», или в отношении качества, или количества, или «где»: изменение «вот этого» есть возникновение и уничтожение в безотносительном смысле, изменение количества – рост и убыль, измене-

ние состояния – превращение, изменение места – перемещение, то каждое из этих изменений есть переход в соответствующую противоположность.

Субстрат изменяется потому, что способен принять обе противоположности. Поэтому есть ещё один способ говорить об изменении какой-либо вещи, можно говорить о переходе из сущего в возможности в сущее в действительности.

Met. Л, 1069 b 15–20 ἐπεὶ δὲ διττὸν τὸ ὄν, μεταβάλλει πᾶν ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος εἰς τὸ ἐνεργείᾳ ὄν (οἷον ἐκ λευκοῦ δυνάμει εἰς τὸ ἐνεργείᾳ λευκόν, ὁμοίως δὲ καὶ ἐπ’ αὐξήσεως καὶ φθίσεως), ὥστε οὐ μόνον κατὰ συμβεβηκὸς ἐνδέχεται γίνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος, ἀλλὰ καὶ ἐξ ὄντος γίγνεται πάντα, δυνάμει μέντοι ὄντος, ἐκ μὴ ὄντος δὲ ἐνεργείᾳ.

А так как сущее имеет двоякое значение, то всё изменяется из сущего в возможности в сущее в действительности (например, из белого в возможности в белое в действительности, также обстоит дело с ростом и убылью), так что возникновение из не-сущего возможно не только привходящим образом, но всё возникает из сущего, однако, из сущего в возможности, а не из сущего в действительности [1, с. 301].

Возникновение и уничтожение как любое изменение можно описать как переход из сущего в возможности к сущему в действительности. Когда мы говорим о возникновении и уничтожении, то говорим уже о самой вещи, а не о том, что ей присуще, т. е. мы говорим не привходящим образом (οὐ κατὰ συμβεβηκὸς), а безотносительно (ἢ ἀπλῆ). В последнем определении важно отметить, что субстрат, или материя, уже не существует и не рассматривается отдельно от противоположностей, разные модусы его бытия и есть эти противоположности. Чтобы этот переход из сущего в возможности к сущему в действительности оказался возможен, необходимо, чтобы уже имелось существующее в действительности, которое бы переводило существующее в возможности в состояние существующего в действительности. Например, чтобы огонь загорелся, нужен уже горящий огонь.

Как же Аристотель описывает переход от бытия в возможности к бытию в действительности? Когда речь идёт о возникновении или изменении, субстрат претерпевает изменение под действием другого. В этом случае субстрат утрачивает одну форму и обретает другую. Например, это переход от возможности обладать знаниями к обладанию знаниями. Когда человек получит образование, он перестаёт быть обучающимся и становится знающим, т. е. форма обучающегося заменяется формой образованного. А значит, происходит переход от δύναμις 1 к δύναμις 2, к первой ступени актуализации, которую Аристотель также называет первой энтелехией. Этот процесс оказывается возможным потому, что

есть учитель, который актуально обладает формой знания. Когда же образованный человек применяет свои знания, т. е. переходит из состояния δύναμις 2 к полной актуализации, второй энтелехии, тогда уже происходит не уничтожение противоположностей, а «скорее сохранение сущего в возможности сущим в действительности и подобным» («О душе» II 5, 417 b 10–14) [2, с. 406–407]. Но для этого перехода всё равно необходимо существующее в действительности, в этом примере в качестве сущего в действительности будет выступать умопостигаемый предмет. Таким образом, Аристотель последовательно описывает переход из состояния δύναμις 1 к δύναμις 2, первой энтелехии, а затем переход из δύναμις 2 ко второй энтелехии, или энергии. В итоге для Аристотеля понятие энергии оказывается ведущим, потому что энергия оказывается предшествующей всякой возможности, поэтому Первый двигатель представляет собой нематериальную сущность и чистую энергию, в нём уже не присутствует никакая возможность.

Вернёмся к Плотину. Под способностью (δύναμις) Единого он понимает не способность изменяться под действием другого, а способность воздействовать на другое, которую можно назвать совершенной способностью. Такое определение начала не противоречит словам Плотина о том, что «всё первое и есть сама действительность», потому что способность в данном случае имеет значение действия. Но может ли природа начала быть чистой энергией, как, например, определяет Первый двигатель Аристотель? Плотин полагает, что так определять начало неверно, потому что всякое действие нуждается в том, на что это действие будет оказано. Таким образом Единое было бы зависимо от своих следствий. Чтобы избежать этого противоречия, Плотин выделяет два типа действия (ἐνέργεια). Согласно Плотину, каждая совершенная природа, т. е. Единое, Ум и Душа, обладает двумя типами энергии: одна – внутреннее действие, реализующее саму сущность данной природы, другая – внешнее действие, происходящее уже из сущности, которое является *необходимым следствием* внутренней энергии сущности, будучи иным ей по природе (V 4 2, 27–28).

Ἐνέργεια ἡ μὲν ἐστὶ τῆς οὐσίας, ἡ δ' ἐκ τῆς οὐσίας ἐκάστου· καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτὸ ἐστὶν ἐνέργεια ἑκάστου, ἡ δὲ ἀπ' ἐκείνης, ἣν δεῖ παντὶ ἕλθεσθαι ἐξ ἀνάγκης ἐτέραν οὖσαν αὐτοῦ...

У каждой природы одно есть действие его сущности, другое – действие, исходящее из сущности, действие сущности и есть каждая природа сама по себе, а действие, проистекающее от сущности, должно следовать по необходимости, будучи иным этой природе... [7, с. 255].

Внешняя энергия – это и есть совершенная способность. Плотин приравнивает понятия способности и энергии. О той силе, что находится внутри Единого, мы ничего не можем сказать. Но мы видим Единое

как бесконечную силу, происходящую из его сущности. В процессе эманации высшая онтологическая ступень производит низшую последующую ступень, которая сначала представляет собой бесформенное подлежащее (ύλοκεκμένον), а затем получает оформление. Плотин понимает оформление как процесс возвращения субстрата к своему истоку, т. е. как акт познания и уподобления ему: «всё, возникшее прежде, появилось неоформленным и оформляется путём возвращения к тому, что его породило, как бы воспитываясь» (III 4 1, 8–10)⁵. Ум – первое порождение Единого. Ему, как и Единому, свойственны два вида активности: активность «в себе» и активность «вовне». Внутренняя активность – это оформление себя, уподобление себя Единому. Оформившись, ипостась Ума обращается ко внешней активности, которая также представляет собой уподобление Единому, но теперь уподобление состоит не в оформлении себя, а в распространении блага вовне, т. е. в создании следующего онтологического уровня, нового субстрата – Души.

Почему Единое творит? Плотин отвечает так (V 4 1, 23–26):

Εἰ τέλειόν ἐστι τὸ πρῶτον καὶ πάντων τελεώτατον καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι, καὶ τὰς ἄλλας δυνάμεις καθόσον δύνανται μιμεῖσθαι ἐκεῖνο.

Если первое совершенно, если оно совершенней всего и есть первая сила, оно должно быть и самым сильным из всего сущего, так что все прочие силы, насколько могут, подражают ему [7, с. 253].

Плотин использует аристотелевский аргумент о том, что всякая совершенная вещь порождает, причём так поступают не только те существа, которые обладают сознательным выбором, но и те, что действует по природе, и даже те, что не наделены душою, например стихии. Действия стихий также являют собой уподобление Единому, распространяющему свою силу вплоть до самых последних вещей, как и он, они распространяют свою природу на иное себе (V 4 1, 23–26):

“Ο τι δ’ ἂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἴη, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ’ ἑαυτοῦ μένειν, ἀλλ’ ἕτερον ποιοῦν, οὐ μόνον ὃ τι ἂν προαίρεσιν ἔχη, ἀλλὰ καὶ ὅσα φύει ἄνευ προαιρέσεως, καὶ τὰ ἄψυχα δὲ μεταδιδόντα ἑαυτῶν καθόσον δύναται· οἷον τὸ πῦρ θερμαίνει, καὶ ψυχεῖ ἢ χιῶν, καὶ τὰ φάρμακα δὲ εἰς ἄλλο ἐργάζεται οἷον αὐτά· πάντα τὴν ἀρχὴν κατὰ δύναμιν ἀπομιμούμενα εἰς ἀιδιότητά τε καὶ ἀγαθότητα.

А мы видим: любое другое, ежели достигает совершенства, – рождает, и для него невыносимо оставаться в себе самом, так что оно производит нечто иное, причём я имею в виду не только

⁵ Пер. мой.

то, что сознательно выбирает, но и то, что растёт безо всякого выбора, и даже неодушевлённое, которое также, насколько может, делится своим: например, огонь греет, холодит снег, и земля также воздействуют на другое, чем оно, и всё всякий раз по возможности воспроизводит начало в его вечности и благодати [7, с. 253].

Итак, Единое порождает Ум, пребывая в себе, потому что обладает двумя силами, одна из которых не претерпевает никаких изменений, а вторая распространяется вовне, становясь новой ипостасью. Чтобы описать, как происходит эманация, Плотин в этом же трактате прибегает к ещё одной аналогии с огнём.

οἶον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἢ μὲν τίς ἐστὶ συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἢ δὲ ἀπ' ἐκείνης ἤδη γινομένη ἐνεργοῦντος ἐκείνου τὴν σύμφυτον τῇ οὐσίᾳ ἐν τῷ μένειν πῦρ. Οὕτω δὲ κάκει· καὶ πολὺ πρότερον ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ ἐν τῷ οἰκείῳ ἦθει ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας ἢ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα, ἄτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μὲν οὖν ἀπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν· ἐκεῖνο γὰρ ἐπέκεινα οὐσίας ἦν. Καὶ ἐκεῖνο μὲν δύναμις πάντων, τὸ δὲ ἤδη τὰ πάντα.

Например, огонь: и у него одно действие есть составляющая его сущность теплота, а другое, которое возникает уже от этого, когда он действует по природе свойственным ему действием, неизменно пребывая при этом огнём. То же самое и там, только там – в ещё большей степени: «покамест оно неизменно пребывает в свойственном ему обыкновении», из того совершенства, которое есть в нём, и от свойственного ему действия рождённое действие, получившее собственное бытие, – поскольку оно получило его от великой силы, собственно говоря, от величайшей из всех вообще, – становится чистым бытием и сущностью по той причине, что то – «за пределами сущности». Так что то – возможность всего, а это – уже всё [7, с. 253].

Вот эта сила, исходящая из Единого, представляется Плотину беспредельной. В трактате VI 9 (9) «О благе и о Едином» Плотин говорит о неисчерпаемой силе Единого⁶ (VI 9 6, 10–11).

Ληπτέον δὲ καὶ ἄπειρον αὐτὸν οὐ τῷ ἀδιεξίτητῳ ἢ τοῦ μεγέθους ἢ τοῦ ἀριθμοῦ, ἀλλὰ τῷ ἀπεριλήπτῳ τῆς δυνάμεως.

⁶ Плотин говорит не только о бесконечности силы Единого. Например, в трактате V 5 (32), озаглавленном Порфирием «о том, что умопостигаемое не вне ума», Плотин в шестой главе говорит о бесконечности Единого в смысле отсутствия у него формы, если форма – это предел, то Единое выше формы, а значит, не имеет предела.

Также и его беспредельность нужно понимать не в смысле невозможности дойти до конца его величины или числа⁷, но в смысле неохватности его силы [7, с. 289].

Этот ранний трактат, девятый в хронологическом порядке, представляет собой первое развёрнутое рассуждение Плотина о Едином как первоначале и конечном принципе всего мироздания. Плотин рассуждает о Едином как единственной цели философского восхождения ума. Единое предшествует уму, потому что ум хочет быть единым, но он может быть только единовидным. Ум как-то дерзнул отступить от Единого, тогда как Единое осталось в своей удивительной непостижимости (ἑαῖμα τοῦ ἕν). В силу своей природы, Единое – неисчерпаемый источник бытия. А поскольку Единое творит мир идей, который представляет собой всю полноту сущего и не может быть исчислен, сила Единого оказывается бесконечной. Как показывает Лео Свини [18, р. 718], о бесконечности силы Единого свидетельствует именно бесконечность его порождений, прежде всего Ума. В этой трактовке Плотин придерживается аристотелевского представления о силе действия: чем лучше и совершеннее то, что производит действие, тем выше и лучше способность действующего, например, чем прекраснее дом, построенный строителем, тем выше мастерство строителя. Если Единое порождает весь многообразный мир, как чувственный, так и умопостигаемый, то именно это свидетельствует о бесконечности его силы. Причём она не только бесконечна, но и неделима, как неделимо само Единое. Как говорит Плотин, Единое неделимо не в силу своей малости, скорее наоборот, в силу своего величия и превосходства надо всем. Неделимость его природы означает неделимость его силы, являющейся следствием этой природы. Эту неделимую силу невозможно ничем охватить, ей ничто не противостоит, поэтому она беспредельна. Она простирается вплоть до самых последних и наиболее слабых сущих – до порождений телесной природы и бесформенной материи.

Список литературы

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65–367.
2. Аристотель. О душе // Аристотель. Собр. соч.: в 4-х тт. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 371–448.
3. Волкова Н.П. Бесконечное как материя (к проблеме бесконечного в метафизике Плотина) // Философская мысль. 2015. № 8. С. 1–30. DOI: 10.7256/2409–8728.2015.8.16339. [Электронный ресурс] URL: http://e-notabene.ru/fr/article_16339.html

⁷ Аристотель в «Физике», разбирая проблему бесконечного, поместил его в категорию количества, к которой относится число и величина, поэтому Плотин делает это уточнение, в каком смысле не надо понимать бесконечное применительно к Единому.

4. Платон. Парменид // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 346–412.
5. Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 275–345.
6. Плотин. О природе, созерцании и Едином 30 III 8 / Пер. Ю.А. Шичалина // Философия природы в античности и в средние века. Ч. 3 / Под ред. П.П. Гайденоко, В.В. Петрова. М.: ИФ РАН, 2002. 185–205.
7. Плотин. Трактаты 1–11 / Пер. Ю.А. Шичалина. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 440 с.
8. Aristotle. *Metaphysica* / Ed. by W.D. Ross // *Aristotele's metaphysica*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1924.
9. Armstrong A.H. «Emanation» in Plotinus // *Mind*, New Series. 1937. Vol. 46. No. 181. P. 61–66.
10. Armstrong A.H. Plotinus' Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought // *Downside Review*. 1955. No. 73. P. 47–58.
11. Clarke W.N. Infinity in Plotinus: a Reply // *Gregorianum*. 1959. No. 40. P. 75–98.
12. Dodds E.R. The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One' // *The Classical Quarterly*. 1928. Vol. 22. No. 3/4. P. 129–142.
13. Gerson L.P. Plotinus's Metaphysics: Emanation or Creation? // *The Review of Metaphysics*. 1993. Vol. 46. No. 3. P. 559–574.
14. *Platonis opera* / Ed. by J. Burnet. 4 vols. Oxford: Clarendon Press, 1901–1902.
15. *Plotini Opera* / Ed. P. Henry et H.-R. Schwyzer. Minor. Oxford University Press: 1 – 1964, 2 – 1977, 3 – 1982.
16. Rist J.M. Plotinus: the road to reality. Cambridge, University press, 1967.
17. Sweeney L. Infinity in Plotinus Part 1 // *Gregorianum*. 1957. No. 38. P. 515–535.
18. Sweeney L. Infinity in Plotinus Part 2 // *Gregorianum*. 1957. No. 38. P. 713–732.
19. Sweeney L. Plotinus Revisited: a Reply to Clarke // *Gregorianum*. 1959. No. 40. P. 327–331.

HOMO COGNOSCENS

Nadezhda VOLKOVA

Ph.D in Philosophy, Research Fellow at the Department of Ancient and Mediaeval Philosophy and Science. RAS Institute of Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: go2nadya@gmail.com

PLOTINUS ABOUT AN INFINITE POWER OF THE ONE IN THE CONTEXT OF EMANATION

The main *purposes* of this article were to reconstruct the philosophical logic in the issue of emanation and to show the role of the concept of the infinite power of the One in this context. One way to talk about the problem of the First Principle of thought and being is to describe the process of emanation of beings from the One. When Plotinus described this process, he often used metaphors. The question why Plotinus used the metaphors is controversial among the scholars (Armstrong, Gerson). The author makes the assumption, why the use of metaphors fitted the discussion of the emanation. The article also shows what notions Plotinus used to solve the aporia of transcendental beginning theoretically, i.e. *energeia* and *dynamis*. Using the *method* of historical and philosophical reconstruction based on a comparative analysis of the texts of Plato, Plotinus, Aristotle, the author concludes that Plotinus developed the concept of the infinite power of the One as a solution of emanation's paradoxes. By its very nature, the One is an inexhaustible source of intelligible and physical life, because the One creates the world of ideas. Each idea is the completeness of physical things following it, because it is their aim and end. Ideas cannot be calculated, because there is no such soul, which can calculate them. So power of the One is infinite, unlimited. As Leo Sweeney said in his article "The Infinity in Plotinus. Part Two – infinity and power", the evidence of infinity of power is the infinity of its creations, especially the Mind. In this interpretation Plotinus adheres to the Aristotelian notion of the power as an action: the better and more perfect things the action creates the more perfect this action is. For example, the better house was created by the builder, the higher and the better is his craft as a builder. If the One gives rise to all diversity of the world, the sensual and intelligible, this indicates his power as perfect, unbounded and infinite. Moreover, it is

not only infinite, but indivisible, as the One itself is indivisible. As Plotinus says, the One is indivisible not because of its smallness, but, on the contrary, because of its greatness and superiority. The indivisibility of its nature causes the indivisibility of its power, which is a consequence of this nature. This indivisible power cannot be bounded by anything, nothing is opposed to it, that is why it is infinite. It extends down to the last and the weakest of beings – creatures of corporeal nature and formless matter.

Keywords: unbounded, emanation, dynamis, energeia, entelecheia, being, thought, Plato, Aristotle, Plotinus

References

1. Aristotle “Metafizika” [Metaphysics], in: Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russian)
2. Aristotle “On the soul”, Aristotle, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 371–448. (In Russian)
3. Aristotle. “Metaphysica”, ed. by W.D. Ross, *Aristotele’s metaphysica*. 2 Vols. Oxford: Clarendon Press Publ., 1924.
4. Armstrong, A. “Plotinus’ Doctrine of the Infinite and its Significance for Christian Thought”, *Downside Review*, 1955, No. 73, pp. 47–58.
5. Armstrong, A. «“Emanation” in Plotinus», *Mind, New Series*, 1937, Vol. 46, No. 181, pp. 61–66.
6. Clarke, W.N. “Infinity in Plotinus: a Reply”, *Gregorianum*. 1959, No. 40, pp. 75–98.
7. Dodds, E.R. “The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’”, *The Classical Quarterly*. 1928, Vol. 22, No. 3/4, pp. 129–142.
8. Gerson, L. “Plotinus’s Metaphysics: Emanation or Creation”, *The Review of Metaphysics*, 1993, Vol. 46, No. 3, pp. 559–574.
9. Plato. “Parmenid” [Parmenides], in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1993, pp. 346–412. (In Russian)
10. Plato. “Sofist” [Sophist], in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1993, pp. 275–345. (In Russian)
11. *Platonis opera*, ed. by J. Burnet. 4 Vols. Oxford: Clarendon Press Publ., 1901–1902.
12. *Plotini opera*, ed. P. Henry & H.-R. Schwyzer. Minor: Oxford University Press Publ., 1964.
13. Plotinus “O prirode, sozercanii i Edinom 30 III 8” [Nature, contemplation and the One 30 III 8], trans. Y. Shichalin, *Filosofiya prirody v antichnosti i v srednie veka*. Pt. 3, ed. by P. Gajdenko & V. Petrova. Moscow: IF RAN Publ., 2002, pp. 185–205. (In Russian)
14. Plotinus *Traktaty 1–11* [Treatises 1–11], trans. Y. Shichalin. Moscow: Greko-latinskiy kabinet Y. Shichalina Publ., 2007. 440 pp. (In Russian)
15. Rist, J.M. *Plotinus: the road to reality*. Cambridge: University press Publ., 1967.
16. Sweeney, L. “Infinity in Plotinus Part 2”, *Gregorianum*, 1957, No. 38, pp. 713–732.

17. Sweeney, L. "Infinity in Plotinus Part 1", *Gregorianum*, 1957, No. 38, pp. 515–535.
18. Sweeney, L. "Plotinus Revisited: a Reply to Clarke", *Gregorianum*, 1959, No. 40, pp. 327–331.
19. Volkova, N. "Beskonechnoe kak materiya (k probleme beskonechnogo v metafizike Plotina)" [Infinite as matter (to the problem of the infinite in the metaphysics of Plotinus)], *Filosofskaya mysl'*, 2015, No. 8, pp. 1–30. DOI: 10.7256/2409–8728.2015.8.16339. [http://e-notabene.ru/fr/article_16339.html] (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

II НАУЧНАЯ ВИДЕОКОНФЕРЕНЦИЯ «ЧЕЛОВЕК КАК СУЩЕСТВО ПРИРОДНОЕ, СОЦИАЛЬНОЕ, ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЕ: “БОЛЕВЫЕ ТОЧКИ” ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ».

Москва–Нижний Новгород, 27 сентября 2016 г.

27 сентября 2016 г. прошла II научная видеоконференция, организованная сектором истории антропологических учений Института философии РАН (г. Москва) и кафедрой философии факультета социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород), на которой продолжилось начатое в прошлом году обсуждение острых проблем, стоящих перед современной философской антропологией.

Открыл конференцию профессор **Павел Семёнович Гуревич**, выступивший с докладом «**Конфигурации идеи Сверхчеловека**». Он сосредоточил своё внимание на критическом осмыслении ницшеанской концепции преобразования человека, отметив, что, когда говорят о «сверхчеловеке», то имеют в виду по крайней мере два смысла. В одном случае подразумевается достижение небывалого совершенства человека, реализация огромных возможностей, заложенных в нём. Но укрепляется и иное толкование сюжета о сверхчеловеке. Речь идёт не о превозможении человека, а о появлении такого создания, которое по сути дела уже не является человеком. Это создание произошло от человека в том смысле, что утратило присущую ему идентичность. Здесь уместнее говорить о постчеловеке, о творении новых технологий, которые разрывают связь с «человеческим».

Павел Семёнович показал, что в современном гуманитарном сознании огромную популярность приобрела проблема трансформации человека в сверхчеловека, в киборга, кибернавта, постчеловека. Идея преобразования человека, «переделки» его в более совершенное существо родилась в мистической духовной традиции и постоянно присутствовала в истории философии. Однако наибольшую популярность она получила после того, как Ф. Ницше провозгласил появление сверхчеловека.

Русская философия дважды пережила ренессанс ницшевской идеи сверхчеловека. В Серебряный век её стремились осмыслить Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Д.С. Мережковский, Вяч. Иванов и др. В наши дни можно фиксировать повторный ренессанс идеи сверхчеловека. Многие исследователи оценивают идею Ницше исключительно положительно, пытаются проанализировать её в разных аспектах. Это относится едва ли не ко всем мыслителям постмодернизма, а также к российским философам – Д.А. Беляеву, В.И. Самохваловой и др. Кроме того, концепция сверхчеловека получила масштабную поддержку со стороны современных трансгуманистов. Идея переплавки человека начинает приобретать характер социоинженерного проекта. Именно в данной сфере философско-антропологической рефлексии обнаруживается самый разносторонний и интенсивный интерес со стороны мыслящего человеческого сообщества. Вместе с тем опасность этого проекта становится очевидной. По мнению докладчика, главная угроза связана с крайне слабой философской рефлексией по этому поводу. Упоение достижениями науки рождает твёрдое мнение, что сверхчеловек или постчеловек – это неотвратимая судьба нынешнего человека. Но сегодня даже самые убеждённые сторонники этой идеи с тревогой говорят о возможном катастрофическом завершении такого проекта.

Тему **сентиментализма как традиции философского постижения человека** представила д. филос. н. **Эльвира Маратовна Спирова**. Она сосредоточила внимание на неожиданном повороте от рационалистической рассудочности к особой чувствительности. Культ рассудочности в Европе постепенно укреплялся и стал беспредельным в эпоху Просвещения. Установка на рацио, естественно, привела к дискредитации чувств, в которых будто бы таятся разрушительные опасности. На протяжении ряда веков чувства считались помехой для всепроникающего познания. Однако твёрдое философское убеждение в том, что разум составляет главное достоинство человека, неожиданно натолкнулось на пучину самых разнообразных человеческих страстей, которые никак не совмещались с общепринятой версией человеческой природы. Стремление репрессировать любые состояния души породило мощный всплеск протеста, нашедшего своё выражение в особом художественном направлении – сентиментализме, который доминирующей чертой человеческой природы признаёт чувство, а не разум. К основным идеям сентиментального восприятия бытия можно отнести глубокое погружение в эмоциональный мир человека, трепетное отношение к чувствам в их неизбежной органике, эмоциональную отзывчивость, ведь именно в человеческих страстях раскрывается всё истинно человеческое.

Продолжил обсуждение д. филос. н. **Алексей Николаевич Фатенков**, выступивший с докладом «**Природа и экзистенция в диалектическом соблазне обуздать социальное**». Отталкиваясь от радикального императива Ф. Ницше об устранении из жизни вообще «идиосинкразии

общественности», переводя данное требование в более реалистичный формат, Алексей Николаевич выдвинул и защитил тезис об антропологически целесообразном ограничении избыточной социальности, которая не усваивается экзистенцией человека, излишня для неё и имеет склонность к вырождению в техническое. Речь идёт об угрозах для индивида со стороны «большого общества» и об иллюзорности противодействия им отдельно взятым человеческим существом, находящимся вне малой социальной группы, обособленным от близких ему людей, вне связи хотя бы с одним только по-настоящему дорогим ему человеком. В сопротивлении избыточному социальному и опасностям технизации жизни реальную помощь экзистенции способна оказать природная компонента человеческой сущности. А.Н. Фатенков, изначально понимающий человека существом триединым, природно-социально-экзистенциальным, рассматривал становление этой структурной формулы в контексте истории развития философской мысли. Особая роль отводится тут диалектической традиции с её подвижными триадическими моделями, непредзаданностью их окончательных комбинаций и нередуцированным (к сущему или должному) человеческим желанным.

Автор доклада **«Рессентимент как модус человеческого бытия»** аспирант Института философии РАН **Инна Олеговна Чугунова** исходила из убеждённости, что понимание человеческой природы остаётся глубоко невосполненным без изучения её порочных, «теневых» сторон. В рамках подобного анализа особую ценность приобретает ницшеанская категория рессентимента. Это понятие является масштабным, способным интегрально, гештальтно описывать природу человека, в его онтологической целостности. Концепция рессентимента позволяет различить модусы бытия человека в их привязке к культурно-историческому контексту, ценностному этосу. В данной системе координат особенно острой представляется проблема антропологического декаданса, выраженного в добровольном духовном рабстве массового человека, его отказе от высших свершений и проявления созидательной воли, в его пассивном консерватизме и деструктивных тенденциях. Скрытая природа рессентимента и в то же время его всеохватность диктуют повышенные требования к философско-антропологической рефлексии данного феномена, выработке альтернативной модели человеческого становления. Одним из путеводных ориентиров здесь является ницшеанский образ Сверхчеловека – абстрактный вектор самораскрытия человека. Эта идея сегодня вновь актуальна и требует дальнейшей философской проработки и конкретизации.

Следующим прозвучал доклад д. филос. н. **Владимира Александровича Кутырёва «Прогрессивно(е), глупое, несчастное человечество»**. По его мнению, мыслить – это 1) знать, «как» сделать и 2) предвидеть последствия сделанного. Современные люди ослеплены знанием новых технологий и боятся видеть их опасный характер. В сообще-

нии обсуждались болевые точки прогресса. Развитие компьютерной техники к 2045 г. приведёт к превращению земной цивилизации в один Большой компьютер. Люди станут его элементами. Но это практически никого не беспокоит. Мы готовы потерять свою самость без попыток что-то изменить. Созываются конференции по проблемам сексуального общения людей с роботами. Ни протестов, ни скандала эти так называемые интимные технологии, т. е. техноложество как «новая европейская ценность», не вызывают. Нарастает крик о необходимости скорейшего перехода к «шестому технологическому укладу». Его суть в автоматизации любой деятельности и, значит, превращении людей в паразитов. О такой перспективе никаких мыслей у энтузиастов чего угодно-лишь-бы-нового – нет. В июле 2016 г. над Адронным Коллайдером появились пунцовые облака и вихри. Вместо остановки экспериментов общество удовлетворилось объяснениями, что всё произошло «не из-за инопланетян», а оттого, что учёные соединяли элементарные частицы. Журналисты справедливо назвали это началом «конца света», но как бы шутя. Возможность непредсказуемого результата взаимодействия частиц признают сами физики, однако, считая его маловероятным, игру с Вселенной в русскую рулетку продолжают. В гуманитаристике идёт кампания диффамации человека, распространяется идеология его геноцида – отпора ей, кроме одиноких возражающих голосов (П.С. Гуревич, В.А. Кутырёв), не слышно. И т. д. до точки погружения в Универсум Абсолютного Техноса. С-ума-сшедшая цивилизация обслуживает техногенное развитие, не пытаясь соотнести его с собственной судьбой. Люди ещё мыслят, но уже не в своём уме. Мы в процессе экзтаназии и не будем знать, когда нас не будет. *Нужно (бы) Движение Сопротивления.*

В докладе аспиранта Института философии РАН **Василия Романовича Чоланюка «“Живая метафора” в наследии П. Рикёра»** была проанализирована работа Рикёра «Живая метафора» (1975) (или «Господство метафоры» (в англоязычной версии – 1977)), состоящая из восьми исследований, характеризующих поступательное рассмотрение метафорической проблематики французским философом от слова по направлению к предложению и далее дискурсу. Показано, что для философской антропологии эта книга является значимой тем, что Рикёр не только постулирует собственную теорию метафоры, но и занимается основательным объяснением и критикой её антропологических представлений и в других теориях, будучи энциклопедистом в освещении темы. Докладчик говорил о том, что, согласно П. Рикёру, метафора работает не на уровне отдельных слов, как можно увидеть у Аристотеля или Фонтанье, а на уровне предложения, которое также иногда имеет место и в философском дискурсе. По мнению В.Р. Чоланюка, философия Рикёра является антропологией «живой метафоры» потому, что она – создание новых метафор, которое не только претво-

ряет поэтику философского языка, но которое облагораживает человеческое бытие, давая возможность людям, способным к общению и пониманию, осуществлять социокультурную деятельность в интерпретативной манере.

Ассистент кафедры философии ННГУ им. Н.И. Лобачевского **Валерий Владимирович Беляров** в своём докладе связал **феномен прогресса и символику смерти**. Он показал, что, цепляясь за науку как флагман прогресса, мы не столько меняем одни смыслы на другие, сколько пытаемся предотвратить рождение новых смыслов. Наука остаётся у пафоса прогресса на послылках. Этот пафос в стремлении к лучшему, но действительность прогресса – погоня. Природа назначает животному отсутствие избытка, отсутствие символа смерти. Под видом улучшения людям давно навязывается то же самое, но в форме возможной пилюли от смерти. В том, что человек жив, в том, что мы рождены, сохраняется привкус случайности. Зачатье могло быть искусственно регламентировано, но до поры оставалось нерегулируемым процессом. Сейчас регламент проникает в самую суть порока на кончике нанотехнологий. Привкус случайности, породивший и смысл порока, и смысл непорочного, из зачатия устраняется. Отсюда больше не приходится ждать смыслов. Только до смерти прогресс никак не дотягивается. Символ смерти ещё бьётся за нас в этой тяжбе между стремлением жить только насущным и стремлением жить только смыслом.

Дмитрий Вячеславович Бойко, аспирант Государственного академического университета гуманитарных наук, выступил с докладом «**Трепет как антропологический феномен**». Он показал, что прикосновение к миру трансценденции порождает чувство душевного трепета. Но чтобы войти в этот мир, требуется сознательно искать страх и чувство трепета. Чтобы испытать на себе всю безграничность трансцендентного начала мира, нужно уметь испытывать трепет, как страх определённого рода. Страх может выступать как очарованность. В своих наиболее полных, глубинных, экзистенциальных проявлениях страх неизбежен, от его обнаружений не скрыться, скорее наоборот, человек одновременно бежит от страха и ищет его, требует его присутствия. Но следует отличать влечение к смерти как инстинкт саморазрушения, который мы сегодня наблюдаем в трансгуманизме, от особой способности испытывать трепет перед священным началом мира.

Ассистент кафедры философии ННГУ, к. филос. н. **Артём Маркович Фейгельман** выступил с докладом «**“Культура – это мусор”? Мир человека между тотальной критикой и фетишизмом**», в котором заметил, что в современной публичной сфере слово «культура» принято произносить с придыханием. Однако такой поверхностный разговор о культуре как сверхценности сглаживает противоречия, которые растут внутри неё. Культура является угрозой для самой себя – так же, как создавший её человек, она то и дело сбивается на путь автодеструкции.

«Культура – это мусор», – провозгласил Т. Адорно, для которого Вторая мировая война и Холокост стали доказательством патологии, коренящейся в самом сердце мира, созданного человеком. Однако отказ от культуры грозит скатыванием в варварство. Надежду на исцеление культуры Адорно связывает с аутентичным искусством авангарда, способным критически преодолевать и врачевать социокультурные противоречия. В то же время связь некоторых авангардных практик с тоталитарными режимами (фашистская Италия, большевистская Россия) заставляет критически взглянуть на способность передового искусства смирять насильственные тенденции внутри культуры. Всё это ставит вопрос о негативности, лежащей в основе человеческого существования, которая, с одной стороны, связана со стремлением к истине и развитию, становлению Другим, а с другой – со стремлением к разрушению и (авто)деструкции.

В докладе **«Властолюбие как человеческая страсть»** аспирант ГАУГН **Екатерина Александровна Рахмановская** показала, что жажда власти – одна из сильнейших человеческих страстей, коренящаяся в самых глубинах человеческой души, которая сама становится ареной сражения за власть, территорией, где борются инстинкты и комплексы, противостоят совесть и вожделения, боль и удовольствие, бунтует дух, стремящийся освободиться от предрассудков и навязанной морали. Властолюбие многолико, оно обнаруживает сложную драматургию самых разнообразных чувств, эмоций и состояний, среди которых захваченность и опьянение властью, ощущение могущества и наполненности жизнью, жажда деятельности и поиск смысла, желание преодолеть себя и стремление познать человеческую природу и её пределы. Приводятся примеры из классических произведений художественной литературы, показывающие многомерность внутренних конфликтов тех, кто подчас облечён неограниченной властью и не имеет оснований испытывать страх её потерять.

К. филос. н. **Дмитрий Юрьевич Шаталов-Давыдов** выступил с докладом **«Факт и событие в структуре исторического времени»**. Со ссылкой на Л. Витгенштейна, Д.Ю. Шаталов-Давыдов рассматривает историческое время как состоящее из простейших элементов – фактов, располагающихся в определённой линейной последовательности. Совокупность некоторых фактов даёт событие. А. Уайтхед соотносит понятие события с «пространственно-временным происшествием», М. Хайдеггер – с взаимным сосуществованием и взаимным исчезновением времени и бытия. В интерпретации А. Бадью и Ж. Деррида событие оказывается моментом разрыва в естественном движении истории. Оно образует из разнородных фактов некоторую тотальность, отличную от обыденности. За моментом разрыва мы обнаруживаем след – означающее, отсылающее к другому означающему, которое не имеет собственного значения и не может быть включено ни в факт, ни в событие.

Осмысление структуры исторического времени посредством прослеживания генеалогии «факт – событие – след» и составляет содержание настоящего сообщения.

В докладе «**Игра в философско-антропологическом ракурсе**» **Трифона Александровича Суетина**, аспиранта ГАУГН, особое внимание было уделено тому, что игра сопровождает человека всю жизнь, в каждой культуре, в каждой эпохе. Будучи вовлечённым в наш мир, выброшенным без своей воли, согласия, принуждённым жить в собственной нецелостности и разобщённости, отягощённым временем, полом, эпохой, разрываемым страстями – человек находит упоение в игровом, иррациональном, вымышленном мире. Человек бросается в мир игры неистово, с наслаждением, находя в нём не столько свободу, сколько освобождение от обыденности, давящей рациональности. Автор обращает особое внимание на проблему игры в современном мире. Технические возможности позволяют играть больше, разнообразнее. Вместе с тем игра всё чаще сливается с обыденностью, теряет свою самобытность, выходит за рамки самой себя. С такого ракурса человек наших дней довольствуется красочной формой игры, но теряет её созидательное для себя содержание. С утратой содержания праздность, которая скрашивает человеческую повседневность, ограничивается рамками формы игры.

В докладе аспиранта ГАУГН **Анелии Рафисовны Алтафовой** «**Деструктивность человека в контексте антропологического кризиса**» была рассмотрена тема человеческой разрушительности как в исторической ретроспективе, так и в современном понимании. Акцент был сделан на актуальном подходе, рассматривающем разрушение не как «безусловное зло», от которого необходимо избавить человечество, а как необходимую часть созидания. В философии постмодернизма демаркационной линией между «жизнью» и «смертью» человека становится его самораскрытие, становление, которое возможно посредством преодоления – разрушения – всех навязанных ограничений. Сущность становления коррелируется с понятием **трангрессии** как преодоления линейности, рациональности, морально-нравственных оценок, препятствующих самораскрытию. Такой подход заметно смещает акцент в дефиниции понятия деструктивности: с определения через наличие энергии уничтожения на толкование через отсутствие энергии созидания. Таким образом, сущность феномена человеческой разрушительности интерпретируется через отсутствие экзистенциальной озабоченности своим собственным существованием, уклонение от вопрошающего характера бытия, отступление от своего желания.

Таким образом, в ходе обсуждения докладов выявились новые тенденции философско-антропологического мышления. Несомненной новизной обладают многие идеи участников конференции. В частности, доказательным является утверждение проф. А.Н. Фатенкова об избы-

точности социальности, которая врывается в мир экзистенции и во многом разрушает её. Это в свою очередь приводит к кризису социальности, который анализируют многие современные философии, усматривая в распаде социальности угрозу существования человечества. Назрела потребность в критическом анализе ницшеанской концепции сверхчеловека. Эта идея пользовалась огромной популярностью в дореволюционной России. Однако до сих пор нет критического анализа самой этой идеи, которая поражает алогичностью и деструктивностью. В современном сознании она поддерживает практику социального расслоения, деления человечества на обладателей богатства и власти и обездоленных. Вновь доказательно прозвучала тревога проф. В.А. Кутырёва о наступлении техники на внутреннюю основу жизни, об угрозе уничтожения человека под видом его цивилизационного обслуживания. О многоликом властолюбии, ставшем необоримой страстью человека, говорилось в разных аспектах. Получила раскрытие тема разрушения как грозной опасности. Подвергся критическому разбору так называемый феномен посткультуры, направленный против величайшего достижения человечества. В докладах рассматривались также и житейски конкретные обстоятельства жизни. Отстаивался тезис о том, что игра является универсальным феноменом культуры, который вовсе не противоречит идее серьёзного. Намечены темы, которые требуют дальнейшей разработки и углубления философско-антропологической рефлексии.

ECHOES OF THE EVENTS

THE II RESEARCH VIDEOCONFERENCE «MAN AS A NATURAL, SOCIAL, EXISTENTIAL CREATURE: “PRESSURE POINTS” OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY».

Moscow–Nizhny Novgorod, 27 September 2016

On 27 September 2016 took place the II scientific videoconference organized by the Division of the History of Anthropological Doctrines, RAS Institute of Philosophy (Moscow) and the Department of Philosophy, Faculty of Social Sciences of Lobachevsky State University (Nizhni Novgorod), which continued launched last year discussion of the acute problems faced by modern philosophical anthropology.

During the discussion of the reports the new trends of philosophical and anthropological thinking were revealed. Many ideas of the conference participants have undoubted novelty. In particular, the statement of Professor A. Fatenkov about the redundancy of sociality, which bursts into the world of existence and largely destroys it. This, for its part, leads to a crisis of sociality, which many of modern philosophy analyze, seeing in the disintegration of sociality the threat of the existence of mankind. There is a need for a critical analysis of Nietzschean concept of the Superman. This idea enjoyed great popularity in pre-revolutionary Russia. However, there is still no critical analysis of this idea, which is surprising by its inherent illogicality and destructiveness. In modern consciousness it supports the practice of social stratification, the division of mankind on the holders of wealth and power and the disadvantaged. The alarm sounded in the report of Professor V. Kutyrev at the offensive technique to the essence of life, at the threat of destroying people under the guise of civilization maintenance. The many-faced lust for power which became the compelling passion of a person was mentioned in different aspects. The theme of destruction as a terrible danger was covered. The critical analysis of the so-called phenomenon postculture directed against the greatest achievements of mankind was made. The reports also covered the specific circumstances of life. The thesis that play is a universal cultural phenomenon, which does not contradict the idea seriousness was developed. The themes that require further development and deepening of philosophical-anthropological reflection were planned.