

---

# ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

Т. 8. № 4 / 2015

---

*Главный редактор*

А.В. Смирнов (Москва)

*Зам. главного редактора* Н.Н. Сосна (Москва)

*Ответственный секретарь* Ю.Г. Россиус (Москва)

*Редактор* М.В. Егорочкин (Москва)

*Редакционная коллегия*

Р.Г. Апресян (Москва), В.В. Васильев (Москва), Лоренцо Винчигуэрра (Амьен), С.В. Девяткин (Новгород), А.А. Кара-Мурза (Москва), И.Т. Касавин (Москва), Н.И. Лапин (Москва), В.А. Лекторский (Москва), Ханс Ленк (Карлсруэ), В.И. Маркин (Москва), В.Г. Федотова (Москва), Чжан Байчунь (Пекин)

*Редакционный совет*

А.А. Гусейнов (Москва), Эвандро Агацци (Генуя), В.И. Аршинов (Москва), В.Д. Губин (Москва), И.Р. Мамед-заде (Баку), А.С. Манасян (Ереван), В.В. Миронов (Москва), Н.В. Мотрошилова (Москва), С.А. Никольский (Москва), Том Рокмор (Питтсбург), Ю.В. Синеокая (Москва), В.С. Степин (Москва), М.М. Федорова (Москва), В.В. Целищев (Новосибирск), А.В. Черняев (Москва), Б.Г. Юдин (Москва), А.Ф. Яковлева (Москва)

---

**Учредитель:** Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

**Периодичность:** 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

**Журнал зарегистрирован** Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

**Подписной индекс** Объединенного каталога «Пресса России» – 41951

**Журнал включен** в Перечень рецензируемых научных изданий ВАК; в Российский индекс научного цитирования (РИНЦ)

Полное или частичное воспроизведение материалов, опубликованных в «Философском журнале», допускается только с разрешения редакции. Ответственность за достоверность сведений, приведенных в опубликованных материалах, несут авторы статей

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

**Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

**Тел.:** +7 (495) 697-66-01

**E-mail:** [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)

**Сайт:** [http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

---

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

Vol. 8. No. 4 / 2015

---

***Editor-in-Chief***

Andrey Smirnov (Moscow)

*Deputy Editor-in-Chief* Nina Sosna (Moscow)

*Executive Editor* Julia Rossius (Moscow)

*Editor* Mikhail Egorochkin (Moscow)

***Editorial Board***

Ruben Apressyan (Moscow), Vadim Vasilyev (Moscow), Lorenzo Vinciguerra (Amiens), Sergey Devyatkin (Novgorod), Alexey Kara-Murza (Moscow), Ilya Kasavin (Moscow), Nikolay Lapin (Moscow), Vladislav Lektorsky (Moscow), Hans Lenk (Karlsruhe), Vladimir Markin (Moscow), Valentina Fedotova (Moscow), Zhang Baichun (Beijing)

***Advisory Committee***

Abdusalam Guseinov (Moscow), Evandro Agazzi (Genoa), Vladimir Arshinov (Moscow), Valery Gubin (Moscow), Ilham Mammad-zadeh (Baku), Aleksandr Manasyan (Yerevan), Vladimir Mironov (Moscow), Nelia Motroshilova (Moscow), Sergey Nikolsky (Moscow), Tom Rockmore (Pittsburg), Julia Sineokaya (Moscow), Vyacheslav Stepin (Moscow), Maria Fedorova (Moscow), Vitaly Tselitshev (Novosibirsk), Anatoly Chernyaev (Moscow), Boris Yudin (Moscow), Aleksandra Yakovleva (Moscow)

---

**Publisher:** Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

**Frequency:** 4 times per year

**First issue:** November 2008

**The journal is registered** with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

**Subscription index** in the United Catalogue *The Russian Press* is 41951

**The Journal is indexed** in the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation. **The Journal is indexed** in the Russian Science Citation Index

Full or partial reproduction of the materials published in The Philosophy Journal is allowed only with the permission of the publisher. No responsibility is accepted for the accuracy of information contained in the published articles

All materials published in the Philosophy Journal undergo peer review process

**Editorial address:** 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

**Tel.:** +7 (495) 697-66-01

**E-mail:** [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)

**Website:** [http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

## **АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ**

<i>А.А. Гусейнов.</i> Чем был обусловлен и в чем заключался духовный переворот Льва Николаевича Толстого? .....	5
<i>Ю.Е. Федорова.</i> Маснави Фарид ад-Дина 'Аттара «Язык птиц» ( <i>Мантук ат-Тайр</i> ): философское прочтение поэтического текста .....	15
<i>Р.Г. Апресян.</i> Динамика образа героя в «Илиаде» Гомера .....	31

## **МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО**

<i>Эудженио Мадзарелла.</i> Будущее и эволюция. Человек, который не согласен уходить (перевод <i>А.А. Россиуса</i> ) .....	47
<i>Драган Куюнжич.</i> Геополитика и прост-этика (перевод <i>К.С. Майоровой</i> ) .....	68

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ**

<i>А.А. Столяров.</i> Гай Музоний Руф (штрихи к портрету римского интеллигента эпохи Клавдиев и Флавиев) .....	80
<i>О.А. Коваль, Е.Б. Крюкова.</i> Пути герменевтики Хайдеггера и Гадамера .....	99
<i>Александр Хаардт.</i> Присутствие отсутствующего: к вопросу о Другом в социальной феноменологии Ж.-П. Сартра и С.Л. Франка (перевод <i>А.С. Цыганкова</i> ) .....	109

## **ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ**

<i>А.А. Лазаревич.</i> Философия в постсоветском обществе и ее функции в процессе социальной модернизации .....	124
<i>К.А. Павлов-Пинус.</i> Кросс-культурная жизнь философии и ее национальная самобытность .....	135

## **РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ**

<i>Е.А. Стрижак.</i> От истории искусства к <i>Bildwissenschaft</i> : немецкоязычные исследования визуальной культуры .....	150
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## ANATOMY OF PHILOSOPHY

- Abdusalam Guseinov*. What did bring about Leo Tolstoy's spiritual conversion and what did it consist in? ..... 5
- Yulia Fedorova*. Farid al-Din 'Attar's *masnavi* "Language of the Birds" (*Mantiq al-tayr*): a philosophical reading of a poetic text ..... 15
- Ruben Apressyan*. Dynamic change in the image of the Hero in Homer's *Iliad* ..... 31

## MORALS, POLITICS, SOCIETY

- Eugenio Mazzarella*. Future and evolution. Man who absolutely ought to remain ..... 47
- Dragan Kujundzic*. Geopolitics and prosthetics ..... 68

## HISTORY OF PHILOSOPHY

- Alexander Stoliarov*. Gaius Musonius Rufus. An outline of the portrait of a Roman intellectual in the Claudian and Flavian era ..... 80
- Oxana Koval, Ekaterina Kryukova*. In the footsteps of Heidegger's and Gadamer's hermeneutics ..... 99
- Alexander Haardt*. The presence of the absent-one: towards the problem of the Other in the social phenomenology of Jean-Paul Sartre and Semyon Frank ..... 109

## CONFERENCE PAPERS AND LECTURES

- Anatoly Lazarevich*. Philosophy in post-Soviet society and its functions as related to the process of social modernization ..... 124
- Konstantin Pavlov-Pinus*. The life of philosophy as a cross-cultural phenomenon and its national character ..... 135

## REVIEWS AND BIBLIOGRAPHIC SURVEYS

- Evgeniya Strizhak*. From art history to *Bildwissenschaft*: German-language studies in visual arts theory ..... 150

## АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ

*А.А. Гусейнов*

### ЧЕМ БЫЛ ОБУСЛОВЛЕН И В ЧЕМ ЗАКЛЮЧАЛСЯ ДУХОВНЫЙ ПЕРЕВОРОТ ЛЬВА НИКОЛАЕВИЧА ТОЛСТОГО?

*Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович* – доктор философских наук, академик РАН, директор ИФ РАН. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: guseynovck@mail.ru

Статья посвящена осмыслению нового понимания нравственности, разработанного Л.Н. Толстым в результате мучительных поисков ответа на вопрос о смысле жизни. Толстой представлен как духовный реформатор, принадлежащий одновременно трем измерениям человеческого духа – художественному, интеллектуальному, практически-нравственному. В каждой из трех сфер мыслитель достиг выдающихся успехов, раскрыв их внутреннее единство, возможное лишь на основе практически-нравственного отношения к миру, воплощенного в этике ненасилия. В конце 1870-х гг., на пике мировой славы и всестороннего благополучия, Толстой пережил духовный кризис, кардинально изменивший внешний уклад его жизни и ценностные ориентиры. В концепции непротivления злу насилieм как наиболее адекватном выражении заповеди любви Толстой нашел тот смысл жизни, который примирил его с фактом ее бренности и дал ему силу жить дальше. Мыслитель не только аргументировал этику ненасилия, но и практически культивировал ее в опыте собственной жизни. В этической концепции Толстого автор статьи выделяет три наиболее актуальных сегодня момента: нравственность представляет собой индивидуально ответственный способ бытия человека в мире; нравственным мир делает отказ от насилия; отказ от насилия – не единовременный акт, это широкая, охватывающая всю жизнедеятельность программа, каждый раз конкретизируемая и контролируемая самим человеком.

**Ключевые слова:** этика ненасилия, религия, мораль, вера, практически-нравственное отношение к миру, смысл жизни, духовный кризис, творчество Л.Н. Толстого

---

У Толстого, как он сам пишет, случались странные состояния, когда перед ним остро вставал вопрос, какой смысл делать все то, что он делает, если в итоге все – и личная его жизнь, и жизнь человечества – кончается прахом. Эти состояния он характеризовал как остановки жизни. В какой-то момент такие состояния стали особенно частыми и завладели его существом до умопомрачения. Им овладел ужас, единственным выходом из которого казалось самоубийство. Описание этого состояния мы находим, в частности, в его рассказе «Записки сумасшедшего». Желание самоубийства стало настолько сильным, что Толстой прятал оружие от самого себя.

Дойдя до такой крайней точки, Толстой задумался, а почему окружающие его люди живут, и их не беспокоит вопрос, который для него стал настоящим наваждением. Заключив, что покончить с собой он всегда успеет, он задумался: а что вообще дает людям силу жить? Он стал искать ответ на вопрос о том, в чем заключается смысл жизни. Так началась огромная, растянувшаяся на ряд лет интеллектуальная деятельность с целью выяснить, что говорили об этом великие пророки и мыслители и что думают простые люди, а также напряженная работа по собственному духовному очищению. Чтобы составить представление о масштабе и серьезности начатых Толстым изысканий, достаточно указать на следующие факты. Он в течение года вел жизнь самого дисциплинированного прихожанина православной церкви, самым точным и честным образом выполняя все ее предписания. В итоге он пришел к выводу, что это обман, но ему надо было испытать этот путь, и он честно прошел его. Он обновил свой древнегреческий язык и выучил иврит, чтобы погрузиться в Новый и Ветхий заветы. Он стал изучать философов, прежде всего моралистов: Сократа, Сенеку, Спинозу, Шопенгауэра и др. Словом, поиск ответа на вопрос о смысле жизни стал смыслом его собственной жизни в этот период.

Результатом явилось то, что Толстой выработал свое собственное мировоззрение, изменившее, точнее говоря, полностью перевернувшее его представление о жизни, как и саму жизнь. Толстой стал другим человеком в том, что касается его духовных ориентаций и образа жизни. Великий писатель, который учит жизни других, стал скромным искателем истины собственной жизни. Граф стал простолюдином, который пашет землю и тачает сапоги. Счастливый семьянин и хозяин стал христианином, стыдящимся своего счастья и богатства. Блестящий представитель высшего света стал кающимся грешником. Словом, Толстой, как пишет он сам, оказался подобен человеку, который вышел зачем-то из дома и, потом вспомнив, что что-то забыл, решил вернуться – и все, что было справа, оказалось слева, а все, что слева, – справа.

Такого рода духовные перевороты случаются редко, но случаются. Наиболее известные из них в европейской культуре – превращение фарисея Савла в апостола Павла, развратного язычника Августина в христианского святого. Похожим является также превращение блестящего европейского интеллектуала Альберта Швейцера в доктора из африканского местечка Ламбарене. Во всех таких случаях описано, как происходило духовное перерождение, но нет ответа на вопрос, почему это произошло. Это подобно землетрясениям: мы знаем, что случается, когда они происходят, но не знаем, почему они происходят. И в случае Толстого то же самое. Он подробно рассказал, что с ним происходило, и как все изменилось, когда он решил повернуть назад, если воспользоваться его сравнением, но мы не знаем, почему это произошло. На мой взгляд, единственное правдоподобное объяснение связано с возрастом Толстого. Кризис и ставший выходом из него духовный переворот в жизни Толстого произошли тогда, когда ему было 50 лет. Всюду, где Толстой описывает соответствующий событийный ряд, он указывает на то, что это случилось накануне 50-летия, когда ему было 50 лет, через два года после 50-летия... 50 лет – такой рубеж, когда жизнь достигает пика и начинается обратный отсчет времени. Пора опьянения жизнью кончается, человек оказывается перед лицом смерти. Понятие бренности существования приобретает для него прямой, непосредственный, витальный смысл. По-видимому, Толстого охватила паника перед лицом смерти. Отсюда – описанные им странные остановки жизни, вызванные вопросом: к чему книги, богатство, семья, слава, если все

кончается прахом, могильными червями? Предположение, согласно которому именно страх перед предстоящей неизбежной смертью стал причиной его духовного кризиса, подтверждается тем, что в предшествующей его жизни для этого не было оснований. Кризис произошел тогда, когда по привычным представлениям он менее всего должен был бы произойти. В этот период у Толстого было все, что, как принято считать, делает человека счастливым: крепкое здоровье, богатство, большая дружная семья, всемирная слава писателя, величайший авторитет в обществе... У него было все, что должно было бы сделать его счастливым. Но не делало – все становилось пустым, бессмысленным перед сознанием того, что все рано или поздно должно неизбежно кончиться, исчезнуть, превратиться в прах. Вот с этим Толстой не мог смириться.

\* \* \*

Итак, Толстой задумался над вопросом о смысле жизни<sup>1</sup>. Он задумался над ним, чтобы найти смысл своей собственной жизни. Это очень важно. Исходная позиция его интеллектуальных поисков не исчерпывалась простой честностью, обязывающей ставить себя на кон и опытом собственной жизни проверять истинность предлагаемых выводов. Она была иной, когда сама его жизнь была поставлена в зависимость от того, будут ли его выводы истинными или нет. Ситуация Толстого – не ситуация врача, который на себе испытывает найденное им лекарство. Это – ситуация безнадежно больного, которому не могли помочь никакие врачи и который решил поэтому сам стать врачом, чтобы найти спасительное лекарство.

Прежде всего Толстой подверг анализу сам вопрос о смысле жизни. Он пришел к выводу, согласно которому вопрос уже содержит констатацию того, что в самой нашей конечной жизни смысла нет, ибо в противном случае у нас, живущих такой жизнью, в особенности тогда, когда она развернута во всей возможной полноте, как это имело место у него самого, такого бы вопроса не возникло. И если, тем не менее, данный вопрос возникает, его надо понимать как вопрос о таком смысле нашей жизни, который не кончается вместе с самой жизнью. Поэтому, когда Будда, Соломон, Шопенгауэр говорят о суетности, бессмысленности жизни, они не отвечают на вопрос о том, в чем заключается смысл жизни, они лишь повторяют его. Они сравнивают конечное с конечным и бесконечное с бесконечным, оказываясь тем самым во власти пустой тавтологии. А вопрос о смысле жизни требует сравнивать конечное с бесконечным.

<sup>1</sup> Проблематика смысла жизни рассматривается Толстым в контексте соотношения религии и нравственности – центрального вопроса мировоззрения Л.Н. Толстого. Этот вопрос рассматривается во всех его основных философских сочинениях: «Исповедь», «В чем моя вера», «Исследование догматического богословия», «Что такое религия и в чем сущность ее?», в систематической, хотя и краткой, форме изложен в трактате 1893 года «Религия и нравственность» (уместно заметить, что этот трактат написан как ответ на вопросы профессора Берлинского университета Георга Грижинского: 1) что Толстой понимает под словом «религия» и 2) считает ли он возможным существование независимой от религии нравственности и как он ее понимает? – их Толстой охарактеризовал как «в высшей степени великие и прекрасно поставленные вопросы»). Опубликован был трактат в переводе на немецкий язык в немецком журнале «За этическую культуру» в 1894 году). Важно подчеркнуть, что интерес Толстого к вопросу о соотношении религии и нравственности не был сугубо теоретическим или даже по преимуществу теоретическим. Он был вызван личной жизненной ситуацией, имел для него непосредственный экзистенциальный смысл.

Утверждение о бессмысленности жизни не выдерживает критики ни с логической, ни с этической точек зрения. Тезис, что жизнь бессмысленна, является выводом, к которому приходит человеческий разум. Но разум сам есть факт жизни, одно из ее проявлений, к тому же высших. Поэтому, говоря о бессмысленности жизни, разум говорит о своей собственной бессмысленности. Но разуму, который отрицает сам себя, можно доверять не больше, чем тому критянину, который говорит, что все критяне лгут. Это был логический аспект философского пессимизма. Теперь рассмотрим этический аспект. Утверждать, что жизнь бессмысленна, значит утверждать, что она есть зло и не стоит того, чтобы ее продолжать. Если бы все эти Соломоны и Шопенгауэры всерьез так думали и если бы они воспринимали свои утверждения в их нравственно обязывающем содержании, то они сами покончили бы со своей жизнью раньше, чем начали рассуждать о ее бессмысленности.

Итак, чтобы адекватно ответить на вопрос о смысле нашей конечной жизни, нам надо выйти за ее конечные границы. Сила, которая выводит нас за эти границы, есть разум. Познание из разума приводит нас к постижению бесконечности мира. Пчела, собирающая мед с цветков, не задумывается над тем, зачем она это делает и какие это будет иметь отдаленные последствия. Другое дело человек, заботящийся о пропитании детей: он задумывается, что будет с ребенком, о котором он заботится, не обделяет ли он своими действиями других детей, не наносит ли ущерба природной среде и т. п. и т. п. И чем более важны дела, которыми занят человек, тем более сложны и отдалены последствия, которые необходимо принимать в расчет. Более того, последствия эти уходят в необозримую ширь и даль, охватить их все в рамках разумного поведения невозможно. Поэтому, наряду с поддающимися познанию и разумному учету причинами и последствиями действий, человек вырабатывает интегрированное отношение к миру в целом – к миру в его бесконечной основе. Разум человеческий приходит к познанию того, что мир бесконечен и что в своей бесконечности он находится за пределами того, до чего наш разум может дойти.

Кроме невозможности проследить все причинно-следственные цепочки наших действий, к идее бесконечности мира приводят, согласно Толстому, еще две важные особенности нашего существования. Во-первых, свойственное человеку сознание своей конечности на фоне сохраняющейся и бесконечно длящейся жизни. Во-вторых, сознание своей греховности, выражающейся в чувстве недовольства собой, сознание неисполнения того, что мог бы и должен был бы исполнить.

Человек неизбежно, не в силу тех или иных случайных, зависимых от индивидуального положения способностей и достижений, а в силу фундаментальных, свойственных всем людям, характеристик своего бытия, формирует свое отношение к миру в целом, к миру в его бесконечности. Это и есть религия. По Толстому, «сущность всякой религии состоит только в ответе на вопрос: зачем я живу и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру»<sup>2</sup>. Отношение к миру в его непостижимой бесконечности может быть только религиозным. Его не могут задать (установить, сформулировать) ни философия, ни наука. Они, как считает Толстой, не могут этого сделать, по крайней мере, в силу двух оснований. Во-первых, потому, что такое отношение должно уже существовать прежде философии и науки, до их понятий и познавательных методов. Прежде чем познавать что-либо, надо уже знать, для чего это делать. Посредством движения нельзя определить направление

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 39. М., 1956. С. 7.



движения, ибо во всяком акте движения уже задано его направление. Точно так же посредством мысли мы не можем определить, для чего она, ибо всякая мысль уже содержит в себе свою целевую заданность. Во-вторых, это отношение определяется не только разумом, но и чувством, всей совокупностью духовных сил человека.

Итак, «Истинная религия есть такое согласное с разумом и знаниями человека установленное им отношение к окружающей его бесконечной жизни, которое связывает его жизнь с этой бесконечностью и руководит его поступками»<sup>3</sup>. А начало его – это Бог. Религия представляет собой определенное реальное отношение, в котором находится человек и в котором он не может не находиться. Человека разумного без религии нет, как и нет человека без сердца. Он может не знать, что у него есть сердце. Но он не может жить без сердца. Так и с религией. Религия тех, кто отрицает религию, есть само это отрицание, их атеизм. Что касается господствующих представлений о религии, то их, по Толстому, можно свести к трем типам, каждый из которых в свою очередь имеет разные вариации: церковному, в рамках которого религия понимается как откровение; атеистическому, рассматривающему религию как заблуждение, обман, от которых необходимо освободиться; просвещенно-прагматическому, рассматривающему религию как обман, но полезный для того, чтобы дисциплинировать людей. Все такого рода суждения – это не определения религии, а то, что кажется религией, и то, что считают для себя полезным понимать под религией те, кто высказывает такие суждения.

Понятие Бога представляет собой краткое обозначение религии. Бог есть начало и основа бесконечного мира в его бесконечности. Бог представляет собой тот предел, до которого доходит наш разум. Он в этом смысле является синонимом того, что мы не знаем и не можем знать. Для понимания религиозных взглядов Толстого это очень важный момент: мы знаем, что Бог существует, к такому выводу мы приходим на пределе нашего знания. Подобно тому, как операция сложения приводит нас к идее бесконечного ряда чисел, точно так же поиск ответа на вопрос: «Откуда я?» – подводит к идее Бога. Но мы не можем утверждать о Боге ничего определенного. Мы знаем, что он существует, но мы не знаем, как и в каком виде он существует. И не можем знать, так как само понятие Бога есть обозначение границы нашего знания. Разум подводит нас к понятию Бога, и он же запрещает нам делать какие бы то ни было содержательные утверждения о нем. Вот важное утверждение Толстого об этом предмете: «Я хочу, чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они правильны и вне их я ничего понять не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума»<sup>4</sup>.

Религиозность человека, его отношение к Богу воплощается в веру. Понятие веры у Толстого точно так же, как и его понятие религии и Бога, имеет мало общего с расхожим, повседневным о ней представлением, которое восходит к апостолу Павлу. Согласно апостолу Павлу, вера есть «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 2:1). Толстой решительно отвергает такое понимание веры, так как оно выводит веру в первой части – «осуществление ожидаемого» – за рамки индивидуально-ответственного поведения, а во второй части – «уверенность в невидимом» – за рамки рационального постижения мира. Такой взгляд на веру отождествляет ее с чудом и представляет собой род шарлатанства в интересах служителей церкви. Вера в ее действительном содержании представляет собой нечто иное. Это осо-

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 35. М., 1950. С. 163.

<sup>4</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 57.

бого рода знание, правда, неразумное, но, тем не менее, знание, именно знание, дающее возможность жить. Она лежит в основе всякого другого знания: «...вера есть знание смысла человеческой жизни, вследствие которого человек не уничтожает себя, а живет»<sup>5</sup>. Без веры, говорит Толстой, человек жить не может. Если он живет, то во что-нибудь да верит. Вера есть сила жизни, сознание жизни.

\* \* \*

Религия переходит в нравственность, ведет к нравственности, воплощается в нравственности. Нравственность, считает Толстой, есть обозначение деятельности, которая сама собой вытекает из того или другого отношения человека к миру. То или иное отношение к миру есть то или иное понимание смысла жизни. Всего логически возможны и реально существуют три взгляда на смысл жизни. А именно, человек живет: а) для себя; б) для окружающих, общества; в) для Бога. Эта схема кажется предельно упрощенной. На самом деле она в обобщенном виде выражает все основные типы отношения человека к миру. Здесь нетрудно заметить аналогию с тремя, выделенными еще в античности, образами жизни, которые также исчерпывающе описывают их возможные типы: гедонистический, граждански-деятельный, созерцательный. Толстой еще более упрощает предложенную схему, считая, что первые два понимания образа жизни – ради себя и ради других людей – совпадают между собой. В результате остаются только две альтернативные возможности: жить ради себя или ради Бога. Когда Толстой говорит о жизни ради себя, он имеет в виду жизнь ради целей, которые определяются конечностью нашего индивидуального и группового существования. Жизнь же ради Бога означает жизнь ради мира, ради самой жизни в ее бесконечной основе.

Жизнь ради себя и других людей обесмысливается фактом нашей бренности. Это – ложный путь. Это – путь борьбы, преступлений, насилия ради блага моего, моей семьи, моего народа, класса и т. п. Мы фактически признаем этот путь ложным, когда задаемся вопросом о смысле жизни. В самом деле, задумываясь над вопросом о смысле жизни, мы задумываемся именно над тем, а правильно ли мы живем, отдаваясь погоне за жизненными благами ради себя и своих близких. Истинное понимание смысла жизни, которое вытекает из самой постановки этого вопроса и которое соответствует нашей разумно-деятельной человеческой сущности, – это жизнь ради Бога. Толстой формулирует такой взгляд самым ясным образом: «...смысл жизни в исполнении воли пославшего тебя, и потому всеми силами стремись познать эту волю и исполнить ее» в «отречении от своей личности и совокупности личностей для служения Богу»<sup>6</sup>.

Нравственная задача – отрешиться от себя, от того, к чему толкают личные и общественные интересы, и жить так, как велит Бог. Но тут как раз и начинаются трудности. Ведь мы, люди, не знаем, что велит Бог. Бог, как было сказано, является обозначением именно того, что мы не знаем и в принципе не можем знать. Все религиозно-церковные суждения о Боге, связанные с так называемым откровением, Толстой решительно отвергает. Переданные когда-то Богом скрижали, чудесные воскресения, плачущие иконы, утвержде-

<sup>5</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. М., 1957. С. 35.

<sup>6</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 39. С. 19.

ния о троичности бога и прочие религиозные предрассудки – это не для Толстого. Толстой – человек века науки, хотя самой науке он отводил лишь служебную роль. Он признает лишь такие суждения, в том числе о Боге, которые обладают логической убедительностью и опираются на проверяемые факты. В познавательном плане наше отношение к Богу является сугубо негативным. Мы можем судить о нем через обозначение того, чем он не является. Бог для нас тождественен с недоступным нашему разумению бесконечным началом мира. И так как мы ничего определенного о Боге не знаем, но знаем, что он есть, то наше отношение к нему может быть сугубо веровательным. Это значит, что мы можем, мы должны строить нашу жизнь с учетом абсолютной зависимости от Бога, с учетом того, что не мы, а он является хозяином мира, и что именно он послал нас в этот мир.

\* \* \*

Правильное, нравственно адекватное отношение человека к Богу аналогично отношению сына к отцу. Человек должен следовать воле Бога так же, как сын следует воле отца; отец лучше самого сына знает, в чем заключается благо сына. Моделью такого отношения является этика любви Иисуса Христа. Толстой принимает учение Христа и считает себя христианином. В данном случае, как и в случае с понятиями религии, веры, Бога, нельзя обманываться словом. Толстой – последователь Христа. Но при этом необходимо сделать, по крайней мере, два существенных уточнения. Во-первых, Иисус более полно, последовательно выразил идею любви, которая свойственна всем религиям – и буддизму, и конфуцианству, и даосизму, и брахманизму, и иудаизму, и исламу. Во-вторых, Иисус Христос – не Бог, не сын Бога, а человек, хотя и выдающийся; он является духовным реформатором, учителем жизни. У Толстого есть на первый взгляд парадоксальное, а по сути – логически выверенное и совершенно точное утверждение о том, что для того, кто верит в Бога, Иисус Христос не может считаться Богом. Отношение Иисуса к Богу, аналогичное отношению сына к отцу, самым точным образом выражено в словах, с которыми он обратился к нему в ночь перед казнью, преодолев охватившие его минутные страх и сомнения: «Не как я хочу, а как ты хочешь» (Мф. 26:39).

«Не как я хочу, а как ты хочешь» – это и есть формула любви. Любовь во всех своих проявлениях – как любовь родителей к детям, мужчины к женщине, гражданина к отчизне и т. д. – означает самопожертвование, самоотречение, готовность любящего поставить себя на службу тому, кого он любит. Она тоже укладывается в эту формулу. Отдать себя другому, себя, смысл своего существования находить в том, чтобы жить для другого – в этом заключается сущность любви как нравственного отношения.

Не как я хочу, а как ты хочешь. Но, как уже отмечалось, мы не знаем, не можем знать, чего от нас хочет Бог. Поэтому по отношению к Богу мы не можем действовать в соответствии с требованием «как ты хочешь». Любовь к Богу может быть ограничением деятельности человека, но не ее позитивным содержанием. У нас остается только одна возможность быть верным Богу, служить ему – руководствоваться первой половиной формулы: «не как я хочу». Не как я хочу – это и есть единственный путь, который связывает смертного человека с бессмертным Богом и придает смысл всему, что он делает.

«Не как я хочу» означает отказ от «как я хочу», от своеволия индивида, от той философии и практики отношений, в ходе которых индивид навязывает себя, свою волю окружающим, миру. В самом прямом и точном смысле это есть отказ от насилия, или, если говорить толстовским языком, заимствованным им из Евангелий, есть позиция непротivления злу силой, насилием. Согласно абсолютно точному и по-толстовски совершенно бесхитроственному определению, совершать насилие означает «делать то, чего не хочет тот, над которым совершается насилие»<sup>7</sup>. Насилие можно кратко выразить в формуле: «Не как ты хочешь, а как я хочу». Легко видеть, что формула насилия является прямой противоположностью формулы любви. Она представляет собой точное выражение эгоцентрированной модели человеческого поведения. Отказ от насилия и есть любовь в той прямой, единственно застрахованной от лжи и демагогии форме, которая доступна человеку.

Итак, религиозно-нравственное учение Толстого обрело конкретность в этике непротivления злу силой – этике ненасилия. Толстой решил искомую задачу – он, подобно своему герою из повести «Смерть Ивана Ильича», нашел тот смысл жизни, который примирил его с фактом ее бренности и дал ему лично силу жить дальше. В мировоззрении Толстого наступила полная ясность, а жизнь его полностью перевернулась.

В этой новой жизни, которая началась для него в 50-летнем возрасте, он все свои могучие интеллектуальные и душевные силы направил на то, чтобы продумывать, аргументировать этику ненасилия и чтобы практически культивировать ее в опыте собственной жизни. И то, и другое – неоценимое и, следует честно признать, до настоящего времени неоцененное в своей глубине духовное богатство. Можно утверждать: Толстой еще не понят, не открыт. Я имею в виду следующее. Его рассматривают как художественную величину, писателя, отводя в этой категории одно из самых высоких мест. Его рассматривают также как мыслителя, философа, считая, правда (на мой взгляд, ошибочно), в этой категории не перворазрядной, но, тем не менее, заметной фигурой. Конечно, у Толстого есть свое место и в ряду писателей, и в ряду мыслителей. Но он не уместается ни в тот, ни в другой ряд. На самом деле более важная, в том числе более важная, чем его писательство, характеристика Толстого состоит в том, что он является духовным реформатором, человеком, который открывает новые горизонты свободной жизни. Он принадлежит тому ряду, в котором находятся имена Конфуция, Иисуса Христа, Мухаммеда, Франциска Ассизского, Лютера, Маркса, Ганди, Швейцера... Его заслуга и его необычность состоят, возможно, в том, что, принадлежа всем этим трем рядам человеческого духа – художественному, интеллектуальному, практически-нравственному, достигнув в каждом из них выдающихся успехов, он раскрыл их внутреннее единство, которое возможно только на основе изначального и безусловного приоритета адекватного практически-нравственного отношения к миру, воплощенного в этике ненасилия.

Заключая, мне бы хотелось сказать следующее. Толстой не просто развернул свою этическую программу, основанную на Нагорной проповеди, он вместе с тем дал новое понимание нравственности, ее роли в жизни человека и общества. У Уайтхеда есть такое, ставшее знаменитым, выражение: «Если бы общество в его нынешнем состоянии буквально последовало моральным заветам Евангелий, это привело к его немедленной гибели»<sup>8</sup>. Толстой тоже видел этот конфликт между Нагорной проповедью и цивилизацией, но он

<sup>7</sup> Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 28. М., 1957. С. 190–191.

<sup>8</sup> Уайтхед А.Н. Избр. работы по философии. М., 1990. С. 405.

считал, что цивилизация стоит того, чтобы погибнуть, если она не основана на Нагорной проповеди<sup>9</sup>. Думать, что социальный прогресс может нести с собой улучшение нравственности, говорил он, это все равно, что думать, будто постройка печи может обогреть комнату. Тепло идет от солнца, и, чтобы обогреть комнату, печь надо растопить дровами, которые заключают в себе частицу солнца. И точно так же социальные формы могут благотворно воздействовать на общество, если уже содержат в себе нравственность. Нравственность не привносится в человека извне, она заключена внутри него. «Царствие божие внутри вас» – так называется один из основных теоретических трудов Толстого. В толстовском понимании нравственности я бы выделил три момента, которые в контексте современных этических споров кажутся наиболее актуальными.

Первое. Нравственность представляет собой индивидуально ответственный способ бытия человека в мире. Она выражает безусловность и категоричность его разумной воли. У человека, как выражается Толстой, нет более важной задачи, чем думать и заботиться о своей бессмертной душе.

Второе. В силу своей изначальной сосредоточенности на себе, погруженности в свою бессмертную душу, связывающую его с Богом, человек максимально развернут в мир. Именно потому, что он думает в первую очередь о своей бессмертной душе, он думает также о всех других и выстраивает свои отношения с миром по вектору любви, как непротивление злу силой. То, что привносит нравственность в мир и делает мир нравственным – это отказ от насилия.

Третье. Отказ от насилия – не единовременный акт, не просто отказ от убийства, физического принуждения, силы, участия в войне и т. д., хотя, разумеется, это первые и самые очевидные шаги в данном направлении. Это – широкая, охватывающая всю жизнедеятельность программа, каждый раз конкретизируемая и контролируемая самим человеком. Она только начинается с отказа от насилия, прежде всего физического принуждения в отношениях между людьми, и обозначает их общий вектор как вектор любви и братских отношений. Как свидетельствует пример самого Толстого, о чем можно судить по его собственным подробным свидетельствам в дневниках и многочисленным воспоминаниям, общий нравственный принцип отказа от насилия получает продолжение в предметно оформленной этической программе, которую каждый человек вырабатывает для себя и реализует своими неустанными усилиями. В случае Толстого, например, важное значение приобрела его поистине драматическая борьба против семейного эгоизма и за отказ от права собственности на свои произведения, которую он выиграл, но которая привела его, в конце концов, к уходу из дома. Видимо, у каждого есть своя борьба такого рода и свой уход.

### Список литературы

*Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч.: в 90 т. М.: Худож. лит., 1928–1958.

*Уайтхед А.Н.* Избр. работы по философии / Общ. ред. и вступ. ст. М.А. Кисселя. М.: Прогресс, 1990. 718 с.

<sup>9</sup> Насколько серьезен был Толстой в этом вопросе, показывает его отношение к собственному творчеству первого («языческого») периода своей жизни. Он, как известно, отверг его за совсем небольшим исключением, отверг вместе со знаменитыми романами «Война и мир» и «Анна Каренина», которые считал пустяками, сохраняющими для него ценность только тем, что они привлекают внимание к его религиозно-нравственным сочинениям.

## What did bring about Leo Tolstoy's spiritual conversion and what did it consist in?

*Abdusalam Guseinov*

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

The present article examines the new understanding of morality as developed by Leo Tolstoy after a long and agonizing journey in search of the meaning of life. Tolstoy is shown to be a spiritual reformer who sought to transform the three dimensions of human spirit: that of art, that of intellect and that of practical morality. As a thinker, Tolstoy proved to be immensely successful in all these endeavours: he demonstrated that it was possible to establish the close unity of all three realms on the ground of a practical and moral attitude toward the world as embodied in the ethics of non-violence. In late 1870s, at the height of universal fame and prosperity, Tolstoy suffered a spiritual crisis which brought about a radical change in his way of life and approach to the values. He regained the meaning of life, which reconciled him with its transience and gave him the strength to live on, in the idea of nonresistance to evil as the most adequate expression of the commandment of love. Not only did he provide the arguments for the ethics of non-violence, but he managed to put it to practice in his own life. There are three points in Tolstoy's ethical thinking which are still of a major importance: morality is, for a human being, a personally responsible mode of existence in the world; the world can only become moral through the refusal of violence; the refusal of violence is not a one-time act, but a vast programme covering all vital activity, which must be defined and controlled at every given moment by man himself.

**Keywords:** ethics of non-violence, religion, morals, faith, a practical and moral attitude toward the world, the meaning of life, spiritual crisis, Tolstoy's work

### References

Tolstoy, L. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], 90 vols. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1928–1958. (In Russian)

Whitehead, A. *Izbrannye raboty po filosofii* [Selected Philosophical Writings], ed. by M. Kissel'. Moscow: Progress Publ., 1990. 718 pp. (In Russian)

Ю.Е. Федорова

МАСЪАВИЪ ФАРИД АД-ДИЪА ‘АТЪЪРА  
«ЯЗЫК ПТИЦ» (МАНТЪКАТЪТЪЙР):  
ФИЛОСОФСКОЕ ПРОЧТЕНИЕ ПОЭТИЧЕСКОГО ТЕКСТА

Федорова Юлия Евгеньевна – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: julia\_fedorova@mail.ru

В статье осуществляется анализ поэтического текста *масъавиъ «Язык птиц» (Манткъатътйр атътйр)* Фарида ад-Диба ‘Атъяра Нишабури (XII–XIII вв.) – одного из важнейших памятников иранской поэтико-философской традиции – с целью экспликации его философского содержания. Соединенность философии и поэзии применительно к классическому периоду иранской культуры оказывалось вполне закономерным фактом: поэзия для иранцев традиционно являлась и является излюбленным способом передачи теоретических идей. В статье показывается логика выстраивания как поэтического текста в целом, так и отдельных поэтических конструкторов, соотносящихся по замыслу ‘Атъяра с конкретными философскими понятиями. И текст, и поэтический конструктор рассматриваются как имеющие два смысловых плана: поэтический (явный) и философский (скрытый). Поэтапный анализ поэтических конструкторов («душа-птица», «долина», «Симург») дает возможность выявить соответствующие им философские понятия (взыскующий истины, стоянка на суфийском пути богопознания, Бог) и раскрыть такие темы суфийской философии, как проблема само- и богопознания, соотношение единого божественного бытия и преходящего существования множественного мира при условии одновременной трансцендентности и имманентности Бога миру. В результате проведенного анализа делается вывод о том, что вся поэма выстраивается ‘Атъяром как закономерная параллельность внешнего, поэтического смысла и смысла внутреннего, философского. Поэтому смысловая структура поэмы отражает фундаментальную с точки зрения философского суфизма истину мироздания: «параллельность», т. е. зеркальность Бога и мира.

**Ключевые слова:** история философии, ‘Аттаро *масъавиъ «Язык птиц» (Манткъатътйр атътйр)*, суфийская философская традиция, персидская поэзия, поэтический конструктор, путь к Богу, душа-птица, семь долин, Симург

---

Значение творчества Фарида ад-Диба ‘Атъяра – одного из крупнейших суфийских поэтов и мыслителей Ирана конца XII – начала XIII в. – для персидской поэтической традиции неоспоримо. Он создал литературный жанр суфийского *масъавиъ* как дидактической поэмы, которая с тех пор стала у персоязычных авторов излюбленной формой выражения философских идей. Од-

нако философские аспекты творчества ‘Аттара лишь частично освещены в отечественной исследовательской литературе: он известен и изучен скорее как суфийский поэт, а не как самобытный мыслитель. В настоящей статье будут проанализированы несколько ключевых фрагментов поэмы «Язык птиц» (*Мантй-Ом-Тир*)<sup>1</sup>, что позволит нам составить представление о философских взглядах ‘Аттара. Согласно определению Е.Э. Бертельса, поэма *Мантй-Ом-Тир* является «развернутой аллегорией» и повествует о путешествии птиц к их царю – Сидургу. Незамысловатый на первый взгляд поэтический сюжет в сочетании с характерной манерой ‘Аттара писать для простых людей и просвещенных мужей дает исследователям определенную свободу прочтения текста и позволяет выбирать разные стратегии его истолкования.

Если же мы немного абстрагируемся от поэтического сюжета, то увидим, что одной из ключевых философских проблем этого произведения является понимание и описание ‘Аттаром характера соотношения мира и Бога, множественного и единого бытия, что раскрывается через соотношение поэтических конструктов *сидург* (тридцать птиц) и *Сидург* (царь птиц).

Важно отметить и еще один момент: сам способ постановки этой философской проблемы, как и экспликация ее возможного разрешения ‘Аттаром, напрямую связаны со структурой поэмы. Поэтому мы опишем, каким образом выстроена поэма, и далее рассмотрим, как связаны между собой ее отдельные главы. Прояснение этих вопросов поможет увидеть внутреннюю логику поэмы «Язык птиц», которой подчинены и философская проблематика, и система поэтических образов.

Но сначала – об авторе поэмы. Полное имя Фарида ад-Дина ‘Аттара – АбуХалид Мухаммад ибн АбуБакр Ибрагим. ‘Аттар – это поэтический псевдоним Фарида ад-Дина. Согласно традиции того времени, каждый, кто посвящал себя литературному творчеству, должен был избрать себе или получить от кого-нибудь (своего учителя, покровителя и т. п.) поэтический псевдоним<sup>2</sup>. Фарид ад-Дин содержал небольшую аптечную лавку, где продавал лекарства и благовония (*атр*), за что и получил прозвище ‘Аттар, т. е. «парфюмер», «аптекарь».

Существует немало сомнений и разногласий относительно фактов биографии ‘Аттара, количества написанных им литературных произведений и времени их создания, принадлежности поэта к суфизму и т. д. Эти затруднения связаны прежде всего с недостатком достоверных сведений о жизни и творчестве Фарида ад-Дина ‘Аттара. Исторических свидетельств об ‘Аттаре почти не сохранилось, а сочинения поэта содержат очень мало информации о нем самом, его современниках или исторических событиях. Крупный историк персидской литературы Бадибаз-Заман Фурусайфар<sup>3</sup> посвятил Фарида ад-Дину ‘Аттару отдельное исследование, где отмечает, что поэт родился в 1145/1146 г., а погиб около 1221 г. Известно также, что ‘Аттар был родом из селения Кадкан близ города Нишапура. Этот город считался одним из важнейших культурных и интеллектуальных центров не только провинции Хорасан, но и всего исламского мира. Кроме того, провинция Хорасан, а в особенности город Нишапур, были широко известны и как центры исламского мистицизма<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Содержание поэмы было подробно описано нами в статье: Федорова Ю.Е. Путь к Истине: структура философской поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина ‘Аттара (XII в.) // *Философия и культура*. 2012. № 9 (57). С. 83–93.

<sup>2</sup> Бертельс Е.Э. Избр. тр. Т. 1: История персидско-таджикской литературы. М., 1960. С. 176.

<sup>3</sup> Фурусайфар В. Шархй ахвал ва накбй ва тахлильи асарй и шайхй Фарида ад-Дин Мухаммад ‘Аттар Нишабурийи Гихраё. 1994. С. 7.

<sup>4</sup> Smith M. *The Persian Mystics: ‘Attar The Wisdom of the East*. Felinfach, 1995. P. 11.



Фарид ад-Дин 'Аттар был сыном преуспевающего аптекаря и врача Ибрахи́ма Абу́бакра и после смерти отца продолжил его дело. Имущественное благополучие позволило будущему поэту получить блестящее по тем временам образование. В то же время он выказывал немалый интерес к медицине и фармацевтике. Вскоре Фарид ад-Дини 'Аттар стал самостоятельно заниматься врачеванием. Тем не менее, ему удавалось находить время и для литературного творчества.

Благодаря успешной торговле лекарствами и медицинской практике 'Аттар был вполне обеспечен, что избавило его от забот о пропитании и крыше над головой. 'Аттар решительно отказывался от профессионального занятия поэзией, не стремился стать придворным панегиристом. Позже в одной из поэм он отмечал, что «за всю жизнь его перо ни разу не было осквернено славословием власть имущих»<sup>5</sup>. Фарид ад-Дини 'Аттар совершенно не привлекали политические вопросы, его живой интерес всегда вызывали вопросы религиозного и философского характера.

Спустя некоторое время 'Аттар решил оставить аптечное дело и отправился в странствия, вероятно, чтобы, приобщиться к суфийской мудрости. Интерес к суфийским идеям и суфийскому образу жизни проявился у Фарид ад-Дини 'Аттара еще в раннем детстве. Уже тогда будущий поэт с почтением относился к суфийским святым и считал их своими духовными наставниками. Доподлинно неизвестно, как долго продолжались странствия 'Аттара, жил ли он в суфийской общине или встречался с суфийскими шейхами. Одно можно сказать точно: вернувшись в Нишапур, Фарид ад-Дини 'Аттар всецело посвятил себя духовной практике суфиев и поэтическому творчеству.

В преклонном возрасте 'Аттар вел уединенный образ жизни и уже не покидал родной город. Именно тогда и произошла, согласно легенде, его встреча с Джала́л ад-Дини́м Руми, который вместе с отцом направлялся на поклонение святым местам в Мекку и Медину. Престарелый 'Аттар подарил юному Джала́л ад-Дини́у рукопись своей поэмы «Книга тайн». Существует много преданий о трагической кончине 'Аттара, и все они повествуют о том, что он погиб от руки монгольского воина при захвате Нишапура в 1221 г.<sup>6</sup> и был похоронен недалеко от своего родного города.

Вопрос о литературном наследии 'Аттара продолжает оставаться предметом оживленных дискуссий: до сих пор нет единого мнения относительно количества написанных им литературных произведений, кроме того, есть немало поэм, приписываемых 'Аттару, однако их авторство точно не установлено.

Значительно меньше разногласий возникает у исследователей относительно крупных поэтических сочинений Фарид ад-Дини. Профессор Бади́ аз-Зама́н Фуру́стафар указывает, что 'Аттар составил большой сборник лирической поэзии (*ди́ван*)<sup>7</sup> и написал шесть серьезных поэтических произведений: «Книга тайн» (*Асра́р-на́ма*), «Язык птиц» (*Мантис́ат-и́-та́йр*), «Книга печали» (*Мусса́бат-на́ма*), «Божественная книга» (*Ила́хи́на́ма*), «Книга избранного» (*Мухта́р-на́ма*), «Книга о Хосрове» (*Ху́рау-на́ма*), а также одно крупное прозаическое – «Поминание друзей Божиих» (*Тазки́рат ал-аулия́*).

<sup>5</sup> Бертельс Е.Э. Книга о соловье (Булбул-наме) Фарид ад-Дина 'Аттара // Бертельс Е.Э. Избр. тр. Т. 3. М., 1965. С. 340.

<sup>6</sup> Фурустафар В. Шархи ахвал ва накд ва тахли́к-и аср-и ша́х Фарид ад-Дини́ Мухта́мад 'Аттар Нишабури. С. 91.

<sup>7</sup> Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight / Ed. by L. Lewisohn and Ch. Shackle. L.; N.Y., 2006. P. XVIII.

Поэма «Язык птиц» (*МантйĀтĀтĀйр*) – одно из самых известных сочинений ‘АтĀйра, которое по праву считается образцом суфийско-дидактической поэмы (*масĀвийĀ*). Эта поэма неоднократно переводилась на европейские и восточные языки, в частности на арабский. Среди наиболее известных европейских переводов поэмы «Язык птиц» можно выделить работы Гарсена де Тасси<sup>8</sup>, впервые осуществившего перевод поэмы на французский язык, поэтический перевод Д. Дэвиса и А. Дарбанди<sup>9</sup>, а также прозаический комментированный перевод П. Эвери<sup>10</sup>, который является первым научным переводом поэмы.

До недавнего времени русскоязычные читатели могли познакомиться с поэмой «Язык птиц» только по переводам отдельных ее частей и частичному пересказу, которые были выполнены в исследованиях отечественных иранистов Е.Э. Бертельса и А.Е. Бертельса. Только в 2009 г. был впервые опубликован полный перевод поэмы на русский язык, выполненный М. Борзуи, под названием «Логика птиц»<sup>11</sup>. С нашей точки зрения, это издание все же не может служить надежной основой для адекватного представления о философских взглядах Фарид ад-Дина ‘АтĀйра. Во-первых, в этом издании представлен неполный перевод поэмы, и важные с философской точки зрения отрывки по тем или иным причинам отсутствуют. Во-вторых, этот перевод не всегда верно отражает содержание персидского источника, а в-третьих, текст перевода практически лишен комментария, и потому это издание нельзя считать научным в строгом смысле слова. Мы опишем структуру поэмы «Язык птиц», опираясь на собственный перевод ее ключевых фрагментов<sup>12</sup>.

Название «Язык птиц» свидетельствует о том, что ведущая роль в поэме отводится именно птицам. Метафора «птица-душа», на раскрытии которой построена поэма, является очень распространенной в персидской поэтико-философской традиции. Предшественниками ‘АтĀйра, посвятившими свои произведения теме странствия птиц, считаются АбуĀлиИбн СиĀĀ (ум. в 1037 г.) – выдающийся представитель арабского перипатетизма и крупнейший мыслитель АбуХамид МухĀмад ал-ГĀййфум. в 1111 г.).

Ибн СиĀĀ автор сочинения «Трактат о птицах» (*РисаĀат атĀйр*), написанного на арабском языке и переведенного на персидский Шихаб ад-Дин Иахйей СухравардиĀ (ум. в 1119 г.). Сочинение АбуХамид ал-ГĀййфум, которое также носит название «Трактат о птицах» (*РисаĀат атĀйр*), перевел на фарси его брат – АхĀд ал-ГĀййфум. в 1123 г.). Исследователи утверждают, что именно сочинение ал-ГĀййфум послужило ‘АтĀйру основой для написания поэмы, которую он назвал «Язык птиц» (*МантйĀтĀтĀйр*). В частности, ‘АтĀйр позаимствовал у ал-ГĀййфум сюжет и общую композицию поэмы, но значительно обогатил повествование, добавив ряд важных эпизодов.

В структуре «Язык птиц» выделяются три основные части: 1) вступление; 2) повествование; 3) заключение.

Вводная часть к поэме «Язык птиц» написана в соответствии с персидским литературным канонам. Открывает вступление традиционное слово-слово Аллаху. Оно включает в себя описание сотворения мира и человека,

<sup>8</sup> *Farid al-Din Attar, Joseph Heliodore Garcin de Tassy. Mantic Uttair ou le langage des oiseaux: poème de philosophie religieuse.* P., 1863.

<sup>9</sup> *Attar Farid al-Din. The Conference of the Birds / Trans. with an intro. by A. Darbandi and D. Davis. Harmondsworth, 1984.*

<sup>10</sup> *Attar Farid al-Din. The Speech of the Birds / Trans. by P. Avery. Camb., 1998.*

<sup>11</sup> *Аттар Фарид ад-Дин Мухаммад. Логика птиц / Пер. с перс. М. Борзуи. М., 2009.*

<sup>12</sup> Перевод отдельных глав поэмы см. в статье: *Федорова Ю.Е. Философская поэма Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»: избранные главы в переводе и переложении // Филос. мысль. 2014. №. 11. С. 107–150.*

историю о падении Иблиса, отказавшегося поклониться первому человеку, изгнание Адама из рая и т. п. Далее следует восхваление пророка Мухаммада и четырех праведных халифов.

Самый крупный раздел масъиди «Язык птиц» посвящен основному повествованию и состоит из сорока пяти глав, каждая из которых сопровождается одним или несколькими рассказами-притчами. Эта часть поэмы посвящена описанию путешествия птиц, отправившихся на поиски своего царя Сидурга.

В первой главе основной части 'Атôôр в форме приветствия дает характеристику главным действующим лицам поэмы. Перед нами открывается целая галерея, состоящая из образов следующих птиц: угод, горлица, попугай, куропатка, быстрый сокол, турач, соловей, павлин, фазан, горлинка, кукушка, сокол и золотая птица. На приветствие каждой отдельной птицы 'Атôôр отводит по пять двустиший (бейтов). Отталкиваясь от поэтического описания птиц, поэт развивает суфийскую тему «обуздания души, побуждающей к злу» (*нафс*) и привлекает для ее иллюстрации богатый коранический материал, в частности истории и легенды о пророках. Открывая поэму, 'Атôôр обращается с приветствием к удоу (593):

Приветствую тебя, о угод, ставший путеводителем,  
Воистину ставший вестником каждой долины<sup>13</sup>.

Сначала выделим ключевые слова, которые помогут нам прояснить смысл бейта. К ним относятся следующие понятия: «путеводитель», точнее, «ведущий [прямым путем]» (*хадид*) истина (*хакъкъд*) и «долина» (*вадид*). Называя удода «путеводителем», т. е. одним из почетных прозваний пророка Мухаммада, 'Атôôр показывает, что в поэме угод символизирует опытного *муршида*, духовного наставника, без которого невозможно следовать по суфийскому Пути. Именно угод в дальнейшем расскажет птицам об их царе-Сидурге, станет их предводителем, укажет, какой путь к Нему ведет, разрешит все их сомнения. А также поведаст птицам о «семи долинах» (*хафт вадид*)<sup>14</sup>, которые лежат на пути к Сидургу.

Но характеристика удода на этом не заканчивается. Продолжая описывать его, 'Атôôр говорит (594–595):

О как прекрасен твой полет до границ Сабы!  
Как прекрасна [твоя беседа] с Сулайманом на языке птиц!  
Ты стал поверенным тайн Сулаймана,  
Потому ты и стал венценосцем.

Перед нами аллюзия на кораническую историю, изложенную в суре 27 «Муравьи». В ней идет речь о пророке Сулаймане (библ. Соломоне) и его вестнике удоде. С пророком Сулайманом в исламской традиции связано немало притч и легенд. Одна из самых известных повествует о способности понимать язык зверей и птиц (*мантôкъ-Сатôôр*), дарованной Сулайману Господом, о чем упоминается в Коране (27:16): «Соломон был наследником Давида. Он сказал: “Люди! Мы научены языку птиц; нам доставлены всякие вещи: истинно, это есть очевидное благодаяние Божие”»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Здесь и далее дается наш перевод поэмы по изданию: Мантôкъ-Сатôôр. Асôр-и Фаридад-Дибъ 'Атôôр Нисабур-и-Бар аса-и нухô Парис Тасôôр-и-шархô Кавим Дизфуливан. Тихраб, 1998.

<sup>14</sup> Речь идет о следующих долинах: 1) долина искания; 2) долина любви; 3) долина [обретения] знания; 4) долина ненуждаемости; 5) долина единства; 6) долина растерянности; 7) долина нищеты и гибели.

<sup>15</sup> Здесь и далее цитаты из Корана приводятся в переводе Г.С. Саблукова.

Однажды Сулайман собрался в поход и устроил смотр своему войску. Тогда выяснилось, что среди собравшихся нет удода – вестника царя. Оказалось, что за время своего отсутствия удода побывал в Сабе и поведал Сулайману, что этой страной правит царица Билкис, а все ее подданные поклоняются Солнцу. Дальнейшее описание этого коранического сюжета сейчас для нас не столь существенно, тем более что ‘Аттар переходит от характеристики удода к призыву (596–597):

Надень на дива оковы и держи в темнице,  
И станешь хранителем тайн Сулаймана.  
Когда дива запрешь в темнице,  
Войдешь в шатер<sup>16</sup> вместе с Сулайманом.

На анализе данного эпизода мы остановимся подробнее и покажем, каким образом ‘Аттар из текста этих двух бейтов выстраивает две смысловые линии: 1) «явную», «кораническую» и 2) «скрытую», «суфийскую». Первая линия смысла вырастает из известной нам по Корану и околокоранической литературе истории о пророке Сулаймане и волшебном перстне. Вторая линия смысла опирается на суфийское представление о том, как устроена душа человека. Ключевую роль в понимании логики соотношения двух смысловых линий играет образ «дива». В его структуре можно выделить два смысловых уровня:

1. *коранический (околокоранический)*: *дивы* (джинны) и шайтаны упоминаются как существа, которыми повелевал царь Сулайман. Кроме того, *ди* – это еще именование Иблиса;

2. *суфийский*: опирается на унаследованное от зороастризма представление о «диве» как злом духе страшного и безобразного вида, который всячески вредит людям и сбивает их с истинного пути. Исходя из этого, персидские поэты-суфии метафорически называли *ди*ом душу, побуждающую к злу (*нафс*).

‘Аттар искусно «играет» этим сложным образом, благодаря чему осуществляется переход с одной, «явной», линии смысла на другую, «скрытую». Сначала он упоминает *ди* в связи с историей об испытании веры пророка Сулаймана, «известной из иудейских преданий и коранических комментариев»<sup>17</sup>. У царя Сулаймана был волшебный перстень, на котором было начертано величайшее из имен Бога. Этот перстень давал Сулайману власть над *диами* и джиннами. Но однажды некий див украл у царя этот перстень, принял его облик и занял его трон. Легенда гласит, что так Сулайман был наказан Господом за то, что однажды оказался нестойк в вере, покривил сердцем: залюбовался конями благородных кровей и позабыл поминать Господа. Потеряв перстень и царство, Сулайман скитался сорок дней, в которые правил *ди*, потом покаялся, и Господь вернул ему перстень и трон. Так в процессе прочтения двух бейтов выводится «явная» («кораническая») линия смысла.

Параллельно ей выстраивается и развивается вторая, «скрытая» («суфийская») смысловая линия. Показать ее и вскрыть новый пласт смысла нам поможет суфийское истолкование этой легенды. Полустишие, которое начинается словами «надень на дива оковы и держи в темнице», истолковывается метафорически как призыв к обузданию души, побуждающей ко злу, которую этот *ди* и олицетворяет. Тот, кто сумеет одержать над ней верх, станет достоин Сулаймана, «войдет вместе с ним в шатер», т. е. удостоится божественной благодати.

<sup>16</sup> Речь идет о ковре-шатре (перс. *шафурва*), на котором перемещался по воздуху Сулайман. Согласно Корану, в подчинении у пророка был ветер (21:81).

<sup>17</sup> Пиотровский М.Б. Коранические сказания. М., 1991. С. 143.

Таким образом, в истории испытания пророка Сулаймана изначально заложены два уровня смысла, которые мы выявили в процессе истолкования поэтического образа *ди́в*. Первый уровень – «коранический», а второй – «суфийский», который раскрывается через описание борьбы человека со страстями. А сам пророк Сулайман выступает у 'Аттар как образец человека, победившего дива и достигшего духовного совершенства. Таким образом, в первой главе поэмы 'Аттар в метафорической форме описывает состояние души суфия, который только вступает на путь Истины.

Во второй главе поэт намечает общую сюжетную линию поэмы: птицы со всего мира собираются вместе, чтобы найти себе царя. Потребность в царе является в понимании 'Аттар отправной точкой духовного странствия. Птицы еще не знают, каков их царь, где он находится и как к нему прийти, но уже выказывают единодушное желание объединиться и найти его. Удод уверенно заявляет, что Царь у птиц есть и всегда был, только сами птицы до этого момента не подозревали о Его существовании (688–693):

Несомненно, есть у нас Царь.  
Он за горой, а имя ей Каф.  
Зовется Он – Симург, Повелитель птиц,  
Он к нам близок, а мы от Него далеки.  
На вершине высокого дерева Его покой.  
Его имя невозможно выразить словами.  
Больше сотни тысяч завес  
Перед Ним – и из света, и из мрака.  
В обоих мирах ни у кого не хватит отваги,  
Дабы обрести от Него долю.  
Он Абсолютный Царь навечно,  
Погруженный в совершенство своего могущества.

'Аттар говорит о несомненном (*би́ди́аф*) наличии Царя птиц, чье бытие полагается абсолютно истинным и необходимым, так же как у мира обязательно должно быть Первоначало, благодаря которому он возник и существует. Кроме того, поэт упоминает, что Симург обитает за горой Каф (*ку́б-и кáф*). Образ «горы Каф» – один из самых известных в персидской поэзии. Согласно легенде, гора Каф – великая горная цепь изумрудно-зеленого цвета, достигающая огромных размеров и опоясывающая весь мир. В древности иранцы считали, что солнце появлялось и садилось за гору Каф. Позднее, уже в суфийских текстах, под горой Каф понимался духовный мир.

У 'Аттар образы «Симург» и «гора Каф» даются в связке и поэтому должны быть истолкованы с учетом логики их построения. Утверждение «Симург за горой Каф» может быть истолковано следующим образом: гора Каф – предел мира, Симург находится за горой Каф, а это означает, что Симург – вне мира. Если перевести данное описание на философский язык, учитывая, что Симург – метафора Бога, то получится, что Бог абсолютно трансцендентен миру. Так выявляется философский смысл бейта.

Продолжая характеристику Симурга, 'Аттар пишет (689):

Зовется Он – Симург, Повелитель птиц,  
Он к нам близок, а мы от Него далеки.

В этом бейте поэт впервые упоминает имя *Симург* и отождествляет его с Повелителем птиц, т. е. Симург олицетворяет собой Первоначало мира – Бога. Во втором полустихии говорится о том, что Симург «близок» (*наздик*) птицам, и содержится аллюзия на коранический аят: «Мы сотворили уже че-

ловека и знаем, что нашептывает ему душа; и Мы ближе к нему, чем шейная артерия» (50:15). «Близость» Сидурга к птицам в философском плане истолковывается как имманентность Бога миру, т. к. Он им управляет. Но в то же время указывается, что сами птицы от Сидурга далеки (дур).

Таким образом, можно выделить два понятия, которые помогают 'Атсифу не только описать Сидурга, но и выстроить соотношение птиц и Сидурга. А именно – «близость» Сидурга к птицам и «удаленность» птиц от него. Сидург изначально «близок» птицам, так же как Бог, будучи единым Творцом мира, является источником бытия всего сущего. Но, поскольку птицы пока не постигли всецело природу своей связи с Сидургом, они оказываются «удаленными» от Сидурга, но не в прямом смысле этого слова, а в силу своего неведения. Однако истина единства птиц и Сидурга откроется только в конце поэмы. На данном этапе «удаленность» птиц от Сидурга может пониматься и в прямом смысле, ведь, как известно, чтобы встретиться с Царем, им предстоит преодолеть долгий и опасный путь. Тем временем 'Атсиф продолжает описание Сидурга (690):

На вершине высокого дерева Его покой.  
Его имя невозможно выразить словами.

В этом бейте мы видим аллюзию на легенду о зороастрийской птице *Себмуре*, обитающей на всеисцеляющем древе со многими семенами, которая может быть истолкована следующим образом: Бог вознесен над миром, он неизменен, и все определения, которые мы даем миру, неприложимы к Богу. Философский смысл приведенного бейта таков: Бог является абсолютным источником мира и не зависит от него, Бог – неизменная сущность, он несоизмерим с миром, и общность имен божественного и мирского не свидетельствует ни о каком сходстве.

Далее 'Атсиф пишет о Сидурге (691):

Больше сотни тысяч завес  
Перед Ним – и из света, и из тьмы.

В этом бейте 'Атсиф упоминает одно из важнейших понятий суфийской философии – понятие «завеса» (перс. *парда*, ар. эквивалент *хиджаб*). Согласно исламской доктрине, между Богом и миром существует онтологическая пропасть, как между Творцом и творением. Этот разрыв суфийские авторы мыслят как последовательность многочисленных завес, которые скрывают Бога. В этом контексте богопознание понимается как процесс «раскрытия» (*кашф*), снятия этих многочисленных завес.

Важно отметить, что Первоначало (Бог) пребывает за пределами двух миров (*алам*), эмпирического (*дунйаф*) и сверхэмпирического (*акхйра*), и потому обладает абсолютным единством. Это простое божественное единство невозможно помыслить состоящим из частей, и потому все, что причастно двойственности, т. е. наличествует либо в «здешнем», либо в «тамошнем» мире, не может даже частично быть причастно единому Первоначалу. Оно вечно, абсолютно, неизменно равно самому себе и не испытывает ни в чем нужды в силу своего совершенства.

Подводя предварительный итог вышесказанному, отметим, что Сидург вобрал в себя те атрибуты, которые традиционно считаются присущими Богу. Согласно описанию 'Атсифа, Сидург – вечный, абсолютный и всемогущий, обладает красотой и совершенством. Никто не может сравниться с Сидургом и разделить с Ним его власть. Имя Сидурга невозможно выразить словами. Разум не может стать источником Его познания. Таким образом,

Сидург (Бог) понимается как абсолютно трансцендентное единое Начало мира. Завершается эта глава притчей о явлении Сидурга миру. Услышав эту притчу, птицы понимают, как велик их царь-Сидург. Они полны решимости отправиться на поиски своего Повелителя.

Главы с третьей по тринадцатую можно объединить в один смысловой блок под названием «Извинения птиц». В него входят одиннадцать бесед, выстроенных вокруг описания сомнений птиц. Путешествие к Сидургу представляется им слишком длинным, трудным и опасным. Поэтому каждая из птиц пытается найти себе какое-нибудь оправдание, чтобы объяснить, почему она не может участвовать в путешествии, а угод, в свою очередь, старается их вразумить и переубедить.

Все беседы выстроены по определенной схеме: сначала идет извинение птицы, затем следует ответ удода, а после – притча, поясняющая его слова. Соловей первым решает поведать о своих сомнениях. Он считает себя знатоком всех тайн любви. Соловей уже нашел себе возлюбленную. Это – роза, которая цветет в саду и радует его своей красотой. Без розы соловей не мыслит жизни и постоянно воспеваает ее. Только рядом с этим чудесным цветком он надеется обрести счастье. Соловей не сможет добраться до Сидурга. И зачем ему отправляться в путь, если все что нужно соловью – это любовь к розе? Угод отвечает, что красота розы, которая так восхищает соловья, не вечна и длится всего лишь неделю. Разве может быть истинной любовь к тому, что однажды исчезнет навсегда? То, что соловей называет любовью, – это лишь привязанность к прекрасной форме, которой обладает этот цветок. А когда роза со временем увянет, у соловья не останется ничего, кроме горького разочарования.

Особое место в этом разделе занимает тринадцатая глава. Теперь уже все птицы, а не каждая в отдельности обращаются к удоду с просьбой рассказать, как они связаны с Сидургом. Угод говорит птицам, что они всего лишь тень Сидурга, которую он отбросил на мир, и разъясняет (1056–1057):

Облик всех птиц мира  
От Его тени, – пойми это, о незнающий!  
Пойми это! Коль знал бы ты это заранее,  
Нашел бы верную связь с Тем Господином.

Аттар считает необходимым разъяснить характер связи, которая, по его мнению, изначально существует между птицами и Сидургом. Наличие этой связи является условием познания Сидурга и обуславливает стремление птиц найти Его. Связь Творца и творения, Бога и мира, безусловна и очевидна. Она проявляется в наделении бытием. Вместе с тем образуется онтологический разрыв между миром и Богом, которые мыслятся как противоположные. У Аттара нет строгой дихотомии, т. е. соотношение Бога и тварного мира он осмысливает по аналогии с предметом и его тенью. Здесь уже не дихотомия, а отношение причастности. Природа связи Сидурга и птиц такова: птицы по облику своему (*судат*) – тень Сидурга. И пока птицы не уразумели этого и продолжают осознавать свою самостоятельность, им не под силу понять «связь» с Тем Господином, т. е. с Сидургом. Иными словами, птицы не смогут увидеть себя тем, кем по сути являются, т. е. отражением Бога-Сидурга. Только Сидург обладает подлинным бытием, и потому нужно стремиться к Нему, чтобы обрести это подлинное бытие.

Главы с тридцать восьмой по сорок четвертую посвящены описанию «семи долин» (*хафт вадид*) которые ожидают птиц на пути к Сидургу (3208–3211):

В начале пути – долина искания,  
 Прямо за ней – долина любви.  
 Третья долина – долина [обретения] знания.  
 Четвертая – долина ненуждаемости.  
 Пятая долина – чистое единение,  
 После нее – долина мучительной растерянности.  
 Седьмая – долина нищеты и гибели.  
 После нее твое странствие будет окончено.

Сама структура поэмы подводит нас к понятию «пути к Богу». В его основе лежит представление о том, что движение по пути (*тѳрикат*) предполагает прохождение череды «стоянок» (*макам*), каждую из которых должен «закрепить» за собой суфий. Рассматривая поэму ‘Атѳѳа в контексте суфийского учения, логично предположить, что автор дает поэтическое описание суфийского пути к Богу. Специфика аттаровского понимания «пути к Богу» раскрывается в описании «семи долин» (*хафт вадиѳ*) 1) долина искания (*тѳлаб*); 2) долина любви (*‘ишкѳ*); 3) долина [обретения] знания (*ма’рифат*); 4) долина ненуждаемости (*истиѳѳа*); 5) долина единства (*тавхѳѳ*); 6) долина растерянности (*хѳѳрат*); 7) долина нищеты и гибели (*факѳѳва фанаѳ*).

Описание семи долин ‘Атѳѳа начинается с долины искания (*вадиѳ тѳлаб*). В суфийской терминологии «искание» понимается как сильное и настойчивое стремление к обретению Бога. Это чувство должно проявиться в сердце суфия, тогда произойдет «пробуждение сердца от сна небрежения [Богом]»<sup>18</sup> и начнется процесс его изменения. Ведущей темой при характеристике этой долины является «внутренняя», скрытая от глаз душевная борьба, направленная на очищение сердца. Именно поэтому понятие «искание» (*тѳлаб*) тесно связано у ‘Атѳѳа с понятием «трудность» (*та’ѳ*). Более того, по мнению поэта, внутренние изменения сердца должны быть опосредованы изменениями внешними, физическими (3216–3217):

Здесь ты должен оставить богатство,  
 Здесь ты должен расстаться с владением.  
 Тебе придется идти, [утопая] в крови.  
 Тебе придется идти, покинув все, что вне [тебя].

Вступая на путь очищения сердца, суфий должен освободиться от всех привязанностей к этому миру. Прежде всего это касается материальных благ – богатства (*маѳ*) и владения (*мулк*). ‘Атѳѳа убежден, что суфий должен пройти этот сложный путь, покинув все, что вне него, отрекшись от всего внешнего. Только тогда суфий сможет обратиться к изменениям сердца (3218).

Когда избавишься от всего известного тебе,  
 Надобно очистить сердце от всего, что есть.

Когда суфий освободится от всего, что ему известно (*ма’луѳ*), наступит момент «внутреннего очищения». Теперь необходимо очистить сердце от внешних свойств, которые появились вследствие привязанностей к вещам окружающего мира. Только тогда «очищенное» сердце будет готово воспринять и отразить свет божественной Истины (3219–3220).

Когда твое сердце очистится от [внешних] свойств,  
 Засияет [оно] от присутствия света [Божественной] сущности.  
 Когда тот свет проявится в сердце,  
 Искание в твоём сердце усилится в тысячу крат.

<sup>18</sup> Насыров И.Р. Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М., 2009. С. 263.



Таким образом, искание даруется Божественной милостью, и только к Богу оно может быть обращено. Божественный свет, преумножающий силу искания, воспринимается только чистой и открытой душой и «проявляется» только в «сияющем» от тщательной «полировки» сердце-зеркале.

Далее следует описание долины любви (*вадишик*) Аттара предпочитает использовать понятие «ишик» «страстная любовь» и выстраивает описание долины любви таким образом, чтобы прояснить сущность этого особого состояния человеческой души. Ключевым образом, позволяющим поэту реализовать свой замысел, является образ «огня», который он вводит в самом начале описания этой долины (3313–3314):

Вслед за этой [долиной] появится долина любви.  
Тот, кто доберется туда, утонет в огне.  
Только огнем да будет всякий в этой долине!  
А тому, кто не огонь, наслаждение не в радость.

Долина любви – «огненная долина». Здесь путник оказывается во власти испепеляющего огня, который, по сути своей, является воплощением истинной любви к Господу. Поэтому тот, кто стремится к богопознанию, должен встать на путь любви. Истинный влюбленный, по мнению Аттара, должен гореть в огне (и в этом смысле уподобиться огню).

Аттар говорит о «любви» не только как об особом душевном состоянии, но и как о способе познания Истины. Описывая отношения Бога и человека, он использует понятие «любовь», точнее, «страсть», выстраивая поэтическую и понятийную оппозицию «любовь» – «разум» (3325):

Там любовь – огонь, а разум – дым.  
Когда приходит любовь, разум вмиг обращается в бегство.

Аттар приводит это образное противопоставление, чтобы показать два пути познания Бога: 1) логический, т. е. путем разума; 2) интуитивный, в основе которого лежит любовь. Заканчивая описание долины любви, поэт отмечает, что путь любви потребует от суфия опытности и свободы от привязанностей к миру. Человека, не открывшего в себе любви, поэт называет «мертвецом», потому что только человек с «живым», т. е. любящим, сердцем способен осуществить странствие к Истине.

Вслед за долиной любви Аттара переходит к описанию третьей долины – долины [обретения] знания (*вадисма'рифат*). Хотя часто название этой долины переводят как «долина познания» или «долина мистического знания», важно отметить, что сам Аттар не конкретизирует понятие *ма'рифат*. В этой долине, согласно его описанию, происходит восприятие знания как такового, а какова его природа, только предстоит выяснить. Аттар называет эту долину «запутанной» (*би'ава сап*), потому что невозможно определить, где начало ее, а где конец. В этой долине великое множество путей (*рад*), каждый странник оказывается перед выбором своего пути (3460–3461):

Перед каждым, несомненно, появится лишь тот путь,  
Который ему по силам одолеть.  
Сможет ли на этом славном пути  
Немощный паук стать спутником слону?

Каждому страннику, исходя из его способностей, познания и опытности, будет дарован свой собственный путь. И потому «паук», как более слабый с точки зрения обретенного им знания, никогда не станет спутником «слону». Аттар говорит о том, что каждому может быть открыто знание, но не во всей полноте. Все зависит от способностей человека (3462–3467).

Странствие каждого будет [продолжаться] до совершенства.  
 Близость [к Богу] каждого будет сообразна его состоянию.  
 Полети комар хоть изо всех сил,  
 Сможет ли он сравниться в совершенстве с ветром?  
 Несомненно, поскольку странствия столь различны,  
 Птицы никогда не будут странствовать общим путем.  
 Потому и познания здесь различны:  
 Один нашел михраб, другой – кумира.  
 Когда солнце знания воссияет  
 На небесах, [двигаясь] по своему возвышенному пути,  
 Каждый станет видящим, сообразно его силам,  
 Истинно обретет свое место.

‘Ат’<sup>ṣ</sup> говорит, что каждый путник будет странствовать до тех пор, пока не достигнет совершенства. Но «совершенство» это относительно («комар не сравнится в совершенстве с ветром»). Совершенный человек – тот, кто достиг полного самопознания, т. е. знает о себе в Боге. «Комар» и «паук» символизируют тех, кто в силу несовершенства души и тела не в состоянии достичь полного богопознания. Поэтому кто-то из путников находит Истину (михраб), а кто-то неподлинного Бога (кумир). Показателем истинности обретенного знания является способность уразуметь истинное соотношение Бога и мира. Это знание (*ma’rifat*) ‘Ат’<sup>ṣ</sup> сравнивает с «солнцем» (*yftab*), которое внезапно «освещает» путника и дает возможность увидеть, каким путем он идет.

Далее следует описание долины ненуждаемости (*vadiḥistiḡi*). В персидских словарях суфийских терминов *vadiḥistiḡi* переводят также и как «долина отсутствия желаний», подразумевая такое состояние души суфия, когда любовь и желание созерцать Господа поглощают все остальные чувства (3558–3561):

Вслед за ней появится долина ненуждаемости.  
 Там нет ни притязаний, ни представлений.  
 Дует могучий ветер ненуждаемости,  
 Каждую минуту сметает целую страну.  
 Здесь семь морей<sup>19</sup> – словно один пруд.  
 Здесь семь светил<sup>20</sup> – словно одна искорка.  
 Там увяли и восемь райских садов.  
 Словно мерзлый лед семь адов.

Затем ‘Ат’<sup>ṣ</sup> переходит к описанию долины признания единства (*vadiḥi tavḥiḥ*), где ведущей темой становится утверждение принципа *tavḥiḥ*. Основной акцент в поэтическом раскрытии этой темы автор ставит на соотношения понятий «единый» и «один» (3675–3678):

Если увидишь большое число или малое,  
 На этом пути то будет одно, без сомненья!  
 Если примешься бесконечно умножать один на один,  
 Умножая тот один на один, всегда получишь один.  
 Тот один, который единый, не похож, как тебе подумалось,  
 На того одного, что является в числе.  
 Поскольку тот [Единый] вне границ и счета,  
 Отведи взор от предвечности и вечности.

<sup>19</sup> *Семь морей* – т. е. все водные запасы земли, все моря и океаны. В исследовательской литературе приводятся разные названия этих «семи морей», о которых ведет речь ‘Ат’<sup>ṣ</sup>. В одном случае упоминаются: Китайское море, Западное море, Средиземное море. В другом – Средиземное море, Персидский залив, Черное море, Красное море, Мраморное море, Индийский океан, Атлантический океан.

<sup>20</sup> *Семь светил* – Солнце, Луна, Меркурий, Венера, Марс, Юпитер и Сатурн.

Описание долины признания единства сменяет характеристика долины растерянности (*вадихсират*). Понятие «растерянности» как способа богопознания раскрывается Аттара через соотношение противоположных состояний, между которыми осуществляется постоянный переход (3786–3790):

Если спросят его: «Ты есть или нет?  
 [Или] ты не в силах ответить, есть ты или нет?  
 Внутри ты или снаружи,  
 В стороне, сокрыт ты или явлен.  
 Обречен на гибель или вечности пребываешь, или и то, и другое,  
 Или ты ни то и ни другое? Или не ты?»  
 Он ответит: «Я совсем не знаю самого себя.  
 И не ведаю, что такое это “не знаю”  
 Я влюблен, но не знаю в кого.  
 Не мусульманин я, не неверный, тогда кто я?»

Наконец наступает черед последней долины – долины нищеты и гибели (*вадифакрва фанад*). В описании этой долины поэтическая часть почти полностью довлеет над понятийной, образ поясняется через другой образ и т. д. Сам Аттара объясняет этот способ подачи поэтического материала следующим образом (3920–3921):

Дальше будет долина нищеты и небытия.  
 Как же там вести беседу?  
 Суть этой долины забвение,  
 Безмолвие, глухота и бесчувствие.

Состояние *фанад* метафорически описывается Аттара как погружение в «совершенное море» или «море красоты», которое в персидской поэтической традиции символизирует Бога (3934–3936):

Но если в это море попадет чистый [муж],  
 От его существования не останется ни следа.  
 Его движения сольются с движениями моря.  
 Когда его не станет, он окажется внутри [моря] красоты.  
 Если это случится, не будет его, и он будет.  
 [Понимание] этого находится за пределами разума.

Примечательно, что Аттара совершенно не описывает, как птицы преодолевают эти «семь долин». Этот раздел словно выпадает из всего поэтического повествования: сначала идет речь удода о том, какие долины ожидают птиц, потом последовательно описывается каждая из долин, причем в этом описании уже нет ни слова о птицах, а в конце раздела Аттара говорит о том, что в путешествие отправились сотни тысяч птиц, а теперь осталось только тридцать.

Завершает основное повествование сорок пятая глава, которая является кульминацией поэмы. Только тридцать птиц (*сидмург*) достигают конечной цели странствия – *Сидурга*, в котором, как в зеркале, видят самих себя и понимают, что они и есть *Сидург*:

Пришел от того Господина безмолвный ответ (4217–4220):

«Этот Господин, сияющий как солнце, – зеркало.  
 Каждый, кто приходит, видит в нем себя.  
 Тело и душу, душу и тело видит в нем.  
 Поскольку вас пришло сюда тридцать птиц,  
 Тридцать и появилось в этом зеркале.  
 Если придет сюда сорок или пятьдесят птиц,  
 Вновь снимите с себя завесу».

‘Атѣѣр выстраивает очень интересный образный ряд: с одной стороны, Царь птиц (Сѣѣурѣ) – это зеркало, с другой, тридцать птиц (сѣѣмурѣ), которые видят в этом зеркале самих себя как Сѣѣурѣ, и, наконец, третий элемент – отражение. Оно соединяет тридцать птиц и Сѣѣурѣ, т. к. является одновременно и Царем птиц (Сѣѣурѣ), и тридцатью птицами (сѣѣмурѣ). Суть в том, что невозможно разделить зеркало и отражение, т. е. нельзя увидеть Сѣѣурѣ (царя, являющегося зеркалом), если нет того, кто отражается в нем, т. е. сѣѣмурѣ (тридцати птиц). И в то же время мы не можем представить отражение отдельно от его источника, т. е. от того, кто смотрит в зеркало. Так без существования тридцати птиц (сѣѣмурѣ) их Царь (Сѣѣурѣ) не мог бы явить себя, т. е. зеркало не имело бы отражения, что не позволяло бы ему быть зеркалом.

Узнавание птицами в Симурге, как в зеркале, себя и Симурга вне себя описывается как состояние растерянности (хѣѣра), в котором происходит постижение Бога во всей полноте, приходит видение вещей не-иными друг другу, птицы осознают свою не-инаковость Симургу. Поэтому в данном случае мы не можем говорить о множественности, которая всегда предполагает различие и многообразие. Тридцать птиц (сѣѣмурѣ) должны быть осмыслены как сложное единство. Когда птицы впадают в растерянность и обращают взор на самих себя, они видят себя как сложное единство. Когда же птицы смотрят на Царя-Симурга, они осознают себя как простое единство. Осуществляется постоянный переход не от множественности к единству, а от сложного единства к простому единству. Простое единство – это Бог, а сложным единством мыслится мир. Мир – некое единство как творение единого и единственного Бога. Но поскольку можно засвидетельствовать многообразие форм, присутствующих в мире, – это единство сложное. Поэтому обязательно должно существовать нечто, что поддерживает мир в единстве, иначе бы он распался на огромное количество составляющих элементов. Единство миру дает простота, простое единство, в понимании которого уже немислима множественность, – т. е. Бог.

В *Мантѣ Сатѣѣѣр* зеркальность соотношения «тридцать птиц (сѣѣмурѣ) – царь птиц (Сѣѣурѣ)», которая проявляется как визуально (идентичность написания), так и фонетически (схожесть звучания), выражает суть аттаровского понимания единства бытия (*вахѣѣит-и вуджуд*). В поэме выстраивается следующая онтологическая картина. Миропорядок един. Единство мироустройства заключено в единстве Первоначала-Бога. Единство Бога самого по себе, в своей самости – простое единство. Бог, явивший себя и сотворивший мир, – сложное единство. Бог – один и един, является источником бытия мира и как Творец присутствует в каждой вещи тварного мира. Постоянная устремленность, направленность на единство проявляется в том, что за каждой конкретной вещью мира неизменно видится Бог, так же как за сложным единством, которое являют тридцать птиц (сѣѣмурѣ), всегда усматривается простое единство (Сѣѣурѣ).

На этом заканчивается основная часть поэмы «Язык птиц», далее следует эпилог. Он не дробится на мелкие главы и представляет собой единый смысловой фрагмент. Это одно из немногих мест в поэме, где ‘Атѣѣр говорит от собственного имени, не вкладывая свои слова в уста вымышленного героя. Именно в заключении он подводит итог поэме, рассуждает о назначении поэзии и цели создания поэмы. Прежде всего ‘Атѣѣр отмечает, что не всем под силу уразуметь «Язык птиц». Только тот, кто, подобно ему самому, смотрит на мир сквозь призму боли, страданий и разочарований, сможет открыть для себя подлинный смысл поэмы. Поэт признается, что писал «Язык птиц», чтобы пробудить людей от долгого сна неведения, явить им тайну души-птицы и

указать путь к Истине. Завершает эпилог рассуждение 'Аттара о том, что он творит по велению сердца. Пока его сердце будет наполнено болью и печалью, он не сможет расстаться с пером.

Как отмечает поэт, смысл поэмы «Язык птиц» будет открываться постепенно, необходимо несколько раз перечитывать ее. Безусловно, при переводе и исследовании поэмы необходимо учитывать эту особенность. Тогда нам будут открываться все новые и новые пласты смысла. Именно в этом интерес и притягательность поэмы для изучения.

### Список литературы

- Аттар, Фарид ад-Дин Мухаммад.* Логика птиц / Пер. с перс. М. Борзуи. М.: Номос, 2009. 312 с.
- Бертельс Е.Э.* Избр. тр. Т. 1: История персидско-таджикской литературы. М.: Изд-во вост. лит., 1960. 556 с.
- Бертельс Е.Э.* Книга о соловье (Булбул-наме) Фарид ад-Дина 'Аттара // *Бертельс Е.Э.* Избр. тр. Т. 3. М., 1965. С. 340–353.
- Насыров И.Р.* Основания исламского мистицизма (генезис и эволюция). М.: Яз. славян. культур, 2009. 552 с.
- Пиотровский М.Б.* Коранические сказания. М.: Наука, 1991. 219 с.
- Федорова Ю.Е.* Путь к Истине: структура философской поэмы «Язык птиц» Фарид ад-Дина 'Аттара (XII в.) // *Философия и культура.* 2012. № 9 (57). С. 83–93.
- Федорова Ю.Е.* Философская поэма Фарид ад-Дина Аттара «Язык птиц»: избранные главы в переводе и переложении // *Филос. мысль.* 2014. №. 11. С. 107–150.
- Дизфулиан К.* Мантик ат-тайр. Асф-и Фарид ад-Дин 'Аттар Нисабури Бар асаб-и нусхаи Парид Таскиба шарх-и Тихрав. Толаба, 1998. 613 с.
- Фуруафар В.* Шарх-и ахвал ва накб-и тахди-и асф-и шайх Фарид ад-Дин Мухаммад 'Аттар Нисабури Тихрав. [Б.и.], 1994. 562 с.
- Attar, Farid al-Din, Garcin de Tassy, J. H.* Mantic Uttair ou le langage des oiseaux: poème de philosophie religieuse. P.: Impr. Impériale, 1863. 264 p.
- Attar, Farid al-Din.* The Conference of the Birds / Trans. with an intro. by A. Darbandi and D. Davis. Harmondsworth (Middlesex): Penguin Books, 1984. 233 p.
- Attar, Farid al-Din.* The Speech of the Birds / Trans. by P. Avery. Camb.: Islamic Texts Society, 1998. 560 p.
- Lewisohn L., Shackle Ch.* 'Attar and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight. L.; N.Y.: I.B. Tauris; Institute of Ismaili Studies, 2006. 355 p.
- Smith M.* The Persian Mystics: 'Attar The Wisdom of the East. Felinbach: Llanerch, 1995. 114 p.

### Farid al-Din 'Attar's *masnavi* "Language of the Birds" (*Mantiq al-tayr*): a philosophical reading of a poetic text

*Yulia Fedorova*

PhD in Philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: julia\_fedorova@mail.ru

The present article offers a philosophical analysis of one of the most important monuments of the Iranian poetic and philosophical tradition, the *masnavi* "Language of the Birds" (*Mantiq al-tayr*), written by the Persian Sufi poet and thinker Farid al-Din 'Attar Nishapuri (XII-XIII cc.). It is well known that, during the classical period of Iranian culture, the connection between philosophy and poetry was regarded as a natural fact: for the Iranians, poetry traditionally remained the favorite way of expressing any theoretical ideas. The author

explores the logic followed by the poet in shaping both the text of the poem as a whole and the individual poetic constructs. The analysis of some basic poetic constructs (such as ‘soul-bird’, ‘valley’, ‘Siûmûrgh’) allows her to identify their corresponding philosophical concepts (‘seeking the Truth’, ‘the Sufi Way to God’, ‘God’) and to show how they serve the poet’s purpose of reflecting on such topics of Sufi philosophy as the problem of Self-knowledge and the Knowledge of God, the relationship between the God and the existence of the transient world of the multiple, and many more. The conclusion to be drawn is that the poem was conceived by ‘Attâr as an embodiment of strict parallelism between the immediate poetic meaning of text and its hidden philosophical meaning. On the semantic level, therefore, the structure of the poem reflects the fundamental Truth of Sufi cosmos, that of the created world being a mirror reflection of the God.

**Keywords:** history of philosophy, Farid al-Din ‘Attâr Nishapurî *‘masûlavi* ‘Language of the Birds’ (*Mantiq at-tayr*), Sufi philosophical tradition, Persian poetry, poetic construct, the way to God, the soul-bird, the seven valleys, Siûmûrgh

## References

- Attar, Farid ad-Din Mukhammad. *Logika ptits* [The Logic of the Birds], trans. by M. Boruzi. Moscow: Nomos Publ., 2009. 312 pp. (In Russian)
- Attar, Farid al-Din, Garcin de Tassy, J. H. *Mantic Uttair ou le langage des oiseaux: poème de philosophie religieuse*. Paris: Impr. Impériale, 1863. 264 pp.
- Attar, Farid al-Din. *The Conference of the Birds*, trans. with an intro. by A. Darbandi & D. Davis. Harmondsworth, Middlesex, UK: Penguin Books, 1984. 233 pp.
- Attar, Farid al-Din. *The Speech of the Birds*, trans. by P. Avery. Cambridge: Islamic Texts Society, 1998. 560 pp.
- Bertel’s, E. “Kniga o solov’e (Bulbul-name) Farid ad-Dina ‘Attara” [Farid ad-Din ‘Attar’s Book about the Nightingale (Bulbul-nama)], in: E. Bertel’s, *Izbrannye trudy, t. 3: Sufizm i sufiiskaya literatura* [Selected Works, vol. 3: Sufism and Sufi Literature]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ. 1965, pp. 340–353. (In Russian)
- Bertel’s, E. *Izbrannye trudy, t. 1: Istoriya persidsko-tadzhikskoi literatury* [Selected Works, vol. 1: The History of Persian-Tajik Literature]. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 1960. 556 pp. (In Russian)
- Dizfulûjan, K. (ed.) *Mantiq al-tayr. Asûbi Farid al-Din ‘Attâr Nishapurî Bar asa-i nushû Panî* [The Language of the Birds. Works of Farid al-Din Attar of Nishapur. On the basis of Parisian Manuscript]. Tihrañ: Tihrañia, 1998. 613 pp. (In Persian)
- Fedorova, Yu. “Filosofskaya poema Farid ad-Dina Attara ‘Yazyk ptits’: izbrannye glavy v perevode i perelozhenii” [Farid al-Din Attar’s philosophical poem ‘The Language of the Birds’: translation and retelling of selected chapters], *Filosofskaya mysl*, 2014, no 11, pp. 107–150. (In Russian)
- Fedorova, Yu. “Put’ k Istine: struktura filosofskoi poemy ‘Yazyk ptits’ Farid ad-Dina ‘Attara (XII v.)” [The Path to the Truth: The Structure of Farid al-Din Attar’s Philosophical Poem ‘Mantiq al-Tayr’ (XII century)], *Filosofiya i kul’tura*, 2012, no 9/57, pp. 83–93. (In Russian)
- Furuzûfar, B. *Sharh ahâdîwa naqd-u tahûbi asûbi Shaikh Farid al-Din Muhammad ‘Attâr Nishapurî* [Works of Farid al-Din Attar of Nishapur: Interpretation, Retelling and Analysis]. Tihrañ, 1994. 562 pp. (In Persian)
- Lewisohn, L. & Shackle, Ch. *‘Attâr and the Persian Sufi Tradition: The Art of Spiritual Flight*. London; New York: I.B. Tauris; Institute of Ismaili Studies, 2006. 355 pp.
- Nasyrov, I. *Osnovaniya islamskogo mistitsizma; genezis i evolyutsiya* [The Foundations of Islamic Mysticism: Genesis and Evolution]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul’tur Publ., 2009. 552 pp. (In Russian)
- Piotrovskii, M. *Koranicheskie skazaniya* [Quranic Tales]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 219 pp. (In Russian)
- Smith, M. *The Persian Mystics: ‘Attâr The Wisdom of the East*. Felinbach: Llanerch, 1995. 114 pp.

*Р.Г. Апресян*

## ДИНАМИКА ОБРАЗА ГЕРОЯ В «ИЛИАДЕ» ГОМЕРА

*Апресян Рубен Грантович* – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@mail.ru

Динамика образа героя прослеживается на примере перемены в состоянии Ахилла – от гнева к состраданию. Эта нравоперемена происходит с одним героем, но недопустимость необузданного гнева, гнева в своеволии и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов «Илиады», который в полной мере проявляется в кульминационном эпизоде «Илиады» – встрече Приама и Ахилла. Ахилл демонстрирует благорасположение в отношении царя троянцев – врага, и это совершенно выпадает из рамок и внутренней логики сложившейся ситуации. Ахилл действует отчасти по логике обычаев, а отчасти вопреки им, всецело полагаясь на собственный выбор и собственную волю. Но его решения и действия не уникальны, не единичны. В «Илиаде» и «Одиссее» немало примеров, которые положительно перекликаются с решениями и действиями Ахилла, подтверждая определенность просматривающихся за ними поведенческих тенденций. Благорасположением Ахилла к Приаму утверждается иная мера человечности. Ею и задается наиболее глубокая нравственная перемена в героическом этосе гомеровского мира.

**Ключевые слова:** Гомер, «Илиада», герой, героический этос, нравственность, сострадание, нравоперемена

---

Кульминационный эпизод «Илиады» – встреча Приама, царя Трои, и Ахилла, первого ахейского воина. Приам тайно пробирается в стан Ахилла с тем, чтобы за щедрый выкуп получить у Ахилла тело любимого сына Гектора. Уже почти две недели, как Ахилл в схватке один на один поразил Гектора, и все эти дни, сохраняя в душе мстительный гнев из-за гибели своего преданного друга Патрокла от руки Гектора, Ахилл не оставлял труп поверженного врага в покое, вновь и вновь подвергая его поруганию. Наконец, когда боги утратили терпение видеть творимое Ахиллом бесчестие и стали думать, как избавить тело Гектора от новых бесчинств, Зевс, дабы успокоить возмущение богов, решает, что Ахилл должен передать тело Приаму. Через своих посредников он дает обоим знаки и обеспечивает проход Приама в шатер к Ахиллу.

Приам, припав к коленам Ахилла, молит его именем отца, и эта мольба находит отклик в душе Ахилла. Он принимает выкуп, но, кажется, только для того, чтобы исполнить непрменный ритуал и чтобы не обидеть память Патрокла. Ахилл не изжил в душе своей горе, но он не чувствует больше гнева. Он снисходителен и благосклонен к Приаму. Он гостеприимен и дружелюбен. Он остается самим собой, но в душе его происходит перемена.

Как же возможна такая перемена – от гнева к снисхождению? Каков гомеровский герой, что возможно сочетание героичности и жалости? Тем более что в снисхождении совершаются поступки, за которыми различимы поведенческие стандарты, не отвечающие критериям героического этоса архаического общества.

Недопустимость необузданного гнева и насущность сострадания – один из доминирующих мотивов гомеровского эпоса. Переходом от гнева к состраданию задается динамика в образе гомеровского героя, не всегда очевидная – в особенности для тех, кто, подобно Симоне Вейль, рассматривает «Илиаду» как поэму силы<sup>1</sup>, – и никогда прямо не проговариваемая самим Гомером.

Между тем перемены в героическом идеале, составлявшем основу гомеровского этоса, очевидны. Героический идеал доминирует в том мире, который представлен Гомером, но не исчерпывает его. Равно как и героизмом, сколь бы важным для воинского общества он ни был, не исчерпывается жизнь общества и предназначение человека. В вольном или невольном стремлении представить жизнь во всей ее полноте (символически выраженном в образе щита *Ахилла*) Гомер отходит от абсолютизации героического, представляя героев в жизненности их внутреннего мира и полноте человеческих отношений<sup>2</sup>.

### Героический этос гомеровского мира

Гомеровское общество – это воинское общество. Война – его основной материальный ресурс, главное поприще деятельности. Гомеровские герои прежде всего – воины. Воин проявляет себя в сражениях, в войне. Война требует героев и творит их. На уровне лексической семантики «heros» – это любой мужчина<sup>3</sup>. На уровне же социальной семантики герой – всегда благородный (agathos), выходец из благородного сословия; он обладает совершенством, доблестью (aretē), богатырской силой; он лучший (āristos), поэтому он предводитель, вождь, военачальник; он бережет свою честь (timē); он знает, что такое стыд (aidōs), и способен почтительно обходиться с другими<sup>4</sup>.

Герой – благородный, agathos, aristos. Это изначальное и неизменное качество гомеровского героя, он принадлежит аристократии в том, свойственном архаическому обществу, смысле, что он владеет собственностью,

<sup>1</sup> Weil S. The Iliad, or the Poem of Force // Weil S. An Anthology. N.Y., 1986. P. 182–195.

<sup>2</sup> Предлагаемое обозрение – экстракт одной из тем (в сопряжении с некоторыми другими) моей книги «Нравоперемена Ахилла: Истоки морали в архаическом обществе (по материалам гомеровского эпоса)» (М., 2013).

<sup>3</sup> См.: A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell, R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones. Oxf., 1996. P. 778.

<sup>4</sup> Об образе героя см.: Тахо-Годи А.А., Мелетинский Е.М. Герой // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1987. С. 294–297; Мелетинский Е.М. Культурный герой // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1987. С. 25–28; Bowra C.M. Heroic Poetry. L., 1952; Sale W. Achilles and Heroic Values // Arion. 1963. Vol. 2. No. 3. P. 86–100. Лексическое разнообразие эпитетов, сопровождающих имя героя см.: Шталь И.В. Художественный мир гомеровского эпоса. М., 1983. С. 98–105. О героическом этосе у Гомера см.: Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2003. С. 9–21.



статусом и властью по праву рождения. Agathos – определяющее качество и основополагающая ценностная идея гомеровского общества. Благородному противостоит низкий – kakos (плохой/трусливый)<sup>5</sup>. Agathos – неизменная характеристика; благородный-agathos признается таковым, даже если он замысливает недобрые дела и творит бесчестие и зло. Таковы, например, назойливые женихи в «Одиссее», планирующие убийство Телемаха: то, что они собираются сделать, есть несомненное зло, но от этого они, выходцы из аристократических семей, не перестают быть agathoi-благородными, пусть они и ведут себя неподобающим образом, совершают aischron-постыдное. Ахилл, продолжающий в течение многих дней бесчестить тело поверженного им Гектора, вызывает негодование богов, но он все равно остается для них agathos. В то же время обладание aretē-совершенством в чем-то, даже самом важном для воина умении, не делает человека agathos, если он не является таковым по происхождению. Так, бродяга, под видом которого Одиссей появляется после долгих скитаний в собственном доме, может выиграть состязание с луком, обнаружив свое превосходство над наглыми женихами; но это превосходство в силе все равно не позволит бродяге встать вровень с женихами, которые все – из знатных семей<sup>6</sup>. Как бродяга он – kakos-низкий, и как бы он ни превосходил силой, доблестью и отвагой позорящих себя своим поведением женихов, претендовать на руку Пенелопы он не может.

Agathos всегда обладает aretē-совершенством<sup>7</sup>. Гомеровская семантика этого слова такова, что aretē – вообще совершенство в своем роде. Это может быть совершенство как отдельного человеческого качества, так и сразу нескольких. Совершенство добрых качеств, известных у людей, во всей полноте встречается у богов, которые намного превыше людей «и величием, и славой, и силой» (Ил. IX: 498<sup>8</sup>). Как и agathos, aretē у Гомера предопределено рождением и заданным от рождения положением человека, если только оно не меняется каким-то драматическим образом. С героем, как может показаться, такие перемены, по гомеровской логике, не происходят: он либо воин, устремленный к цели, либо славной смертью павший. Но некоторые воины, случается, по каким-то причинам не участвуют в сражениях, отлынивая или воздерживаясь по принципиальным соображениям. И тогда можно предположить, что их aretē-доблесть, оставаясь без цели и дела, без применения теряет свой смысл.

Гомеровский герой – воин. Главное для воина – отважно участвовать в военных действиях, хоть в открытом бою, хоть в засаде (I: 225–227). Ахилл в бою, для Гомера, это – «лев-истребитель» (XX: 164); и Патрокл – «разъ-

<sup>5</sup> Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxf., 1960. P. 31. Ср. Dover K.J. Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxf., 1974. P. 63–64.

<sup>6</sup> Понятно, что бродяга в этом примере символичен. По эпической логике, и у Гомера эта логика прослеживается со всей очевидностью, настоящий бродяга (а не тот, кто таковым кажется несведущим, кто предстает таковым вследствие подмены масок) никогда не может превзойти силой agathos.

<sup>7</sup> У Гомера aretē – еще далека от aretē-добродетели классической эпохи. Arête – именно совершенство в чем-то. Пройдет не одно столетие, прежде чем в греческом сознании arête станет пониматься как в первую очередь моральное качество, добродетель. О понятии «aretē» в древнегреческой мысли см.: Йегер В. Пайдейя. Т. 1. М., 2001. С. 32–34; Macintyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3<sup>d</sup> ed. Notre Dame (In.), 2007. P. 141; Шичалин Ю.А. Арете // Новая филос. энцикл.: в 4 т. Т. 1. М., 2000. С. 166–167.

<sup>8</sup> Стихи из «Илиады» приводятся в переводе Н.И. Гнедича. Ссылки даются в тексте в круглых скобках; римскими цифрами обозначаются песни, арабскими – стихи. При последовательном цитировании стихов из одной песни указывается только номер стиха.

ярный лев», который «бесстрашием собственным сам себя губит» (XVI: 753). Герой принадлежит самому себе, и вместе с тем он часть мира, в котором он находится; он призван служить этому миру, и он служит ему. В этом смысле он не самодостаточен. Он – герой лишь потому, что осуществляет себя в выдающихся деяниях – в подвигах на благо народа и/или отчизны. Нигде у Гомера героизм не проявляется сам по себе; героические деяния всегда вплетены в определенные человеческие отношения, совершаются ради какого-то дела, и целью героя является именно осуществление этого дела, а не демонстрация силы, мужества или ловкости. Деяния героя, сколь бы великими по своим признакам они ни были, теряют смысл, если герой изолирован от других. Поэтому герой всегда озабочен тем, что говорят о нем другие, даже враги. Он постоянно нуждается в том, чтобы чувствовать отдачу, «обратную связь» – признание, и все время оценивает себя, сопоставляет себя с другими (или демонстративно отказывается от этого, полагаясь на поддержку богов). В любом случае он стремится утвердить себя как делами, так и словами.

Не все дела героя героичны, но только те, которые подтверждаются как таковые. Героическим является то, что делает герой *в качестве героя*. Герой может совершать не то что обычные, то есть негероические, но и прямо предосудительные, постыдные деяния, и тогда он становится предметом порицания, осуждения, вызывает возмущение и гнев. Совершенное героем признается и подтверждается в качестве героического другими людьми, богами, а сверх поэтического сюжета – самим поэтом.

Эпический герой – защитник. Некоторые исследователи вычитывают это содержание из этимологии самого слова «heros», которая восходит к догреческому, предположительно, к индоевропейскому корню «\*ser» – «сторожить», «охранять»<sup>9</sup>. Это предназначение героя разнообразно обнаруживается в эпосе поэтически – самим повествованием, прежде всего теми сюжетами, которые разворачиваются вокруг Ахилла, Гектора и других персонажей. Определение защитника, каким мыслится герой, более всего приложимо к образу Гектора, которого разные персонажи поэмы, да и сам Гомер не раз называют защитником, главным защитником, последним защитником Трои. Гектор не просто являет чудеса храбрости, мужества и воинской силы. Он хорошо осознает, что в этом состоит его высшее жизненное предназначение. Этот мотив в какой-то момент становится значимым и для Ахилла. Покинув в гневе битву, он упустил возможность выступить защитником для многих и многих своих соратников, павших в его отсутствие под натиском врага. Ахилл обретает понимание этого, когда на поле брани павшим оказывается Патрокл. Ахилл осознает, что, будь он в битве, этого не случилось бы.

Ожиданием от воина мужества, отваги и доблести задаются и другие важные качества, без которых немислима победа, хотя эти качества и не представляются собственно воинскими. Воину надлежит быть стойким, не уклоняться от битвы, не позорить себя отступлением. Робость для воина – *aischros*-позор, и нет хуже участи остаться в памяти людей проявившим робость. Воину надлежит быть мужественным, подающим пример мужественности, воюющим плечом к плечу с соратниками, но воюющим так, как будто он единственный, кто в данном месте и в данный момент способен решить стоящую перед ним задачу.

<sup>9</sup> См.: *Beekes R.* Etymological Dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden; Boston, 2010. P. 526. О различных подходах к этимологии «heros» см.: *Currie B.* Pindar and the Cult of Heroes. Oxf., 2010. P. 62–63.

Самоотверженное участие в битвах, в набегах с целью добычи, нанесение поражений противнику, победы над выдающимися воинами, приобретение трофеев, особенно знаменитых, приносят славу (*kleos*)<sup>10</sup>. Битва – наилучшая возможность для воина продемонстрировать себя не только в мощи и отваге, но и в своей духовной силе. В соединении физической мощи, отваги и духовной силы (боговдохновенности) являют себя наиболее доблестные герои. Их отличает слава, обретенная в подвигах. Герои живут ради славы. Иных героев, которые не проявляли бы себя в сражениях и стяжании воинской славы, гомеровский мир не знает. Слава – выше жизни; никому из людей не избежать смерти, а это значит, что смерть надо встретить так, чтобы остаться в доброй памяти живых, соединив навечно свое имя со славой. Слава – остаться в памяти потомков воином, отважным и достойным (VII: 86–89; VIII: 538–540). В этом ключе мыслится гомеровскими героями и бессмертие – как сохранение в памяти потомков своего доброго имени. В бессмертии как славной памяти заключено для воина высшее благо, предназначение и конечный смысл жизни героя, в особенности вождя (XXII: 108–110).

Слава способствует *timē* гомеровского человека. Это важное ценностное представление героического этоса, как правило, переводится словом «честь», что во многом справедливо. Честь утверждается достижениями воина на поле брани – бóльшим и бóльшим числом пораженных воинов противника, в особенности более сильного противника, добытым трофеем. Она подтверждается и признанием заслуг – наградой, вручаемой при разделе добычи после набега; добыча распределяется в соответствии с вкладом воина и его положением в войске. Непризнание заслуг оскорбительно; оно бесчестит. Если победами и трофеями воин сам подтверждает свои воинские доблести или заявляет о них, то при награждении и распределении добычи честь воздается воину другими. *Timē* изменчива: она повышается благодаря наградам и выданной добыче и она буквально уменьшается, если награду и добычу забрать. Иными словами, лишение их есть не просто выражение непризнания человека – носителя чести, а именно уменьшение чести. Так что в отдельных случаях смысл слова «*timē*» точнее передается словами «статус» и «престиж»<sup>11</sup>. Может быть, это немного проясняет смысл данного представления, во всяком случае явственнее обнаруживает тот аспект в коннотации *timē*, в котором отражена ее зависимость не от того, кто ею обладает, а от того, кто ею наделяет, кто ее выдает/раздает<sup>12</sup>.

Для гомеровского героя честь во всех этих смыслах – предмет первостепенный; она отражает его безопасность, состояние его достоинства, его статус и соответственно безопасность и положение его семьи, других его близких. Обо всем этом гомеровский герой непрестанно заботится. Дело не только в том, что на друзей и близких он может положиться в вопросах собственной

<sup>10</sup> Первичное значение слова «*klēos*» – весть, молва, слух. *Noklēos* это еще и добрая молва, иными словами, слава. Характерно, что в форме множественного числа это слово обозначает то, что ведет к славе, – великие благотворные деяния (Древнегреческо-рус. слов. // Сост. И.Х. Дворецкий. Т. I. М., 1958. С. 952). За рамками гомеровского эпоса это слово употреблялось и для обозначения дурной молвы (A Greek-English Lexicon. P. 958). О лексике и смысловых контекстах идеи славы см. также: *Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. С. 138–141.

<sup>11</sup> *Finkelberg M.* *Timē and Aretē in Homer* // *Classical Quarterly*. 1998. Vol. 48. No. 1. P. 16; *Cairns D.L.* *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxf., 1993. P. 52.

<sup>12</sup> *Finkelberg M.* *Timē and Aretē in Homer*. P. 17. Cp. A Greek-English Lexicon. P. 1093.

безопасности или статуса. Заботясь о близких, гомеровский герой заботится также о себе, так как ущерб кому-либо из его круга одновременно является и ущербом для его собственной *timē*. Вместе с тем по всей «Илиаде» прослеживается мысль о том, что чрезмерная забота о собственной *timē* может стать источником бед, порой неисчислимых и безвозвратных.

Не допустить позора, воздержаться от недостойных дел человеку удастся благодаря *aidōs*. Среди коннотаций «*aidōs*» достаточно таких, которые дают основание для перевода этого слова как «стыд»: *aidōs* имеет сильную эмоциональную составляющую и иначе как через нее не проявляется. *Aidōs* подсказывает подобающий образ самого себя перед лицом других; несоответствие этому образу рождает неудовлетворенность собой, которая может сопровождаться покраснением лица. Однако *aidōs* имеет и другие проявления, обнаруживающие отношения с другими, более разнообразные, чем те, которые передаются выражением «испытывать стыд перед другими». *Aidōs* проявляется в почтительности к другим, в уважении их чувств и мнений<sup>13</sup>, а также в признании существующих связей (самой разной природы) с другим или общественного положения другого, в благорасположении к красоте или преклонным годам другого. *Aidōs* заставляет человека откликаться на *timē* других и одновременно побуждает помнить о собственной *timē* – отстаивать свою честь, беречь достоинство<sup>14</sup>. *Aidōs* – это чувство и понимание, которые складываются в результате воспитания и социализации.

Вместе с тем *aidōs* нередко опосредован ситуативной рефлексией, что позволяет усматривать в нем предпосылку *совести*, которая и в греческом, и в латинском выражается словами – «*syneidesis*», «*conscientia*»<sup>15</sup>, очевидно указывающими на акт осознания<sup>16</sup>. В человеческих отношениях объектом *aidōs* оказываются *aidoios* (слово, не имеющее эквивалента в русском, как и в современных европейских языках), чем бы ни вызывался *aidōs* в отношении их – *почитанием*, *страхом* или какой-либо *привязанностью*<sup>17</sup>. Многие случаи отношений, так или иначе опосредованных *aidōs*, интерпретируются исследователями как отношения, содержащие *обязанность* перед тем, перед кем испытывают *aidōs*, или к *aidoios*<sup>18</sup>.

Иными словами, *aidōs* охватывает широкий спектр отношений, чувств и соответственно отражающих их ценностей. Реализация этих ценностей требует *aretē*-совершенства, воплощаемого в деятельности, практически направленной на другого человека<sup>19</sup>.

Между тем перипетии в отношениях между эпическими персонажами – героями-воинами колеблет кажущуюся однозначность в картине героического этоса. Среди ахейских героев рядом с Ахиллом не только Патрокл и Диомед, но и Агамемнон и Одиссей; а среди троянских героев рядом с Гектором не только Сарпедон и Главк, но и Парис и Эней. На примере этих персонажей героический идеал теряет свои четкие очертания и начинает расплываться: Агамемнон несправедлив, Одиссей не всегда прямодушен, Парис нечестен и ленив, Эней обидчив. Да и Ахилл своенравен, а Гектор порой избыточно са-

<sup>13</sup> См.: A Greek-English Lexicon. P. 36.

<sup>14</sup> Cairns D., Homblower S. Honor // The Homer Encyclopedia. Vol. 1. Chichester; Malden, 2011. P. 316.

<sup>15</sup> См.: Столяров А.А. Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке пробл.) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 21–35.

<sup>16</sup> Cairns D.L. Aidōs. P. 82.

<sup>17</sup> Ibid. P. 88.

<sup>18</sup> Ibid. P. 70.

<sup>19</sup> См.: Finkelberg M. Timē and Aretē in Homer. P. 24.

монадеян. Но отсюда отнюдь не следует, что несправедливость, нечестность, обидчивость, своенравность, самонадеянность оказываются частью героического этоса. Все названные персонажи – герои, носители героического этоса. Их сопоставление указывает на возможность в нем подвижности, порой такой, которая чревата отступлением от героических ценностей и даже явным их искажением.

### Альтернативы и перемены

Героический этос несомненно преобладает в гомеровском мире, хотя и не исчерпывает его<sup>20</sup>. Гомеровское общество – воинское общество, но помимо войска в нем есть торговцы, жрецы, землепашцы, скотоводы. Помимо воинства в нем есть хозяйство. В нем есть семья, в которой важную роль играют женщины. Да и сами воины, оказавшись ранеными, в особенности тяжело, а тем более смертельно, нередко предстают не просто без доспехов, но и во всей своей телесной и психической уязвимости, свойственной человеку как существу болящему, теряющему здоровье и смертному. Тогда они начинают говорить иным голосом. Герой – воин, но в чужой стране может оказаться не с целью разбойничьего набега, а по прихоти судьбы; и тогда он – странник, беззащитный, вынужденный, уповая на снисхождение, обращаться с мольбой и преклонять колени. Все это дает импульсы нравственным тенденциям, отличным от героических нравов.

По замечанию Ф. Ницше, гомеровский эпос мог оказаться камнем преткновения для Гесиода при попытке изобразить последовательность культурных эпох, поскольку у Гомера величие лучших и подвиги славных героев соседствуют со свидетельствами жесточайших схваток, рек крови, бесчувственности к чужому страданию, предельного насилия. При этом носителями безжалостности и творцами насилия были те же герои – благородные-*agathos*, лучшие-*aristos*. Гесиод, предполагал Ницше, смог справиться с этим противоречием, лишь разнеся величие гомеровского мира и его ужасы по разным эпохам, заставив их следовать одна за другой: «сначала век героев и полубогов Трои и Фив, каковым мир этот и сохранился в памяти благородных поколений, имевших в нем собственных предков; затем медный век, каковым тот же мир предстал потомкам растоптанных, ограбленных, поруганных, угнанных в рабство и проданных»<sup>21</sup>.

Близкую мысль находим у Э. Макинтайра. Размышляя над предложенной А. Эдкинсом дихотомией ценностей соперничества и сотрудничества для объяснения гомеровского этоса<sup>22</sup>, Макинтайр увидел ее смысл в различении ретроспективного и перспективного векторов в нравах гомеровского мира: добродетели соперничества указывают на его исторические истоки, в то время как добродетели сотрудничества – на будущую афинскую демократию<sup>23</sup>. Макинтайр как бы поправляет Эдкинса: на смену эпохе, в которой господствовали ценности соперничества, приходит эпоха, в которой доминируют ценности сотрудничества, и мир, представленный Гомером, *опосредствует* этот переход, в нем можно проследить моменты и одной эпохи, и другой.

<sup>20</sup> Об ограниченности сведения гомеровского этоса к героическому кодексу см.: Schofield M. Euboulia in the Iliad // *Classical Quarterly*. 1986. No. 36. P. 6–31.

<sup>21</sup> Ницше Ф. К генеалогии морали: Полемическое сочинение // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 428.

<sup>22</sup> Adkins A.W.H. Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxf., 1960. P. 5–7, 36–57.

<sup>23</sup> Macintyre A. After Virtue. P. 133.

Макинтайр близок Ницше в том, что видит внутреннюю расщепленность гомеровского этоса, встречу и смену в нем разных эпох. Однако содержание самой смены эпох Ницше и Макинтайр интерпретируют по-разному.

В зависимости от угла зрения образ Ахилла может иллюстрировать как одну эпоху, так и другую, как один этос, так и другой. Но это так при восприятии Ахилла в его отдельных проявлениях. Если брать решения и действия Ахилла в их совокупности и последовательности (как они явлены в «Илиаде»), то тогда он предстанет в ином свете – соединяющем разные этосы. Динамика этого образа неоднозначна и не укладывается в схему Гесиода, более того, она обратна тому, как видел смену культурных эпох Гесиод. С одной стороны, Ахилл своим поведением и своими заявлениями как будто бы демонстрирует отклонение от героического этоса<sup>24</sup>. С другой стороны, своим преображением в отношении к Приаму в последнем эпизоде поэмы Ахилл показывает возможность иной нравственности по сравнению с той, что обычно считается доминирующей в гомеровском эпосе<sup>25</sup>. Ахилл не столько воплощает определенный этос, сколько знаменует перемену в этосе, пусть только событием своей личной перемены – от непримиримости и жестокости к снисходительности и милосердию.

Отступление Ахилла от героического этоса обычно усматривается главным образом в его поведении при беседе с послами, присланными Агамемноном с целью вернуть Ахилла в битву. Послы, извещая Ахилла о предлагаемых Агамемноном дарах, настойчиво уговаривают его отринуть обиду, унять свой гнев и присоединиться к сражениям, в которых ахейцы в его отсутствие несут огромные потери. Гнев Ахилла, повлекший огромные жертвы среди ахейцев, возник по вине Агамемнона. Это Агамемнон грубо нарушил незыблемый порядок ахейского общества, своенравно отобрав у Ахилла часть награды, доставшейся тому после раздела добычи. Причем эта добыча – результат набега, совершенного Ахиллом, и он был лишен лучшей части выданной ему награды. Ахилл обоснованно воспринимает действия Агамемнона не только как грабеж, но как умаление его славы, попрание чести. За такое унижение Агамемнону впору ответить кровью. Воздерживаясь от кровопролития, Ахилл покидает войско, что и ведет к многочисленным потерям ахейцев. Агамемнон понимает, что без Ахилла вся троянская кампания обрекается на провал, и по этой причине, а не из сожаления по поводу нанесенной Ахиллу обиды предпринимает шаги к примирению. Действуя по правилам того мира, он отправляет к Ахиллу посольство с щедрыми дарами и посулами. Но Ахилл их отвергает. Хотя один из послов, Аякс, и воспринимает поведение Ахилла как проявление гордыни и безмерной жажды мести, отказ Ахилла имеет смысл. Отвергая дары, Ахилл пренебрегал и *timē*-честью, производной от количества богатств. Именно этим он попирает стандарты героической этики. Для Ахилла согласиться с таким предложением, при котором замалчивалась нанесенная обида, значило согласиться с допущенными в отношении него коварством, обманом, оскорблением, с поруганием его *timē*. Дары ахейского царя должны знаменовать не подношение, не плату, а расплату за нанесенную обиду.

<sup>24</sup> См. об этом: *Arieti J.A.* Achilles' Alienation in «Iliad 9» // *Classical Journal*. 1986. Vol. 82. No. 1. P. 8–11.

<sup>25</sup> См. об этом: *Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxf., 1998. P. 131–154; *Sale W.* Achilles and Heroic Values // *Arion*. 1963. Vol. 2. No. 3. P. 89–98; *Yan H.K.T.* Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // *Humanitas*. 2003. Vol. 16. No. 1. P. 19–30; *Zanker G.* The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbors, 1996. P. 53–56.

Так что отказ принять от Агамемнона несметные дары можно понять как выражение стремления Ахилла восстановить погрязшие ценности героического этоса.

Да, оборотной стороной этого отказа было несогласие Ахилла на примирение с царем ахейцев и, соответственно, упорство в его решении не участвовать более в сражениях с троянцами. Ценой такого утверждения героических ценностей были новые и новые поражения ахейцев. Поскольку непосредственной причиной этих поражений был Ахилл, можно сказать, что своим решением, направленным на восстановление своей *timē*, Ахилл отказывался от важнейшего предназначения героя – быть защитником, в данном случае защитником своих соратников, что он в какой-то момент осознает и о чем начинает сожалеть.

Это лишь один момент в раздоре между Ахиллом и послами, он отражает коллизию *внутри* героического сознания. Речь Ахилла к послам знаменательна также и тем, что в ней герой в какой-то момент выдвигает совсем другой, отличный от героического, жизненный идеал. Указав на поругание Агамемноном принципов отношений в войске, Ахилл вновь заявляет о намерении отплыть со своим воинством на родину, куда его манит возможность долгой спокойной жизни рядом с милой супругой, которую ему подберет отец. С ценностью жизни, восклицает Ахилл, не сравнится ничто; любое богатство, любые сокровища можно приобрести, только жизнь дается однажды и ее не купить (408–409). В этих Ахилловых речах героический идеал – идеал славы, добытой в бою, пусть и ценою жизни, не разрушается, но отклоняется. Ему противопоставляется идеал мирной семейной жизни. По поэтическому сюжету эта речь мимолетна, идеал мирной жизни не получил развития в эпической линии, связанной с Ахиллом (да он и не совместим с характером Ахилла<sup>26</sup>). Но в нормативном плане сделанное заявление весомо: им обозначена альтернатива героическому этосу, и она отнюдь не исчерпывается воображением, возникшим в голове Ахилла под действием гнева и ненависти к царю ахейцев. Эта альтернатива реальна, ее подтверждают различные по характеру эпические сюжеты, перекликающиеся с речью Ахилла в своем ценностном содержании.

Заслуживает внимания, что о спокойной мирной жизни в кругу семейства мечтает Ахилл бездоспешный, вышедший из битв, не-воин. Ликийский царь Сарпедон, раненный в бедро и опасющийся смерти (не ведая, что Зевс на этот раз отогнал от него смерть), обращается к Гектору с просьбой защитить его тело, не отдать на растерзание ахейцам. Но последние его слова – о другой печали: смерть в бою лишает его возможности вновь увидеть родную землю, порадовать своим возвращением жену и сына (V: 686–688). Это не тот Сарпедон, который будет призывать соратника: «Вместе вперед! иль на славу кому, иль за славою сами!» (XII: 328). Раненый, перед лицом смерти, сожалующий о невозможности увидеть еще раз семью, он не вспоминает о славе, хотя только что насмерть поразил одного из вождей ахейцев – Тлеполема, сына Геракла. С Сарпедоном произошла смена положений: только что он был воином, несущим смерть врагу, мечтающим о славе, и вот он – с вонзенным в бедро копьем, ожидающий кончины не в бою, а от полученной раны. В таком состоянии он вроде бы уже и не воин. Он не уверен в себе. Он – не герой. Как существо телесное он уязвим и, одолеваемый неуверенностью, уже не

<sup>26</sup> Как отмечает К. Гилл, слова Ахилла о возвращении на родину не были реальной угрозой, а скорее представляли собой риторический жест, призванный продемонстрировать наличие у Ахилла альтернативы тому, чтобы оставаться с ахейским войском и участвовать в сражениях (*Gill C. Personality in Greek Epic*. P. 135).

принадлежит себе, не властен над собой<sup>27</sup>. В случае Сарпедона смена положений не радикальна: перенесенный соратниками под тень священного бука и освобожденный от копья, он постепенно приходит в себя и вновь обретает воинский дух. Однако сколь бы краткой ни была смена положений, она случилась, и это произвело эффект на душу героя, его самоощущение.

В других обстоятельствах и под действием иных сил то же происходит с Ахиллом. То он грозитя отплыть к родным берегам и мечтает о тихой мирной жизни, то откладывает свое решение и уже допускает свое возвращение в битву, пусть и при определенных условиях, а пройдет немного времени, и его нельзя будет удержать от сражения. Данный пример с Ахиллом, как и предыдущий с Сарпедоном, показывает, насколько близки эти две ценностные системы – героическая и «семейная». Эта близость – не в содержании, но по представленности и проявленности обеих ценностных систем в жизни одних и тех же людей, по своему субъектному выражению. Между ними нет непреодолимого разрыва: выходит, и Ахилл, и Сарпедон, как и многие другие гомеровские герои, совмещают в себе два ценностных мира.

Решения и действия гомеровских персонажей ценностно многослойны. Герои, и вообще люди как живые создания, подвержены жажде и голоду, и они вынуждены принимать во внимание эти свои потребности<sup>28</sup>. Для осуществления своего предназначения герою-воину нужны силы, и, значит, он должен пить и есть и, стало быть, отвлекаться от героических устремлений и свершений. Человек уязвим: «Меж всевозможных существ, которые дышат и ходят / Здесь, на нашей земле, человек наиболее жалок» (Од. XVIII: 130–131<sup>29</sup>), – говорит Одиссей. Как известно из «Илиады», он хорошо это понимает. Когда Ахилл, примирившись с Агамемноном, рвется в бой, именно Одиссей напоминает ему, что воины после ночи нуждаются в пище. Тем более перед сражением: голодный воин – не воин. Сама по себе пространность речи Одиссея на эту тему, обращенной к Ахиллу (Ил. XIX: 155–172), дает представление о том, насколько большое значение придает Одиссей этой стороне ратного дела.

Человек уязвим не только как существо, постоянно теряющее силы и потому нуждающееся в пище, тело которого беззащитно, подвержено ранам, причиняющим боль и мучения. Человек уязвим и в своих привязанностях к другим – родным и друзьям, которые воспринимаются как условие его жизни, как часть его собственного Я, их смерть приносит величайшие душевные страдания и муки и может вести к утрате смысла жизни. Так, Приам, оплакивающий Гектора, в горе падает на землю, превращаясь из лучшего среди троянцев, из царя, в низшего – валяющегося, как говорит Гомер, во прахе (XXIV: 164–165). Ахилл, узнав о гибели Патрокла, посыпает голову и всего себя «пеплом», падает на землю, рвет на себе волосы (XVIII: 23–27). В горе о гибели Патрокла Ахилл, упоминая матери о потере своих доспехов, присвоенных Гектором, вроде бы ничуть по этому поводу не сожалеет (XVIII: 79–93); и это при том, что для героя доспехи – часть его самого как воина, и захват доспехов врагом равносильны для героя-воина потере чести<sup>30</sup>. Ахилл не мог не чувствовать уязвленности от потери доспехов. Но эта потеря была для него ничем по сравнению с гибелью Патрокла, утрата которого переживалась им как величайшее горе.

<sup>27</sup> А. Хоббс видит в противоречии между воинским мужеством и физической уязвимостью героев основу трагического характера эпоса (*Hobbs A. Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good. Camb., 2000. P. 210.*)

<sup>28</sup> *Crotty C. The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca; L., 1994. P. 140–142.*

<sup>29</sup> Пер. В.В. Вересаева.

<sup>30</sup> См.: *Zanker G. The Heart of Achilles. P. 7.*



Гомер стремится показать сверхчеловечность, богоравность героев, но он не сдерживает себя и в изображении человеческого в них, в том числе того, что демонстрирует их чувствительность, уязвимость, неуверенность в себе.

У Гомера случается, что воины, соревнуясь перед схваткой во взаимном уязвлении, сравнивают друг друга с женщинами. Тем не менее, как это хорошо видно из поэм, женщины – матери, жены, даже наложницы – занимали значимое место в жизни героев. Нередко у Гомера женщины говорят своим голосом, и в их речах открывается особенная ценностная перспектива. Без нее невозможно никакое общество. Женщины кротки, сдержанны, осторожны и предосторожны, рассудительны, заботливы. Это не значит, что они отрешены от забот и ратных дел своих любимых. Но при этом для них важно сохранение жизни воинов, сбережение семьи, обеспечение будущего детей.

Примечательна в этом плане речь Андромахи, жены Гектора, обращенная к мужу перед сражением, которое, как она чувствует, будет для него последним (VI: 407–439). Андромаха не только призывает Гектора позаботиться о семье и городе, она подсказывает ему, как лучше было бы организовать защиту города, каковы слабые места в обороне и где следует выставить усиленную дружину. Гектор, хотя и относится к Андромахе со всей любовью и понимает, что скорее всего ждет его и Троя, советы жены не принимает во внимание и отсылает ее к домашним делам. Но ценностное сознание, присутствующее у Андромахи, ее порядок мысли, ее нрав тем самым ни в коей мере не дезавуируются, им принадлежит свое место в гомеровском мире, и оно не ограничивается почивальней и домашним очагом.

Кротость свойственна женщинам. Но ее демонстрируют в словах и делах умудренные опытом героини, да и просто те, кто связан узами дружбы и ратного братства. Умудренность и дружественность проявляются, в частности, в благоразумии, справедливости, сдержанности при обращении в первую очередь с близкими. В отношениях между соратниками необходимы дружественность и сострадательность (IX: 630), а бессердечие – бесчеловечно и потому недопустимо (496). Несколько столетий спустя Платон, рассуждая о характере и предназначении воина, в первую очередь будет говорить о мужестве. Без мужества невозможна победа в бою; мужество – высшая воинская добродетель. Мужество укрепляется яростью духа. Ярость необходима в бою. Но, возникнув на поле брани, она может «застрять» в душе воина и без каких-либо поводов воспламенять его в отношениях с согражданами, между тем как в отношениях с согражданами нужно быть не грозным, а кротким. Платон видит возникающую трудность: с одной стороны, воины должны быть мужественны и, значит, яростны, но, с другой, ярость разрушительна для общества. Возникшую в ходе рассуждения трудность Платон преодолевает посредством допущения, что воинов следует учить не только физическим, но и мусическим искусствам; лишь тогда воин, сильный и стойкий, будет стремиться к мудрости и познанию и благодаря этому сможет быть «кротким со своими близкими и знакомыми»<sup>31</sup>.

Эта модель отношения к своим уже существует в гомеровском мире. Существует и как факт, и как настояние. Последнее можно видеть по речам Феникса и Аякса, которые упрекали Ахилла именно в черствости и бессердечии, в отсутствии сострадания к гибнущим под натиском врага ахейцам. Их упреки справедливы. И Ахилл какое-то время спустя признает это практически, своими достойными делами.

<sup>31</sup> Платон. Государство, 275a–276d.

При этом именно Ахилл оказывается способным на сострадание и дружелюбие, прежде неведомые в гомеровском мире, а именно в отношении к врагу. По ряду эпизодов поэмы известно, что не на все мольбы Ахилл отвечал сердечно. Он безжалостно отверг мольбу Гектора не отдавать его тело на «растерзание псам», но передать отцу для отправления почетного похоронного ритуала. То был особый случай: Ахилл и в битву вступил лишь ради утоления жажды мести за Патрокла, павшего от руки Гектора. По этой же причине он проявил безжалостность и к Ликаону. Но вместе с тем известен и другой Ахилл – покровительствующий невинным, инициативно милосердный и снисходительный. Он гарантирует неприкосновенность прорицателю Калхасу, когда ему предстоит сказать правду о причине павшего на ахейское войско мора (I: 85–91). В рассказе Андромахи о гибели ее семьи, в коей был повинен Ахилл, он предстает воином чести: напав на Киликию, Ахилл убил ее отца Этиона, царя Киликии семерых ее братьев, однако посчитал недостойным сорвать с царя доспехи и похоронил его «вместе с оружием пышным», соорудив над местом сожжения достойный могильный холм. А взяв в плен мать Андромахи и приведя ее вместе с остальной добычей в свой стан, он возвращает ее за выкуп, правда, огромный (VI: 415–427). Во время состязаний памяти Патрокла Ахилл по каким-то причинам решает поддержать Эвмела, которого постигло фиаско, и дать ему, а не Антилоху<sup>32</sup> вторую премию (XXIII: 534–538). Когда же Антилох возмутился этим произволом, Ахилл добродушно меняет свое решение, выделив Эвмелу другую награду. Ахилл эмпатичен: увидев Патрокла, который под впечатлением от многочисленных потерь ахейцев лил горячие слезы, Ахилл «исполнился жалости» к другу (XVI:5). Так что когда Зевс характеризует Ахилла как героя почтительного и заботливого (*éndukēos*), у него есть для этого все основания.

Как уже было сказано, Приам, припав к коленам Ахилла, молит его о милосердии именем отца Ахилла – Пелея. Слова Приама находят в его душе живой отклик. Он отвечает речью, полной понимания того, что беззащитность перед своеволием богов – это то, что объединяет людей, даже разделенных соперничеством, обидами или причиненным вредом, нередко непоправимым.

Полный сострадания, Ахилл выражает восхищение решимостью и отвагой Приама прийти в ночи к мирмидонскому стану, к тому, кто погубил столько его сыновей. Впрочем, сочувствие и добросердечие соседствуют в душе Ахилла с затаенной свирепостью, молчащей, но готовой вспыхнуть в любой момент. Эта переменчивость в настроении, пусть и мимолетная, отражает неопределенность и хрупкую сбалансированность всей ситуации встречи. Ахилл чувствует это и опасается, что какая-нибудь случайность разрушит сложившееся согласие.

Надежда Приама на снисходительность небезосновательна. Дело не только в покровительстве Зевса. Жалость-сострадание (*ēleos*) – несомненная добродетель гомеровского мира, и в той мере, в какой она проявляется в заботе о другом человеке, ради него самого, жалость по сути является моральным чувством<sup>33</sup>. Сообщая Приаму о том, что тело его сына подготовлено к возвращению, Ахилл оговаривает: «Как желал ты» (XXIV: 599). Тем самым подчеркивается расположение Ахилла к Приаму. Оно подтверждается приглашением к совместной трапезе. Приглашение Ахилла особенно тем, что сам он, переживая утрату Патрокла, много дней не прикасался к еде. Также

<sup>32</sup> Не потому ли, что Антилох оказался недобрым вестником о гибели Патрокла?

<sup>33</sup> См.: *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82. No. 4. P. 300.*

и Приам, по его собственным словам, со дня гибели сына ни разу не прикасался к пище, как и глаз не смыкал. После ужина они продолжали беседу и, беседуя, «наслаждались, один на другого взирая» (633). Возможно, «взирать друг на друга с радостью», «наслаждаться беседой» – это некая поэтическая фигура у Гомера, однако далеко не всякая беседа характеризуется Гомером таким образом. Между тем Аристотель в «наслаждении взаимным общением» увидел одно из важных проявлений дружбы<sup>34</sup>. Ахилл и Приам объективно, т. е. вне данной ситуации, – враги, но в ретроспективном, от Аристотеля, рассмотрении они предстают друзьями, хотя бы только в том и потому, что наслаждаются взаимным общением. Аристотель еще говорит, что друзья горюют одним горем и радуются одной радостью. Горе Приама и Ахилла – свое у каждого – должно было бы их разъединить. Но совместное переживание каждым из них своего горя (509–512), наоборот, объединяет, приравнивает и роднит их.

После трапезы Ахилл распоряжается подготовить гостю и его слуге удобное и богатое ложе, причем укладывает их там, где никто из посторонних не сможет их увидеть, тем самым подчеркивая свои обязательства гостеприимства. Прежде чем оставить Приама, Ахилл спрашивает, сколько времени тому будет нужно, чтобы с честью похоронить Гектора, а получив ответ, заявляет: «Будет и то свершено, как желаешь ты, старец почтенный. / Брань прекращаю на столько я времени, сколько ты просишь» (669–670). Приняв запрошенный Приамом срок, Ахилл «Приамову правую руку / Ласково сжал, чтобы сердце его совершенно покоить» (671–672). И неоднократно выраженное уважение к желанию Приама, и ласковое рукопожатие на прощание дополнительно подтверждают глубочайшее дружеское расположение Ахилла к Приаму. Это отношение подсказано и подкреплено вестью от Зевса, но обусловлено оно в первую очередь состраданием и великодушным снисхождением.

Заслуживает внимания, что хотя необходимость миссии Приама и его униженная мольба были обусловлены предшествующим поражением троянцев, сама по себе мольба не была проявлением поражения. Более того, она привела к победе – не воинской, но моральной победе, причем моральной победе как просившего о снисхождении Приама, так и проявившего милосердное снисхождение Ахилла. Показательно, что этот эпизод обоюдной победы – последний из эпизодов, повествующих в поэме об отношениях ахейцев и троянцев.

Своим благорасположением к Приаму Ахилл утверждает иную меру человечности. Ею и задается наиболее глубокая нравственная перемена в героическом этосе гомеровского мира.

### Список литературы

- Апресян Р.Г. Нравоперемена Ахилла: Истоки морали в архаическом обществе (по материалам гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013. 224 с.
- Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 53–294.
- Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича; изд. подгот. А.И. Зайцев. Л.: Наука, 1990. 572 с.
- Гомер. Илиада. Одиссея / Пер. В.В. Вересаева; сост., вступ. ст. и коммент. А.А. Тахо-Годи. М.: Просвещение, 1987. 400 с.
- Гусейнов А.А. Античная этика. М.: Гардарики, 2003. 270 с.

<sup>34</sup> Аристотель. Никомахова этика, 1158a 1.

Древнегреческо-русский словарь / Сост. И.Х. Дворецкий. Т. I. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1958. 1043 с.

*Йегер В.* Пайдейя. Т. 1: Воспитание античного грека / Пер. с нем. А.И. Любжина. М.: Греко-латин. каб., 2001. 393 с.

*Мелетинский Е.М.* Культурный герой // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 2. М., 1987. С. 25–28.

*Ницше Ф.* К генеалогии морали: Полемическое сочинение / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 407–524.

*Платон.* Государство / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // *Платон.* Соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1994. С. 79–420.

*Столяров А.А.* Феномен совести в античном и средневековом сознании (К постановке проблемы) // Историко-философский ежегодник '86. М., 1986. С. 21–35.

*Тахо-Годи А.А., Мелетинский Е.М.* Герой // Мифы народов мира / Гл. ред. С.А. Токарев. Т. 1. М., 1987. С. 294–297.

*Шичалин Ю.А.* Аreté // Новая филос. энцикл.: в 4 т. / Под ред. В.С. Стёпина, А.А. Гусейнова, А.П. Огурцова, Г.Ю. Семигина. Т. 1. М., 2000. С. 166–167.

*Шталь И.В.* Художественный мир гомеровского эпоса. М.: Наука, 1983. 295 с.

A Greek-English Lexicon / Compiled by H.G. Liddell, R. Scott; revised and augmented by H.S. Jones. Oxf.: Clarendon Press, 1996. 2448 p.

*Adkins A.W.H.* Merit and Responsibility: A Study in Greek Values. Oxf.: Clarendon Press, 1960. 380 p.

*Arieti J.A.* Achilles' Alienation in «Iliad 9» // The Classical Journal. 1986. Vol. 82. No. 1. P. 1–27.

*Beeks R.* Etymological Dictionary of Greek. Vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 2010. 1808 p.

*Bowra C.M.* Heroic Poetry. L.: Macmillan & Co, 1952. 590 p.

*Cairns D., Hornlower S.* Honor // The Homer Encyclopedia: in 3 vols. Vol. 1 / Ed. by M. Finkelberg. Chichester; Malden, 2011. P. 315–317.

*Cairns D.L.* Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature. Oxf.: Clarendon Press, 1993. 474 p.

*Crotty C.* The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey. Ithaca; L.: Cornell University Press, 1994. 244 p.

*Currie B.* Pindar and the Cult of Heroes. Oxf.: Oxford University Press, 2010. 487 p.

*Dover K.J.* Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle. Oxf.: Basil Blackwell, 1974. 305 p.

*Finkelberg M.* Timē and Aretē in Homer // Classical Quarterly. 1998. Vol. 48. No. 1. P. 14–28.

*Gagarin M.* Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82. No. 4. P. 285–306.

*Gill C.* Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue. Oxf.: Clarendon Press, 1998. 510 p.

*Hobbs A.* Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good. Camb.: Cambridge University Press, 2000. 280 p.

*Macintyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 3<sup>d</sup> ed. Notre Dame (In.): University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

*Sale W.* Achilles and Heroic Values // Arion. 1963. Vol. 2. No. 3. P. 86–100.

*Schofield M.* Euboulia in the Iliad // Classical Quarterly. 1986. Vol. 36. P. 6–31.

*Weil S.* The Iliad, or the Poem of Force / Trans. by M. McCarthy // *Weil S.* An Anthology. N.Y., 1986. P. 182–195.

*Yan H.K.T.* Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV // Humanitas. 2003. Vol. 16. No. 1. P. 15–35.

*Zanker G.* The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. 173 p.

**Dynamic change in the image of the Hero in Homer's *Iliad*.*****Ruben Апресян***

DSc in Philosophy, Head of the Department of Ethics. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Gonchamaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@mail.ru

The variable, dynamic nature of the image of a Homeric hero is examined here on the example of Achilles' transition from rage to mercy. Such moral change is explicitly shown by the poet to happen only to a single one among the heroic characters of the poem, but the idea of inadmissibility of unrestrained rage, rage with arbitrariness, and that of the relevance of mercy, is a dominant motive in Homer; in the culminating episode of the *Iliad*, the encounter of Achilles with Priam, it only finds its most complete manifestation. Achilles exhibits sympathy for the king of the Trojans, which seems almost inappropriate given the framework and the inner logic of their situation and the plot in general. He acts both in conformity with the logic of customary practice and strictly against it, following above all his own choice and decisions. The decisions and actions of this sort, though fully described only once in this single passage of the *Iliad*, do find many repercussions in both poems. All such cases where we discern a momentary break with traditional values occurring in the mind of this or that character, confirm that we are dealing with some kind of a pattern representing certain behavioral tendencies in Homeric world. By expressing his benevolence to Priam, Achilles proposes a new standard of humanity, thus indicating a most profound moral alteration in the heroic ethos of Greek epic.

**Keywords:** Homer, *Iliad*, hero, Heroic ethos, morality, mercy, moral change

**References**

- Adkins, A.W.H. *Merit and Responsibility: A Study in Greek Values*. Oxford: Clarendon Press, 1960. 380 pp.
- Апресян, Р. *Nravoperemena Ahilla: Istoki morali v arhaicheskom obshhestve (po materialam gomerovskogo jeposa)* [Achilles' Moral Change: The Sources of Morality in Archaic Society (A Study on the Homeric Epic)]. Moscow: Alpha-M Publ., 2013, 224 pp. (In Russian)
- Arieti, J.A. "Achilles' Alienation in 'Iliad 9'", *Classical Journal*, 1986, vol. 82, no 1, pp. 1–27.
- Beeks, R. *Etymological Dictionary of Greek*, vol. 1. Leiden; Boston: Brill, 2010. 1808 pp.
- Bowra, C.M. *Heroic Poetry*. London: Macmillan & Co, 1952. 590 pp.
- Braginskaya, N. (trans). Aristotle, "Nikomahova Jetika" [Nicomachian Ethics], in: Aristotle, *Sochinenija* [Works], vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
- Cairns, D. & Hornblower, S. "Honor", *The Homer Encyclopedia*, vol. 1, ed. by M. Finkelberg. Chichester; Malden: Wiley-Blackwell, 2011, pp. 315–317.
- Cairns, D.L. *Aidōs: The Psychology and Ethics of Honour and Shame in Ancient Greek Literature*. Oxford: Clarendon Press, 1993. 474 pp.
- Crotty, C. *The Poetics of Supplication: Homer's Iliad and Odyssey*. Ithaca; London: Cornell University Press, 1994. 244 pp.
- Currie, B. *Pindar and the Cult of Heroes*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 487 pp.
- Dover, K.J. *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell, 1974. 305 pp.
- Dvoretzkii, I. *Drevnegrechesko-russkii slovar'* [Greek-Russian Dictionary], vol. 1. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo inostrannyh i nacional'nyh slovarej Publ., 1958. 1043 pp. (In Russian)
- Egunov, A. (trans.) Plato, "Gosudarstvo" [Republic], in: Plato, *Sochinenija* [Works], vol. 3/1. Moscow: Mysl' Publ., 1971, pp. 79–420. (In Russian)

- Finkelberg, M. "Timē and Aretē in Homer", *Classical Quarterly*, 1998, vol. 48, no 1, pp. 14–28.
- Gagarin, M. "Morality in Homer", *Classical Philology*, 1987, vol. 82, no 4, pp. 285–306.
- Gill, C. *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy: The Self in Dialogue*. Oxford: Clarendon Press, 1998. 510 pp.
- Gusejnov, A. *Antichnaja jetika* [Ancient Ethics]. Moscow: Gardariki Publ., 2003. 270 pp. (In Russian)
- Hobbs, A. *Plato and the Hero: Courage, Manliness and the Impersonal Good*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 280 pp.
- Jaeger, W. *Paideia*, vol. 1., trans. by A. Lyubzhin. Moscow: GLC Publ., 2001. 393 pp. (In Russian)
- Liddell, H.G. & Scott, R. *A Greek-English Lexicon*, revised and augmented by H.S. Jones. Oxford: Clarendon Press, 1996. 2448 pp.
- Macintyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3<sup>d</sup> ed. Notre Dame, In.: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.
- Meletinskij, E. "Kul'turnyj geroj" [Cultural Hero], *Mify narodov mira* [World Peoples Mythology], vol. 2, ed. by S. Tokarev. Moscow: Sovietskay Encyclopedia Publ., 1987, pp. 25–28. (In Russian)
- Nietzsche, F. "K Genealogii Morali: Polemicheskoe Sochinenie" [Genealogy of Morals], trans. by K.A. Svas'yan, in: F. Nietzsche, *Sochinenija* [Works], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1990, pp. 407–524. (In Russian)
- Sale, W. "Achilles and Heroic Values", *Arion*, 1963, vol. 2, no 3, pp. 86–100.
- Schofield, M. "Euboulia in the Iliad", *Classical Quarterly*, 1986, vol. 36, pp. 6–31.
- Shichalin, J. "Arete", *Novaja filosofskaja jenciklopedija* [New Encyclopedia of Philosophy], vol. 1, ed. by V. Stepin, A. Gusejnov et al. Moscow: Mysl' Publ., 2000, pp. 166–167. (In Russian)
- Shtal', I. *Hudozhestvennyj mir gomerovskogo jeposa* [Poetic World of Homeric Epic]. Moscow: Nauka Publ., 1983. 320 pp. (In Russian)
- Stoljarov, A. "Fenomen sovesti v antichnom i srednevekovom soznanii (K postanovke problemy)" [The Phenomenon of Conscience in Ancient and Medieval Consciousness], *Istoriko-filosofskij ezhegodnik*'86. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 21–35. (In Russian)
- Taho-Godi, A. (ed.) *Homer, Iliad and Odyssey*, trans. by V. Veresaev. Moscow: Prosveschenie Publ., 1987. 400 pp. (In Russian)
- Taho-Godi, A. & Meletinskij, E. "Geroi" [Hero], *Mify narodov mira* [World Peoples Mythology], vol. 1 ed. by S. Tokarev. Moscow: Soviet Encyclopedia Publ., 1987, pp. 294–297. (In Russian)
- Weil, S. "The Iliad, or the Poem of Force", trans. by M. McCarthy, in: S. Weil, *An Anthology*. New York: Virago Press, 1986, pp. 182–195.
- Yan, H.K.T. "Morality and Virtue in Poetry and Philosophy: A Reading of Homer's Iliad XXIV", *Humanitas*, 2003, vol. 16, no 1, pp. 15–35.
- Zajcev, A. (ed.) *Homer, Iliad*, trans. by N. Gnedich. Leningrad: Nauka Publ., 1990. 572 pp. (In Russian)
- Zanker, G. *The Heart of Achilles: Characterization and Personal Ethics in the Iliad*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996. 173 pp.

## МОРАЛЬ, ПОЛИТИКА, ОБЩЕСТВО

*Эудженио Мадзарелла*

### БУДУЩЕЕ И ЭВОЛЮЦИЯ. ЧЕЛОВЕК, КОТОРЫЙ НЕ СОГЛАСЕН УХОДИТЬ

*Эудженио Мадзарелла* – профессор Неаполитанского ун-та им. Фридриха II. Università degli Studi di Napoli Federico II. 80138 Napoli, Corso Umberto I 40; e-mail: eugenio.mazzarella@unina.it

В статье известного итальянского философа, специалиста в области хайдеггеровской мысли Эудженио Мадзареллы вскрываются разнообразные парадоксы человеческой природы, анализируется парадоксальный характер человека в мир и его места в мире. Человека отделяет от животного неспособность целиком принадлежать настоящему, сему мгновению, он не может сбросить груз прошлого и оттого отчаянно жаждет будущего. Такова гуманизация антропогенеза, самый момент явления человека на пути от зверя. Этот момент тождествен осознанию новообретенным человеком своей принципиальной несостоятельности, отчего ему, единственному из всех живых существ, органически присущ страх исчезнуть. Человек не может преодолеть свою онтологическую неустойчивость, но лишь компенсировать, превращая себя из *homo natura*, человека, который был явлением природы, в *homo cultura*, человека как явление культуры. В его распоряжении два вида компенсации: компенсация религиозная, путем обращения к высшей силе помогающая преодолеть страх и наградить надежду обещанием продолжения индивидуального существования при соблюдении известных правил, и компенсация техническая как сознательная стратегия приспособления к вызовам среды, направленная на преодоление разрыва между личностью и миром за счет сознательного построения будущего в настоящем. Однако парадокс квазирелигиозного отношения к науке состоит в неизбежной тенденции к лишению приспособительных механизмов науки действенности, что делает невозможным преодоление средствами ее означенного разрыва. Равно парадоксальны оказываются и дарвиновский эволюционизм, неспособный найти объяснение радикальному качественному скачку, сопровождающему момент антропогенеза, и возникший как альтернатива ему скалтиционизм. Сама процессуальность всех форм жизни наделяет возникшего человека прошлым как местом в естественной истории вида, но отказывает ему в будущем, где взамен ему придут иные формы. Однако средство защиты от неизбежного ухода со сцены жизни находится в существовании человека в культуре: это способность сказать эволюции «нет», позволяющая отвоевать себе отсрочку исполнения приговора. Человек культуры становится сдерживающим началом, тормозом эволюции в отношении самого себя. Существо упругое, обреченно отстаивающее себя в жерновах эволюции, – такова сущность человека.

**Ключевые слова:** личное и безличное, деперсонализация, *homo natura*, *homo cultura*, настоящее и будущее, *kathêkon*, эволюционизм, скалтиционизм и градуализм, техника, феноменология восприятия, Ницше, Дарвин, Хайдеггер, Гуссерль, Мерло-Понти

Река перед моим стремится взором,  
Но горы где, не знаю я, где море

### Искушение и падение. Животное, стремящееся стать Богом и открывающее в себе человека

В тот миг, когда животное отрывается от потока настоящего, от привязи на колышке мгновения<sup>1</sup> – от опыта переживания естественности в саду творения или от того, каким оно воображает себе опыт животного, им забытый, – в тот миг, когда жизнь (одна из *форм* ее, живое существо) видит нечто постольку, поскольку оно есть нечто (бытие этого нечто, а затем и *бытие* как таковое, по умозаключению философа), и себя самого как нечто («и увидели они, что наги, и устыдились»<sup>2</sup>), как только пара глаз в прямоходящем положении открывается навстречу миру, само *мгновение* как чистая, неререфлексируемая наличность для него всего, что наличествует, *разбивается вдребезги*: во времени рождается *сознание времени*, а лучше сказать, рождается, является на свет то, что искони таилось в собственном своем лоне, – время и сознание его, *порядок того, что прежде и что потом*, налагающийся сам на себя, творящий растяжение души, *distensio animi*<sup>3</sup>.

Взгляд вглубь вещей, возникающих и преходящих по мере того, как они длятся, и, *словно живые*, обреченных рождаться и умирать, взгляд, превращающийся во взгляд вглубь себя – и обращенный на себя, покуда лежит на земле, с которой она встала на ноги, его жизнь; интуиция и самоинтуиция относительно собственного места в мире и своей непрочности, относительно того, каким грузом обременяется жизнь, как только от простого присутствия в своем окружении (животное) она становится наличной для самой себя, когда колышек мгновения заменяется для нее совестью. Вот новый колышек, столп, к которому отныне привязана жизнь этого странного зверя – животного, *отстраняющего само себя*.

Кем был тот, кто вбил этот колышек ему в сердце, – бог-творец, природный замысел или случай – вопрос открытый. Несомненно, однако, что мир, открывающийся перед его взором, чреват для животного-человека издержками. Не только небеса и лужайки ждут его, но и пучина с лесной чащевой. Ждет его и день, то погружающийся в сумерки, то вновь наступающий. Стоит ему утратить непосредственное переживание принадлежности, когда неведом страх перед *Господином*, коему принадлежишь, перед тем началом, которое больше тебя самого, будь то Бог, жизнь или природа; стоит ему обнаружить, что он наг перед глядящими на него очами всего живого и перед миром, перед лицом чего-то, что больше него, когда заслышит поступь его в саду, – и животное чело-век, исполнившись страха, ищет, где бы укрыться: «глас слышах Тебе ходяща в раи, и убояхся, яко наг есмь, и скрыхся» (Быт. 3:10)<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Ср. Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни, I (*примеч. пер.*).

<sup>2</sup> Ср. Быт. 3: 7: «И открылись глаза у них обоих, и узнали они, что наги, и сшили смоковые листья, и сделали себе опоясания» (*примеч. пер.*).

<sup>3</sup> Distensio, или distentio, animi – определение времени, используемое Блаж. Августином (см. *Августин*. Исповедь. Кн. 11. Гл. 26, 33: «Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души» (пер. М.Е. Сергеевко) (*примеч. пер.*).

<sup>4</sup> Славянский перевод, сделанный с греческого оригинала Септуагинты, точнее соответствует контексту статьи и итальянскому переводу, в ней использованному (ср.: Τὴν φωνὴν σου ἤκουσα περιπατοῦντος ἐν τῇ παραδείσῳ καὶ ἐφοβήθην, ὅτι γυμνός εἶμι, καὶ ἐκρύβην), нежели текст Синодального издания: «голос Твой услышал я в раю, и убоялся, потому что я наг, и скрылся» (*примеч. пер.*).



Именно глядя на то, как *набрасывается на него*<sup>5</sup> мир, ему открывшийся, он *узрит* тот страх, что чувствует лишь зверь. Ибо возложить руки на древо познания добра и зла, избрать путь сознания, *сделаться в знании своем словно бы богом* – все это не значит еще *сделаться богом как хозяином своей жизни*, какие иллюзии он ни строит оттого, что может дотянуться до этого древа. Он *знает* как бог, он *делает* как Бог, но он не *есть* как Бог и не *станет* таковым. Этот путь – путь жизни – именно оттого, что он избрал иной путь, так и останется у него за спиной, навсегда закрытым для него: «И сказал Господь Бог: вот, человек стал как один из Нас, зная добро и зло; и теперь как бы не простер он руки своей, и не взял также от дерева жизни, и не вкусил, и не стал жить вечно. И выслал его Господь Бог из сада Едемского, чтобы возделывать землю, из которой он взят. И изгнал человека, и поставил на востоке у сада Едемского Херувима и пламенный меч обращающийся, чтобы охранять путь к дереву жизни» (Быт. 3:22–24).

*Первородный грех* есть *грех познания*, познания *добра и зла*, что значит: *жизни и смерти*, знания о том, что самой исконной сущностью своей мы *ввергнуты* во зло, в величайшее зло, которое есть *смерть*, неизбежная расплата за благо, которое мы не только знаем, но и проžívаем, – за жизнь. Как познавательный грех, «учреждающий» человека, этот грех учреждает в одном человеке всех людей: *сознание передаваемо*. В лице Адама, первочеловека, в мир вступает то, что принадлежит всем людям, – предчувствие о себе и о своей жизненной судьбе: «как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть, так и смерть перешла во всех человеков, *потому что* в нем все согрешили» (Рим. 5:12)<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Что касается антропологического значения выражения «наброситься на плоть», где плоть – это и плоть мира, и «своя» плоть, тот плотский человек, перед которым Павел поставит вопрос о «спасении», иными словами, нечто большее, нежели просто «живое тело» (der Leib), – это тело, которое не только «чувствует» подобно животному (*тело, испытывающее воздействие*), но *сознает себя и свое предназначение*: тело, которое есть жизнь, сама за себя отвечающая (der Körper, тело как объект, в природе *не существует*, это лишь репрезентирующая объективация, превращающая всякое живое тело, Leib – будь то тело, которое есть «само», т. е. человек, либо просто «есть», т. е. животное, – в нечто, некую вещь, которая *наличествует*, будь то форма, фигура или отношение, подобно всем прочим вещам), – я позволю себе сослаться на следующую работу: Mazzarella E. La carne addosso. Annotazioni di antropologia filosofica // Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna. Napoli, 2007. P. 3453–3463.

<sup>6</sup> Этот *познавательный грех* превращается в грех моральный, нравственный, т. е. в грех *нравов* (mores), поведения, и уже в таком качестве передается дальше как томление сердца, превращающее нас, еще живых, в мертвецов, в «человеков плотских», людей из плоти, обреченных претерпеть удел всякой плоти, в «пленности» сердца тревогой о себе и о мире, той тревогой, что замыкает сердце в корнях его верой в Господа, в Жизнь, которая всегда предшествует смерти, первенствует над нею. «Плененность» сердца, которая на место веры, дающей устойчивость («Ежели не уверуете, не обретете устойчивости», Ис. 7:9;\* той устойчивости веры в Бога, которой мы должны учиться у птиц небесных и полевых лилий, как повествует Мф. 6:25–34), ставит *Мамону*, чисто мирское доверие человека мирского к миру, к источникам надежности в мире (богатству, экономической устойчивости, власти, собственности, безопасности, т. е. ко всему тому, чему человек склонен более всего доверять). Примечательно, что слово сирийского происхождения «мамона» выводится из того же корня aman («верить», «полагаться», «быть верным»), что и слово «вера», лежащего в основе библейского символа веры. Однако же «никакой слуга не может служить двум господам, ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить, или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне» (Лк. 16:13). Антропологическое значение первородного греха и проистекающей из него склонности человеческой природы заключается именно в трансмиссивности *адамической* природы человека как сознания добра и зла, упрямо стремящегося разрешиться в поиске устойчивости, которая устранит в самом мире причины исконного *доверия* – того, на чем только и держится все,

Это судьба, не знающая движения вверх. В истории сотворения мира путь древа жизни не бывает восходящим и не сможет стать таким: он ведет только *вниз*. В самом Эдеме, все еще будучи *полным хозяином* в райском саду, всякий, кто хоть однажды заглянул в добро и зло, в жизнь и смерть, делается *мертвым* и только мертвым. В землю, из которой человек был *взят*, перед лицом которой он понял, что *наг*, в эту землю возвратится он как *прах* (Быт. 3:19). Либо же – *живым*, но *иной жизнью*, идущей не от нас, тою, которой нет в суме, доставшейся нам от природы в наших индивидуальных подарочных наборах: та жизнь исходит от Жизни, или Бога как жизни<sup>7</sup>.

Принужденное из жизни извлекать опыт смерти, *познание* – как *человеческое состояние* – оказывается в первую очередь не тем «продуктивным» *воображением*, что создает средства сохранения себя в жизни (*techne*), но *воображением* «спекулятивным», созерцающим некий смысл, некую нить, указующую направление к жизни (*religio*). Вот причина, в силу которой *антропogenesis* не сводится и не может быть сведен к *техногенезу*; всякая антропология техники, которая вознамерилась бы из техники извлечь смысл и назначение для человека, обречена на провал, ибо она не понимает даже, о ком говорит. Дело в том, что только в данной области смыслов – там, где жизнь есть связь и ищет новые связи, – все эти труды, включая и титаническую деятельность технических наук, находят опору своим усилиям. Без опоры на эту *надежду*, которая сама по себе, в самой глубине сосуда своего, все-таки остается *жизнью*, пусть и *жизнью познающей*, еще возможно было бы извлечь откуда-нибудь новую жизнь, жизнь, к которой кто-то мог бы стремиться, но не было бы жизни, как знаем ее мы: не было бы *человека*. Жизнь, *породившая* на свет познание и *сделавшая человека*, – вот та *надежда*, та *тревога*, что берет начало в себе и вновь и вновь наполняет пустеющий – ею же самую и опустошаемый – сосуд Жизни. Ева, являющаяся нам Пандорой: «Глубинный смысл содержимого сосуда Пандоры – это женское начало, женщина, во всех ее значениях. Между прочим, сама этимология слова “надежда” (*speranza*)

---

начиная с человека и мира и кончая Богом. В терминах рассуждения, развиваемого на этих страницах, оно заключается в молчаливом признании того, что техническое восполнение разрыва между человеком и миром, составляющего основание культуры, не только служит подспорьем в достижении экзистенциальных целей человека культурного, *homo culturae*, но и способно избавить его от нужды в восполнении религиозном. Как нечто само собою разумеющееся мыслится, что у Павла Христос – новый Адам – становится заступником в деле «спасения» от того сердечного упрямства, что возвращает осознающую свою смертность жизнь к ее истокам, в том смысле, что они дают ей «оправдание»: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие» (Рим. 5:18–19).

[\*Перевод стиха из Книги Исаяи сделан *ad hoc* ради сохранения хода мысли автора. В отличие от итальянского перевода, использованного в статье, общепринятые русские переводы этого стиха основаны на греческом тексте Септуагинты: καὶ εἰὼν μὴ πιστεύετε, οὐδὲ μὴ συνίετε, соответственно в Синодальном переводе: «Если вы не верите, то потому, что вы не удостоверены», в славянском тексте: «и аще не уверите, ниже имате разумети». Еврейский текст Танаха построен на созвучии (*ta'aminû – tç'âmçnû*), что удачно передает немецкий перевод Лютера: *gläubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht*. То же выражение Синодальный перевод удачнее передает, когда оно встречается в Книге Самуила: «И будет непоколебим дом твой и царство твое на веки пред лицом Моим, и престол твой устоит (*tç'âmçnû*) во веки» (2 Цар. 7:16) (*примеч. пер.*).]

<sup>7</sup> Мы знаем, «что ветхий наш человек распят с Ним, чтобы упразднено было тело греховное, дабы нам не быть уже рабами греху; ибо умерший освободился от греха» (Рим. 6:6–7).

связана с арианским корнем *sra-*, имеющим значение “стремиться к цели”, с такими его вариантами как “продвигаться вперед”, “добиваться своего”, “побуждать”, “удаваться”<sup>8</sup>.

Это *тамление*, эта *надежда* есть не что иное, как поддержание сознания будущего, сознания почти всегда незаметного для нас, но движущего нами во всякое мгновение; сознания того, что какое-то будущее настанет, что можно устроить так, чтобы оно было, что это будущее «помышляемо в реальной возможности», что оно «скрыто в прошлом и настоящем» (Ясперс)<sup>9</sup>; будущее, которое настанет если и не для меня, то для кого-то, кто, подобно мне самому, сумеет *помнить* обо мне или хотя бы хранить меня в сердце. Уверенность в том, что день, склонившийся к закату, вернется, и если не *для меня*, то для кого-то, кто будет *как я*. В человеке эта надежда *преизбыточествует*, с нею он умеет выйти за свой предел и подняться к *роду*, откуда он произошел. Здесь заключена самая глубокая «животная» истина, которая есть в человеке и которая, пережив его, сохраняется и после него: по слову Ницше, это *гений вида*, нечто большее, чем благословение *кажжимости*: это способность жизни сказать самой себе «да».

В новые времена именно Ницше, после Леопарди, полнее всего сумел показать императивность, какую искушение сделаться Богом имеет для животного, открывающего в себе человека, – искушение, не могущее достичь цели своих стремлений, ибо оно никогда не способно встать вровень само с собой. В первых словах рассуждения «О пользе и вреде истории для жизни», в том знаменитом отрывке, что навеян обращенными к стаду речами Лео-

<sup>8</sup> *Cavicchi I.* La bocca e l'utero. Antropologia degli intermondi. Bari, 2010. P. 114: «Надежда, *elpis*, – это поиск, это исследование жизни на предмет смерти. Это высшая и наиболее интуитивная форма постижения, принадлежащая в равной мере мифу и ритуалу, божеству и человечеству. Она обладает глубоким созерцательным смыслом, ибо, будучи вынуждена в жизни черпать опыт смерти, она обретает способность осознать смерть как жизнь. Вопреки мнению Вернана, надежда, *elpis* сородственна отнюдь не только сельской жизни, браку, женскому началу – иными словами, всему “посюстороннему”; несводима она и к дискурсу, что превратило бы ее в привычное посредничество между божественным и человеческим, между божеством и животным. Глубинный смысл содержимого сосуда Пандоры – это женское начало, женщина, во всех ее значениях. Между прочим, сама этимология слова “надежда” (*speranza*) связана с арианским корнем *sra-*, имеющим значение “стремиться к цели”, с такими его вариантами как “продвигаться вперед”, “добиваться своего”, “подталкивать”, “удаваться”. *Надежда*, как известно, – одна из трех богословских добродетелей, благодаря которым человек смеет ожидать переселения в вечность, к лучшей жизни. Однако все эти слова – направляться к цели, двигаться вперед, добиваться своего, подталкивать, иметь успех – все это названия действий, служащие для описания иного действия: “рожать” (*partorige*); будучи связано с санскритским корнем *rag*, оно означает “выносить”, обращать нечто изнутри вовне. Именно таково и в метафизическом, и в физическом смысле назначение, с одной стороны, чочарской чаши, а с другой, давнийского горшка: они должны производить на свет надежду, ровно так же, как и знаменитый сосуд Пандоры». Курбе знал, что делает, когда писал свое «Происхождение жизни».

[Фантастические хайдеггерианские этимологии, которыми насыщен цитируемый пассаж из книги Ивана Кавикки *La bocca e l'utero* («Уста и утроба»), именуют, разумеется, мало общего с научной этимологией, но требуют разъяснения. Латинское существительное *speranza* и глагол *ragio* (от которого производятся лат. *parturire* и, соответственно, ит. *partorige*) не имеют ясной этимологии; чочарская конха, или чаша (*conca ciociaria*), – традиционный в исторической околоримской области Чочария сосуд для воды, своего рода медная амфора с широким горлом; давнийская олла, или горшок (*olla daunia*), – использовавшийся преимущественно для погребальных и ритуальных целей вид ранней геометрической керамики, связанный с иллирийским племенем давнов, которое в архаическую эпоху населяло Апулию. Рассуждение Кавикки (цит. соч., стр. 115) сводится к тому, что конха служила для переноски воды, предмета «посюстороннего», а олла – для переноски жизни, вещи «потусторонней» (*примеч. пер.*.)]

<sup>9</sup> *Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. Вып. 2. М., 1978. С. 5.

пардиева пастуха, странствующего по Азии<sup>10</sup>, Ницше, готовясь возвестить явление Сверхчеловека с его претензией найти разгадку скрытого в ней значения, воскрешает перед нашим взором исконную картину *гуманизации антропогенеза*:

Взгляни на стадо, что пасется пред тобою: оно не ведает, что есть вчера и что сегодня, оно скачет, шиплет корм, переводит дух, жует жвачку и снова скачет, и так с утра до ночи, изо дня в день; в прихотях своих и капризах всегда на привязи мгновения, не ведает оно ни сожалений, ни пресыщенности. Тяжело человеку взирать на это: чванясь своей человечностью, он ревниво следит за счастьем скотины, ибо только одного желает он: жить, подобно ей, без пресыщения и боли – но тщетно, ибо он не умеет желать, как того же желает она. И если когда-нибудь человек спросит зверя: «отчего не скажешь ты мне о своем счастье и лишь смотришь на меня?», то зверь и готов бы молвить в ответ: «это потому, что я всякий раз тотчас забываю, что хотел сказать» – но вот он забыл уже и этот ответ и молчит, человеку же остается лишь дивиться этому. Но ведь он дивится и себе самому – тому, не умеет он научиться забывать и все цепляется за прошлое: как бы далеко, как быстро ни бежал он, а цепь бежит вместе с ним. Здесь есть, чему удивляться: мгновение – вот оно есть, а вот уже и прошло, только что оно было ничем и после станет ничем, – но словно призрак возвращается снова и снова и тревожит покой следующего мгновения. Снова и снова отделяется листок от свитка времен, выпадает из него, уносится куда-то – и вдруг несется назад, прямо в руки человеку. И тогда человек говорит: «я помню», и завидует зверю, который тотчас забывает, и каждый миг для него действительно умирает, погружается назад во мглу и ночь, угасая навечно<sup>11</sup>.

Сорвавшись с привязи на колышке мгновения, избавившись от «мимолетных уз» своих со страданием и с удовольствием, не омраченным ни памятью, ни ожиданием, животное человек платит за обретенную свободу тяжестью цепи, которая не рвется, но бежит и удлиняется вместе с ним, платит бременем того, «что было». Не имея для себя такого решения, какое есть у зверя, входящего «в настоящее как целое число, без неправильной дроби в остатке», человек «сгибается под огромным и все увеличивающимся грузом прошлого», силясь вообразить и добыть себе будущее; вот отчего «его берет за живое, словно воспоминание об утерянном рае, когда он видит пасущееся стадо или, что ему по-родному еще ближе, дитя, у которого нет еще такого прошлого, чтобы отречься от него, и которое в блаженной слепоте играет между оград прошлого и будущего». Вваленная на человека цепь, бремя не только *памяти*, но и *надежды* («борьба, страдание, пресыщение»), в самой глубине его существа отравляет ему всякий миг настоящего, и все равно он цепляется за нее изо всех сил, желая стяжать себе будущее; эта цепь спадет с него лишь со смертью, когда настает то «вожделенное забвение», что «уничтожает и настоящее и само существование, оставляя отпечаток своей печати на знании – знании о том, что существование есть лишь непрерывное “было”, нечто живущее лишь для того, чтобы отрицать и тратить себя, себе противоречить»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Речь идет о стихотворении Джакомо Леопарди «Ночная песнь пастуха, кочующего в Азии» (Canto notturno di un pastore errante dell'Asia, Canti XXIII, 1829); автор имеет в виду следующие строки (пер. А.А. Ахматовой): «Ты счастливо, о дремлющее стадо, / Скрыт от тебя твой жалкий жребий. Как / Завидую тебе я! / Не потому лишь, что тебе не надо / Страдать; что все лишенья, / Страх, тяготы ты тотчас забываешь; / Но потому, что скуки отвращенья / К бегущим дням не знаешь никогда» (*примеч. пер.*).

<sup>11</sup> Nietzsche F. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (1874). Гл. 1 (рус. пер. – А.Р.).

<sup>12</sup> Там же.

### Религиозная компенсация. Техническая компенсация

Коль скоро гуманизация антропогенеза, которую мы наблюдаем у истоков человека, сводится, по сути дела, к осознанию живым существом возможности своей несостоятельности, неспособности встать вровень с собой в качестве индивидуума или вида (в непосредственном восприятии вид – это совокупность родни, отсюда род, племя, союз крови, народ и, наконец, вид), – не составит труда понять, почему человек – это единственное животное, которому присущ страх исчезнуть, лишиться присутствия, идет ли речь о его психологической или физико-биологической и культурной (т. е. политической) самоидентификации. Единственное животное, способное утаивать от себя предчувствие разрушения себя и своего «мира».

Если ты очутился за порогом сада творения, спокойного средоточия жизни, *молчания инстинкта*, где ты звучал *чистым эхом мира*, – если ты выброшен из тишины *мгновения* в *хищные лапы жизни*, к *существованию*, ты – единственное животное, что норовит *выпрыгнуть* из жизни и снова *сваливается* в нее, что не просто *отбывает* в ней свой срок, но *восстает* против нее и пытается сопротивляться, – если ты, *исступленный*, стал *вне мира*, оставаясь при этом *от* мира сего; если ты по-настоящему причастен *миру* и не принадлежишь более *природе*, будучи подвешен на стропах своего грядущего, в любой миг готовых оборваться, миру, где ты обладаешь формой и субстанцией и каждый ошибочный шаг грозит их потерей, а ты знаешь об этом, – то ты еще и то единственное животное, что способно утратить (именно в сильном смысле слова, отсылающем к осознанию этой возможности) свою коренную идентичность.

Для западной культуры парадигма этой осознанности заключена в Софокловом мифе об Эдипе. Из Ужасного, Deion, той сверхсилы<sup>13</sup>, что больше нас, силы, из которой возникли и physis, природа, и Бог, кем бы он ни был и каким бы ни желали мы его видеть, – возникает существо, по отношению к себе самому наиопаснейшее из всех (to deinotaton): дело не столько в тщетном стремлении противостоять высшей силе, Deion, хотя и от этого притязания оно не отказывается, сколько, и прежде всего, в его способности восставать против меры, ему положенной, – и здесь его бунт не напрасен: достаточно перечислить последствия, которые могут обрушиться ему на голову.

Это и есть человек, коего hybris ввергает в неумение держаться «меры», для него определенной, блюсти «законы», устанавливающие его психологическую и социальную идентичность, принадлежность к завоеванному собственным потом пространству между богом и животным, – человек, которому, в отличие от животного, дано «знать добро и зло», но который при этом не бог и должен платить по счетам за право судить о них («Кто сей, омрачающий Провидение, ничего не разумея?») – будет вынужден признать Иов. 42:3); это человек, способный утратить pietas по отношению к богам, природе и людям, отвратиться от собственной природы с назначенными ей границами, способный ослепить свои очи за то, что желал слишком много знать, человек, коему хор фиванских старцев из Софокловой «Антигоны» не позволил бы сесть подле своего очага: «Да не разделит со мною очаг / и другом не станет мне, / кто такое содеет»<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Необходимо отметить, что все рассуждение в этом параграфе основано на совершенно произвольной и во многом фантастической трактовке грамматического узуса и семантики прилагательного δεινός в знаменитых хоровых частях трагедий Софокла «Эдип царь» и «Антигона» (примеч. пер.).

<sup>14</sup> Софокл. Антигона, 372-375: μήτ' ἐμοί παρέστιος γέ- / νοίτο μήτ' ἴσον φρονῶν / ὅς τάδ' ἔρδοι. (примеч. пер.).

В мифе об Эдипе задается архетип основного опыта человеческой самоинтуиции: каким бы открытым ни являлся ему *мир*, подобно «седому» морю, которое он отправляется бороздить, сколько бы законов ни устанавливал он «при свете дня» человеческого общежития, «города», – есть еще и «божественные» законы, законы той высшей силы, что больше нас, законы, начертанные на небесах «природы», космического порядка, хтонические законы биологического и социального филогенеза, отведенных человеку для обитания границ природы и истории, – законы, преступить которые нельзя под страхом утраты своего «народа», а в пределе и «рода».

Сказать «ты должен» или «ты не должен» можно только тому, кто *может* в том числе и то, что ему *нельзя* под страхом перестать быть собой. Существо, застигнутое собственной свободой, *нагое* через нее: освобождение как избавление от неясности возможного, которое само себе представляется как знание, предвидящее либо сохранение себя, либо свой проигрыш своей же собственной неустойчивости, – таково человеческое состояние, состояние того, кто изгнан из сада творения. Животное человек – тот, кто в самый миг, когда видит и обретает *мир*, уже находится за порогом его, для кого *Umwelt* и *Welt* меняются местами: он отдает себя на милость «культуре», чтобы выдержать зияющий разрыв между *знанием себя*, которое он обнаруживает в себе и которое уподобляет его Богу, и *бытием собой*, которое он обречен влачить вечным бременем и в котором *нет* ничего от Бога, ибо это подвластная тлену плоть.

В силу того что мир уже не может быть для него *окружением*, простыми обводами данной ему среды, и именно потому, что мир является ему как упорядоченный космос, к которому надлежит подстраивать свой шаг, рискуя иначе быть извергнутым вовне его, человек как естество, *homo natura*, сублимируется<sup>15</sup> и преобразуется путем *компенсации* в *homo cultura*: это его стратегия приспособления к показателям, каких требует от него окружающая среда, превратившаяся для него в мир, и вместе с тем это лекарство для души, средство от болезненных ощущений, которые несет с собой культура как *больная природа* – как болезнь природы, открывшаяся в нем. Человека удерживают на ногах *религия* и *техника* (сфера которой не ограничивается ремесленной деятельностью, *пойэсисом*, но включает в себя и всевозможные *практики*, социальные технологии, начиная с той, что положена в основание морали, – с тематизированного *этоса*, обычая, превращенного в закон), ина-

<sup>15</sup> Слово «сублимация» употребляется здесь не в смысле психоаналитического отклонения, но, по аналогии с химией, означает фазовый переход, «скачок» состояния. В химии сублимацией называется фазовое преобразование простой субстанции из твердого в газообразное состояние, минуя жидкое. Аналогичным образом и в случае сублимации, при которой *homo natura* превращается в *homo cultura*, наблюдается онтологический скачок; в этом смысле недостающим звеном – по аналогии с жидким состоянием при фазовом переходе в химии – оказывается то, что именно в силу своей недостачи, *постольку, поскольку оно отсутствует*, укореняет человека в себе самом; при скачке к гуманизации антропогенеза подобного звена *должно* недоставать, чтобы возможным было существование *газообразного* человеческого состояния, «духа»; в тот момент, когда недостающее звено найдется, в биологической эволюции несомненно обнаружится и нечто еще, что, однако, будет не человеком, но прародителем человека. Иными словами, нельзя отыскать такого прародителя человека, который был бы уже человеком. Даже если бы подобный эволюционный редукционизм – эволюционизм, стремящийся к редукции, – отражал истинное положение вещей, он нес бы в себе фундаментальный порок утраты самого человека, будучи обращен к тому, что было *прежде* человека, а не к *началу* его. Что же касается сублимации в аналитическом смысле слова, то таковая возможна лишь в рамках такого существования, которое уже имеет статус сублимации культурной.

че говоря, *чувство* принадлежности (religio) и *разумение* принадлежности (technê) к чему-то такому – к жизни, природе, реальности, – принадлежности к чему можно лишиться.

Существо, которому далеко до онтологической устойчивости – до того, что *воспринимается* как *самоустойчивость относительно себя и своих условий* (позднее этот феномен будет описан как конфигуративно-функциональный *дефицит*, в «материалистическом» изводе современного антропологического сознания наделенный *адаптивной* функцией; новая антропология от Гердера до Арнольда Гелена вынесет о нем свой вердикт: Mängelwesen, существо ущербное), обладает единственной возможностью найти ради настоящего опору в будущем, опору в сознании будущего: взять и добыть ее в обыденной жизни, принять ее как обетование, увидеть зарок ее в своем прошлом – в факте бывшести своего существования как залоге возможности существовать и далее. Нет у него иного пути, чем втиснуться в ускользящее мгновение, чтобы успеть ухватить бегущее вслед за ним.

Если *страх* и *чаяние* составляют диалогическое ядро религиозной компенсации (чаяние будущего, обетованного – на известных условиях – особи, которая догадывается, что сама по себе рассчитывать ни на какое будущее не может), то ядро компенсации технической конструируется вокруг фактического попечения об этом обетовании, соучастия *знания* в деяниях *Мудрости*, вокруг стремления, при всем нашем трепете перед Богом, убедить Его в том, что мы достойны исполнения обещанного. Верному человеку и Бог верен; в *исконной* верности Бога человеку, который тверд в верности Ему, – залог уверенности в том, что человек будет сохранен как верный «раб» Его, таким утвержденный в миг творения. Emeth<sup>16</sup> в Ветхом Завете означает правдивость – истину как «твердость, надежность, преданность и верность», – достоверную правдивость Бога-Слова и моей веры в Него, свидетельствующей о ней<sup>17</sup>. Свод, распростертый над облаками как знак союза между Богом и землей, где Ему не придется более сожалеть о том, что Он отдал ее человеку; готовность библейского Бога вести разговор с Израилем, рабом Своим, – это образцы действия закона компенсационной взаимосвязи милосердия и знания о гнетущем его разладе, идущем и от природы, и от культуры, о скрепленной на *космологическом* уровне – оставляя по ту сторону создающий структуру этого отношения *rolemos* – взаимной *преданности* человека и мира, превращающейся в их личный диалог.

В этом *компенсирующем культуру соединении* техники и религии присутствует, однако, важное различие. Тот разрыв между знанием и возможностями, который обнаруживает в человеке и которому сулит исцеление культура, по определению не может быть восполнен, не может быть утолен в религиозной компенсации, возникающей лишь в диалоге между «Я» и силой, которая больше меня. Более того, само существование такой компенсации зиждется на осознании разрыва, на препоручении своего «Я» силе, которая больше, чем «я», которая возвращает «я» во владение природы, откуда оно было «отторгнуто». Она способна лишь выдохнуться, «выродиться в сказку», в невинное безразличие становления, как учит Ницше,

<sup>16</sup> Это ветхозаветное обозначение истины (напр., Иер. 10:10: «А Господь Бог есть истина, Он есть Бог живой и Царь вечный») первоначально представляло собой причастную форму со значением «устойчивый, надежный, дающий опору»; семантика его указывает на темпоральный характер истины в библейском тексте, в отличие от вневременного понимания истины у греков (*примеч. пер.*).

<sup>17</sup> Здесь я позволю себе сослаться на работу: *Mazzarella E. Cristianesimo e storia // Millenarismi nella cultura contemporanea. Milano, 2000. P. 157–173.*

последний из уничтожителей Бога, из тех, кто убивает Бога, обнаружив, что только что изобрели его, извлекли из недр собственного желания. Если она не утрачивает силу сама собой, религиозная компенсация в сокровенной глубине человека остается компенсацией в собственном смысле слова: она выравнивает одно с другим, самим восполнением нехватки, недостающего на ином уровне подтверждая этот недостаток. Однако она не может *перейти к другому, перейти в другое*. Иначе говоря, в рамках религиозной компенсации *Mängelwesen* остается ущербным существом, которое само неспособно восполнить свою ущербность.

Не так обстоит дело с компенсацией технической, которая в своем упоении поэтическим подражанием природе – со все возрастающим успехом научающемся обходить ее законы, направляя их к достижению результатов, свойственных *prima facie* уже не столько природе, сколько ему самому, – склонна поверить в свою способность закрыть этот зияющий разрыв, извлекая из себя самые условия своего бытия. Техника, *уразумение* принадлежности как *сознательная стратегия приспособления* к вызовам среды, превращающая ее в «мир», на волне своих успехов способна уверовать в то, что ей удастся восполнить обнаружившийся разрыв между «я» и реальностью, между сознанием того, что есть «я» и чем оно желает быть; в то, что от излишеств власти оно укроется в своем знании «чего-то, что больше нас». Так *техногенез* становится окончательным, полным *антропогенезом* для *homo cultura*, который полагает, что может охватить в себе самые условия своего бытия как *homo natura*, вплоть до самой своей *данности* – полагая, что способен дать ее себе самой, – как *homo natura*.

Наукотехника как вызов, брошенный природе и сводящий ее к объекту воли, полагающей себя способной обойти исконную данность, – а это тот самый историко-метафизический узел онтологии, против которого Хайдеггер направлял свои усилия при «разрушении» истории метафизики, – оказывается бессильна там, где речь идет о различии космологического порядка как ощущении несоответствия между миром, *каков он есть*, и миром, *каков он в наличности*, каким мы его получаем – получаем, без сомнения, не от самих себя.

Миф о Вавилонской башне, взоры фиванских старцев из хора в «Антигоне», обращенные к существу «наипаснейшему» среди всех, – это современные свидетельства о напряжении технической компенсации, напряжении по сути своей *воображаемом*, – причем и этот аспект ухвачен вовремя, чтобы успеть восполнить несоответствие между *знанием* человека *о себе* и его *властью над собой*. Это *воображаемое* напряжение, когда продуктивное воображение человека стремится избавиться от своих условий, есть самое существо безрелигиозности, искушение *безусловной* компенсации: гордыня змия, едва покинувшего горнило творения, ускользнувшего из ладоней бессознательной принадлежности Богу, – с коей взирает он, изойдя из природы, на мир, на данную ему свободу.

Чаемое достижение технико-компенсационного насыщения зияющего разрыва между «я» и миром, который и вскрывает и опосредует культура, в воображаемом современной техники превращается в ее претензию «возвыситься до ранга окружающей нео-среды, имея в виду именно присущую ей склонность к размыванию антропологических границ»<sup>18</sup>, замыкая неукротимый размах мира в рамки предсказуемости, ни больше ни меньше как *определяющей*

<sup>18</sup> В такой остроумной формулировке эту мысль высказывает Агостино Черра: *Cera A. Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulle possibilità di un'antropologia filosofica oggi. Napoli, 2013. P. 151.*



условия человека, возвращая человеку в пространстве техники, становящемся естественной для него *средой обитания*, защищенность, какую в своей среде испытывает животное; приспособляемость, не подточенную червем разлада, с которым он пришел в мир.

Незачем вспоминать стихию постчеловеческих сновидений трансгуманизма, который грезит, будто ему дано принести на эту землю мир, не ведающий смерти, – довольно здравого смысла, чтобы опровергнуть эти мечты: если бы компенсаторное насыщение разлада с миром в некоей «новой среде» могло стать реальным исходом нерелефлексивной, несозерцательной технотехники, где инструментальность составляет цель в себе, где ученые люди – ибо мыслят либо не мыслят всегда люди и только люди – забывают, что «наука не мыслит сама», и мыслят так, как если бы они и были наукой, – иссякла бы и сама экзистенциальная потребность в сознании будущего, та потребность, без которой, согласно Ясперсу, невозможно сохранение открытого смысла ни истории вообще, ни отдельной личной истории. В самом деле, настоящее, уверенное в твердости хватки, которой оно держит свое будущее, уже наличное в расчетах воли, умеющей достигать своего предмета, – не знает потребности в сознании будущего.

Однако, по закону возмездия, ответом науке, возмечтавшей подняться до роли более значительной, нежели принадлежащий ей по праву удел компенсации культуры, требующей *веры* в религиозное суление, бремя которого она на себя взвалила, становится наука же – можно сказать, религия науки – дарвинизм, ставящий науку ногами на землю и возвращающий ее к тому, чем она как *техническая компенсация* способна быть и что ей по силам исполнить.

### Религия науки. Человек культуры как *kathêkon* эволюции

Начиная с 1859 г., года публикации «Происхождения видов», неизменным спутником войны, которую наука-техника ведет за завоевание *мира* как *технической среды*, ради восполнения адаптивного разлада у существа, чьи ноги еще находятся в *среде*, а голова уже в *мире*, остается господствующая в науках о жизни натуралистическая тенденция, заключающаяся в свойстве *дарвинизма* изнутри выхолащивать присущий науке воображаемый приспособительный механизм – безусловную компенсацию разрыва между природой и культурой в человеке, между природой, к которой он *принадлежит* как часть ее, и культурой, которая *удерживает* его в себе. Это человек, вполне возвращенный к *равновесию* с собой посредством технической *реамбиентации* мира в качестве способа преодолеть приспособительное «отлучение» его от природы; существующее внутри него несоответствие между природой и культурой разрешается при этом путем *распространения* культуры на техническую среду природы.

Данный разрыв знаменует собой особую «позицию», тот «духовный» бастион, который великая философская антропология XX столетия начиная с Шелера стремится отвоевать у дарвинистского натурализма рубежа XIX и XX вв., помещающего человека в один гомологический биолого-эволюционный ряд с животными. На поле брани вступает видоспецифический эволюционный *сальтационизм*, позволяющий человеку жить в *природной среде* только если в ней он *обретает* свой мир, – и вот он, тот самый поистине «новый орган» – *разумение себя и мира как себя и как мира*, – появление которого умеет распознать, но неспособен объяснить дарвиновский

эволюционный натуралистический градуализм, предпочитающий оставить незаполненными когнитивные лакуны, но не допустить возможность онтологических скачков<sup>19</sup>.

Дело в том, что человеческая «вариация», то особое «совершенство строения и коадаптации»<sup>20</sup> – согласно Дарвину, присущее всему живому, – каким обладает *homo sapiens sapiens*, с трудом находит объяснение в системе координат дарвиновского дерева жизни (пусть и будучи ростком, привитым на этом дереве), где *natura non facit saltus*<sup>21</sup>, где все происходит только «путем многочисленных последовательных слабых модификаций»<sup>22</sup>, ибо последняя в череде мутаций, та, которая «образует структуру и коадаптируется», – разум как осознание (*intellectus*) своего стремления к самосохранению (*conatus sese conservandi*) и цены, которую приходится платить за это природе и самому носителю разума, – никак не будет слабой, коль скоро она наваливает на плечи живущего всю тяжесть жизни, собственной его жизни и всей жизни вообще, в виде вопроса о ее смысле<sup>23</sup>.

Однако и вне зависимости от возможности или невозможности уклониться от вопроса о смысле в дарвиновской картине природы (которая есть «совокупное действие и результат многих естественных законов» и не более того) и ее «законов» (которые суть «доказанная нами последовательность явлений»)<sup>24</sup>, т. е. в рамках присущего кумулятивному отбору взаимодействия между причинностью изменений в изменяющихся особях, всегда присутствующих в популяции любого типа, и отбором среди них наиболее приспособленных к выживанию относительно органических и неорганических условий существования живых организмов, – существует надежная отправная точка, предопределяющая достоверность цепочки причинно-следственных связей между фактами дарвиновского натурализма, который лишь наблюдает, но не дает ком-

<sup>19</sup> Здесь сказывается инерция древнего принципа *natura non facit saltus* («природа не совершает скачков»), который «даже давнему его другу Томасу Генри Хаксли, знаменитому сторожевому псу дарвинизма, представлялся излишним и ненужным», но для самого Дарвина было очевидным, что «любой сальтационизм поставил бы нас перед лицом громкого рванша естественной теологии, перед невозможностью объяснить неоспоримую сложность живого, не прибегая к “чудесным актам творения”» (*Franceschelli O. Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione. Roma, 2005. P. 32*). Цитируемые слова Дарвина приводятся по изд.: *Дарвин Ч. Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. СПб., 2001. С. 418*.

<sup>20</sup> *Дарвин Ч. Происхождение видов. С. 22*.

<sup>21</sup> Там же. С. 165: «Почему Природа не совершает внезапных скачков от одного к другому?»

<sup>22</sup> Там же. С. 156.

<sup>23</sup> Это *несовершенное совершенство*, скажем мы вместе с Ницше. В нашем человеческом микрокосмосе имеется свой Большой хлопок в виде вопроса, воспроизводящего Большой хлопок макрокосмоса, где невозможно решить, какое начало считать более невероятным: что *вначале был мир* или что *вначале был разум*. «Сущность Большого хлопка заключается в том, что Вселенная расширяется и остывает. Заметьте, я ничего не говорил о каком-то “взрыве”. Теория Большого хлопка описывает, как наша Вселенная развивается, а не каким было ее начало» (*Peebles P.J.E. Making Sense of Modern Cosmology // Scientific American. 2001. Vol. 284. No 1. P. 54–55*). Если придерживаться выбранной аналогии, можно сказать, что подобно тому как мы не располагаем наблюдательными приборами, применимыми к моменту рождения Вселенной, к пространству-времени «взрыва», поскольку истинность космологических теорем, привязанных к справедливости общей теории относительности, невозможно, в отличие от истинности самой теории, проверить в условиях применения их к промежутку времени до того момента, когда Вселенная достигла планковской температуры (наивысшей температуры, какую допускает квантовая механика, начальной температуры Большого взрыва в космологии стандартной модели), точно так же нет в нашем распоряжении и наблюдательных приборов, применимых к тому, что происходило до того момента, когда жизнь в живущем человеке достигла «температуры» *интециональности*.

<sup>24</sup> *Дарвин Ч. Происхождение видов. С. 79*.

пенсации, и который в философской антропологии имеет свое продолжение в виде рассмотрения адаптивной компенсаторной функции культуры. Такой отправной точкой оказывается нетелеологичная – а можно сказать, в каждом отдельном случае максимально *pro tempore* аутотеличная<sup>25</sup> – процессуальность любой формы жизни, более же всего той формы, какую являет собой обезьяна, спустившаяся с дерева. Предусматривая этой странной обезьяне место в естественной истории вида, дарвинизм дает ей прошлое, безусловное уже в силу самого факта, что оно свершилось, но с той же безусловностью отказывает ей в будущем, к которому устремлен ее путь в истории эволюции. И тем временем как технонаука тшится изобрести экологическую нишу, в которой нет более развития, в которой происходит *отвитие* от эволюционной процессуальности, ведущей в ничто – либо в нечто иное по отношению к тому, что есть<sup>26</sup>, – составляющая ее *естественно-научный* фон наукотехника указывает ей на то, что воображаемое ее усилие выливается лишь в спектакль, возможно, необходимый, но в дальней перспективе лишенный смысла: необходимость его есть не что иное, как Леопардиева потребность в иллюзии, – или обманчивая планида познания, по слову Ницше, «самое высокомерное и лживое мгновение “мировой истории”»<sup>27</sup>.

Такова «истина» природы, с которой невозможно спорить в силу уже одного того, что эволюция наличествует как факт; это не личность, с которой можно было бы спорить, чтобы получить, словно в книге Исаии, приглашение покаяться: «и приидите, и истязимся» (Ис. 1:18).

И все-таки в апокалипсисе эволюционизма, предреченном прометеевскому титанизму фаустовского человека – ныне принявшему облик техноструктуры, спеленавшей мир во имя того, чтобы освободить его, *отвить* его от *развития*, – человека, жаждущего обеспечить себе будущее, извлекиши его из законов природы – из той самой *природы, в которой его нет*; – в том вечном становлении, которое дарвиновская биология переносит с существования на жизнь, так что теперь уже жизнь не может дважды омыться в одной реке, – последним рубежом обороны, который должен *замедлить* наступление судного дня, *взнуздать* его, по-прежнему остается возрастающее само из себя мужество Прометея, «прикованного» к земле. Именно *homo cultura предвидит* эволюцию еще задолго до того, как эволюцию *изобретает* дарвинизм, открывающий в природе нечто искони бывшее в понимающем и зрящем сердце человека, который *говорит* эволюции «нет»: ее *отрицание*. Разумеется, это «нет» – не навсегда, как было в религиозной компенсации, предлагающей жизнь за гранью той жизни, которая нам *выпала* – в которую мы *попали* и тем самым уже *пали*, жизнь, в которой мы *живем, изживая* ее, – но все же это *деятельное* «нет», вызов, принимаемый ангелом Господним, чьи грозные уста возвещают день откровения – который для человека, взятого под крыло натурализмом, и вообще для человека сомневающегося, исчезает в спасительном затмении и вновь становится сокровенным. Деятельное «нет», отсрочка, «да» себе самим, завоевываемое день за днем и час за часом, по мере того как «естественный отбор» ежедневно и ежечасно расследует по всему свету мельчайшие вариации, отбрасывая дурные, сохраняя и слагая хорошие, работая неслышно и незаметно, *где бы и когда бы ни представился*

<sup>25</sup> Поскольку именно это в конечном итоге должно означать при *точном* понимании «совершенство строения и коадаптации» в живом организме.

<sup>26</sup> Едва ли требуется напоминать о том, что начиная еще с Платона «ни-что» понимается именно как нечто иное (heteron).

<sup>27</sup> Ницше Ф. Об истине и лжи во вненравственном смысле // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. Ч. 2. М., 2014. С. 435.

к тому случай, над усовершенствованием каждого органического существа по отношению к условиям его жизни, органическим и неорганическим»<sup>28</sup>; *отсрочка*, желающая сама, вместо Природы, решать, что хорошо и что плохо, сама себя превращающая – как *камень, не желающий быть отвергнутым*, как *отвергнутый камень, осознавший себя таковым*<sup>29</sup>, – в краеугольный камень заново возводимых чертогов мироздания, в основание «нового органа» природы – человека; сама определяющая, в чем состоит «естественное право», завоеванное ею или ей данное: быть самой себе законом.

Таков человек – уподобляющееся Богу животное, в котором гордыня змия обращается в червоточину в сердце червя, точащего плоть, животное, заставившее Бога вообразить себя по собственному образу – или, что то же самое, вообразившее по своему образу Бога; такова культура – линия сопротивления эволюции себе самой, *kathêkon* эволюции. Если естественный отбор это «сила, подобная сотне тысяч клиньев (*wedges*)», которые разные формы жизни стремятся *вогнать, вколотить* «в промежутки (*gaps*), имеющиеся внутри экономии Природы», чтобы обеспечить себе выживание даже ценой «изгнания самых слабых»<sup>30</sup>, если «зрелище, каким является нашему взору безжалостная борьба за существование в природе, по-мальтузиански преизбыточествующей жизнью», и «стремление сохранить самого себя – такой вывод блистательно извлечет отсюда Ницше – это выражение бедственного состояния, некоего ограничения основного импульса собственной жизни, восходящего к *расширению власти* и в этом волении довольно часто ставящего под вопрос чувство самосохранения и жертвующего им; <то> *борьба за существование есть лишь исключение, временное ограничение воли к жизни*»<sup>31</sup>, а человек *представляет собой такое исключение par excellence*. Такова «установленная нами последовательность фактов» в том, что касается эволюции, за вычетом вопроса о линии сопротивления ей: только ли сама по себе, одними своими силами вклинивается в нее культура?

Человек – единственное живое существо, – а если по подобию жизни устроена и вселенная, то и единственная сущность, – в которой *conatus sese conservandi*<sup>32</sup> *интенционален*, единственная сущность, для которой это *стремление* – это *усилие* и этот *груз, лежащий на плечах*, – *обращается в свою же невыносимую легкость, ведущую борьбу за себя саму*. В нем одном есть место осознанному усилию, направленному на самосохранение, и это не «инстинкт» – *‘репетитивная’ идентитарная биологическая и социобиологическая природность*, – но *исконный ре-петитивный*<sup>33</sup> *замысел*, всякий раз сознательно возвращающийся к своему началу, чтобы «сохранять» его в том удивительном «совершенстве строения и коадаптации», которое он разглядел в себе: это *стационарная метафизическая программа*, программа идентитарного сопротивления, мета-физическая в том смысле, что она ищет пути пережить ту самую природу, *physis*, из которой она происходит и от которой желает отделиться<sup>34</sup>.

<sup>28</sup> Дарвин Ч. Происхождение видов. С. 81.

<sup>29</sup> Ср.: Пс. 117:22: «Камень, который отвергли строители, соделался главою угла», также Мф. 21:42; Мк. 12:10; Лк. 20:17–18; 1Петр. 2:7 (*примеч. пер.*).

<sup>30</sup> Charles Darwin’s Notebooks 1836–1844, Notebook D. Цит. по: Franceschelli O. Dio e Darwin. P. 35. Там же см. и дальнейшие приведенные цитаты.

<sup>31</sup> Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 535–536.

<sup>32</sup> «Стремление сохранить себя»: см. Спиноза. Этика. Ч. IV, положение XXII, королларий (*примеч. пер.*).

<sup>33</sup> В оригинале *ri-petitivo*, т. е. «заново и заново стремящийся, требующий чего-то» (*примеч. пер.*).

<sup>34</sup> Развитие этого определения человеческой идентичности дано в работе: Mazzarella E. Vie d’uscita. L’identità umana come programma stazionario metafisico. Genova, 2004.

В процессах структурирования и коадаптации, происходящих посредством всеобщего обмена информацией и охватывающих все уровни реальности – не только *зооморфный* уровень ее, т. е. жизнь, и инстинктуальную программу, приобретающую строение и коадаптирующуюся по мере эволюции (Дарвин), но и *механические* физические и физико-химические *вегетативные* состояния, – ни зооморф, ни вегетативная, ни машинная форма в одинаковой мере, хотя и каждая по-своему, не *знают*, что они делают, – ни животное, когда оно реагирует на раздражение, ни лист, когда он поворачивается к солнцу, ни атом, когда он распадается, – хотя все это они безусловно *делают* то, что делают. Только антропоморф это *знает*; он и есть то «состояние бытия», которое это знает – знает, *что* оно существует и *как* существует. Онтологический скачок, в котором внедряется антропоморфная модель, – в собственном смысле слова *логический* скачок в бытии – состоит в этом и только в этом.

Сфера антропоморфного – это наличное бытие, «бытие здесь», или, если угодно, просто «Здесь»: место, пространство-время, знающее, что в нем происходит, знающее био-зооморфные и механические процессы, которые протекают сквозь него и за счет которых оно субстанцируется, и знающее о своем знании; иными словами, оно знает, что эти процессы не только конституируют его, но и со-конституируют, и это придает *личный* (онто-логическое центрирование) характер даже тому *безличному*, во что оно внедряется – или его внедряют – и что несет на себе и пронизывает его. В этом «со-», вытекающем из знания о себе как *ином* по отношению к вещам зооморфным и механическим, но вместе с тем о себе же как зооморфном и механическом, на свет является одновременно забота о сохранении своей укорененности в этой сфере и страх снова затеряться в животном начале или вернуться к началу машинному; страх духовного либо телесного растворения, а в конце концов и смерти, духовной и физической. Только в антропоморфном пространстве мы присутствуем при битве сознательного «бытия здесь» за продолжение своего пребывания в со-конституировании себя ради себя же. Опираясь на это самое «со-», столь существенное для его «сущности», оно ввязывается в эту борьбу в отчаянном усилии *ответить* от зооморфного развития жизни, укорененного в механических основах неживой природы, полагаясь при этом на разумное преднамеренное подражание (т. е. *technè*) естественному пойнсису – законам и нормам природы, естественным механическим процессам, как биоморфным, так и зооморфным, – чтобы *оставаться* в завоеванных для него эволюцией рамках *специфической* зооморфности, не позволяя низвести себя до нее и не покоряясь ей.

Такова непосредственная очевидность, не нуждающаяся в доказательствах. Не может служить аргументом против нее и столь же очевидная вероятность и даже несомненность того, что означенное усилие в конечном итоге обречено на неудачу, на самоисчерпание. По этой причине речь идет не о впадении в *антропоцентризм*, куда в действительности мы упали изначально и навсегда, но о стремлении оставаться в нем, *отсрочивая* время, – где, согласно изречению, которое приписывается Вильгельму Молчаливому<sup>35</sup>, «делу нет нужды в надежде, упорству – в победе». Есть ли животное или атом, способные *сказать такое*? Пусть даже ровно это совершают они на деле, *пребывают* в этом *усилии*, но сказать – не могут. Чтобы не оказаться Эпиметеем, тем, «кто думает задним числом», человек – ибо он

<sup>35</sup> Принц Вильгельм I Оранский (1533–1584), деятель Нидерландской революции (*примеч. пер.*).

дителя не только мира, но и себя самого, и мудрость его есть не что иное, как память о том и о другом, – коль скоро он вынужден сторониться явного титанизма тех, кто норовит все *делать сам* «вопреки» миру, должен точно так же беречься и от более изощренного титанизма трагической обреченности, благословляющей простую *безучастность*, то смирение, которое оборачивается своей противоположностью и говорит «да» не миру, но одному себе. Одной из форм этого смирения вполне может стать готовность сдаться на милость науки, чтобы подвергнуть – или позволить подвергнуть – себя *изменению* в ее ретортах.

Даже в последарвиновскую эпоху мы можем наблюдать, как с волнующей силой осознанно обреченного мужества в сугубо природные, бессознательные механизмы причинности изменений и отбора среди них тех, что наиболее пригодны для выживания, вклинивается и против «тысячи клиньев» *жизни* – того универсального порыва жизни выйти за грань, который Ницше угадал в *воле к власти* как вечном волении *мочь за гранью*, – вступает в борьбу *Нечто*, что *не желает становиться*, и в этом *нежелании*, в этом *сопротивлении* Богу возникает *Некто*. Здесь, возможно, кроется причина, почему Бог взволнован, когда говорит с ним, и избирает его Своим верным слугой – верным, ибо тот знает, что Он вечен, а Бог знает, что одною каплей не утолится его жажда.

Если бы нам пришлось, всмотревшись в текущие глубины эволюции и естественной истории рода, дать определение разумного живого существа, *animal rationale*, мы сказали бы: *существо упругое*. Единственное живое существо, создавшее себе культ истоков как форму, в которой оно пришло к себе и себя познало: культ Бога-Отца, пенатов, домашнего очага; в своем историко-культурном развитии человек как вид определяется именно своей *упругой* способностью, способностью всякий раз возвращать себе самоопределение, выводимое из сознания своей идентичности, которая обрекает его на существование *в мире*. *Пластической силой* именовал Ницше этот данный живому существу дар упругого сопротивления, способный исцелять, в том числе, и увечья, нанесенные разуму, из раза в раз восстанавливая идентитарный *континуум* сознания, от каких бы «наружных» воздействий, от какого бы *вакуума*, давящего на него изнутри и сжимающего снаружи, ни пришлось его очищать. По сути дела, это все еще биологическая *упругость* вида, являющаяся в своей идентитарной форме через его особей: о ней-то и повествуют мифы о происхождении.

Разумная очевидность гласит, что *kathêkon* эволюции имеет *личный характер*. *Kathêkon*, начало, сдерживающее, приостанавливающее в эволюции *апокалипсис* Чего-то, во что человек вовлечен вместе со всеми вещами, *откровение* о его судьбе, содержание коего слишком очевидно. Разумная очевидность требует, чтобы характер этого начала был характером *кого-то*, а не *чего-то*: *to kathêkon*, узда для энтропии, которая присуща антропогенезу, как присуща она и любому другому «состоянию природы» и любой другой процессуальной форме жизни, – это на самом деле *kathêkon*-личность, *ho kathêkôn*, – личный состав гуманизации, *Некто* – Кто-то, кто сдерживает наступление неприятеля как *kathêkon* космологического порядка. Если *некто*, с кем отождествляем себя мы, стоит на посту, то он наместник *Кого-то*, кто хранит спасение *верующих* в него, служит гарантом того, что экономия спасения есть нечто большее, нежели действительная здесь и сейчас вера существа, стремящегося *обудуществовать* прошлое, дав ему будущее, *предварив* его, удержав настоящее в настоящем, – что, без сомнения, расходится с

разумной очевидностью, с той очевидностью, какой разум способен для себя добиться. Здесь по-прежнему блаженны те, кто не видел, но уверовал. Не больше того, но и не меньше<sup>36</sup>.

Именно в *kathêkon*, в этой *осаживающей узде*, в отсрочке, которую *упруго сопротивляющееся* животное выигрывает благодаря этой своей способности, этому приобретенному свойству, и заключается будущее человека, которому суждено сохраниться.

### Дополнение. Длительность психологическая и физическая

Психологическая длительность (сознание времени, время-сознание<sup>37</sup>) – это оборотная сторона длительности физической, телесной, время которой, точно так же как и время психологической длительности, имеет в одинаковой мере *качественную* природу, если под качественностью понимается гомогенизация гетерогенного, в сопроникновении с которым оно превращается в *единицу*, в *ничто*. В этом смысле и время всякого «я», как и любое другое время чего-либо, *закрывает* соответствующее ему пространство-время – или, что то же самое, им и *является*<sup>38</sup>. *Дискретность* жизни, той единственной жизни, которую – посредством внутренней и внешней интуиции – мы знаем (или к знанию которой мы причастны), – это всегда дискретность *качественная*, представляющая собой одновременно соматическое слияние и коадаптацию, психическое слияние и коадаптацию и (состязательное) слияние и коадаптацию с окружающей средой: дарвиновское «совершенство строения и коадаптации», психически (в разной степени) «центрированное».

Однако духовное начало, психологическая длительность, которую мы осознаем непосредственно (а не только схватываем интуитивно в процессе ее отражения), – *индивидуальное сознание*, «я» в собственном смысле слова, «я», которое мы знаем в силу того, что именно мы говорим «я», – не только является со-индивидуацией психологической и физико-соматической длительности (ведь всякий живой зооморф на первой своей «животной» ступени уже может быть описан как такая со-индивидуация), но и знает о ней и защищает ее, умышленно делает ее предметом своей ответственности. В этом – привносимая им *особая добавка*. «Я» как сознание,

<sup>36</sup> Классически ориентированную интерпретацию понятия *kathêkon* в теолого-политическом духе можно найти в работе Массимо Каччари (*Cacciari M. Il potere che frena. Milano, 2013*), в приложении к которой собраны классические тексты, посвященные данному вопросу.

<sup>37</sup> Этот вид времени не составляется из дискретных измеримых состояний, но, «коагулируя», придает постоянство (сознание – это «единство изменения, единство потока сознания, требующего, в свою очередь, постоянного сохранения или постоянного изменения по меньшей мере одного момента, существенного для единства целого и неотторжимого от него») (*Гуссерль Э. Собр. соч. Т. III (1): Логические исследования II. М., 2001. С. 334*) текучести того «я», в котором последовательность предполагает слияние и организацию» (*Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания // Бергсон А. Собр. соч.: в 4 т. Т. I. М., 1992. С. 105*).

<sup>38</sup> Дискретное количество – это всегда качество; качество есть не что иное, как количественное *расхождение (становление существа как существа)*, с той важнейшей оговоркой, что наше вечное обиталище – это качество, иначе говоря, существо, хотя оно существует в бытии и приходит из бытия, в первую очередь – как таковое *prima facie*, будучи взято само по себе, – представляет собой *положительность* двойного отрицания. С холистическим подходом к анализу темпоральности как *различию*, действующему в онтологических связях между осознанным временем и временем прожитым, когнитивным временем и временем феноменическим, можно ознакомиться в книге: *Biuso A.G. Temporalità e differenza. Firenze, 2013*.

сознание своей принадлежности к классу «я», как конкретное существование – не сводится к феноменологическому анализу собственных состояний сознания, хотя без сомнения и может его произвести, но должно быть определено как *самоуведомление о психологической длительности, берущее на себя ответственность за себя, в том числе и функцию сознательной «защиты», принятия и обеспечения успеха со-индивидуации своей физико-соматической длительности*<sup>39</sup>.

<sup>39</sup> Сколь бы ни было оно укоренено во врожденных механизмах, подчиняясь которым мы рождаемся, независимо от нашей воли и не осознавая этого, «внутри» *чувственности* («всякое восприятие... дано нам как анонимное. ... Таким образом, если бы я захотел точно выразить перцептивный опыт, мне следовало бы сказать, что *некто* во мне воспринимает, но не я воспринимаю. Всякое восприятие включает в себя элемент... деперсонализации»), дистанцирование между личным и безличным в конкретном опыте «*бытия здесь*» как *заботы*, с одной стороны, и заботы *о себе*, с другой, ведет в феноменологии восприятия Мерло-Понти (см. *Мерло-Понти М. Феноменология восприятия*. СПб., 1999. С. 275–277 и 127–129) к подмене погруженности личного в безличное основополагающим статусом, каким наделяется безличное в отношении личного, обеспечивая само *осуществление* последнего и фактически растворяя его в себе. Акцент делается на роли безличного в личном «я», которая уместна скорее в аутопсии феноменологического, психологического и социологического анализа (на анатомическом столе, без коего познание, разумеется, обойтись не может), нежели в конкретном, пусть и неотрелексированном, опыте «я» действующего и ощущающего, *чувствующего в модальности заботы о себе, которой не знает никакая другая живая чувственность*. Хотя чувственная деятельность разворачивается «на периферии моего бытия», *избавление*, в очевидных целях жизненной устойчивости, непрерывного и полного сознания *от бремени* происходящего на соматических и психологических окраинах моего бытия не лишает «Я» личного характера, но, напротив, дает ему основание и санкционирует его, *освобождает для него место*. Можно, конечно, сказать, что «я не обладаю осознанием своего бытия как субъекта восприятия, как и своего рождения или смерти... ощущение... наступает “прежде” меня самого, будучи производным от определенной *ощутимости*, которая ему предшествовала и которая его переживает, как мои рождение и смерть принадлежат к анонимным рождаемости и смертности», однако стоит мне только остановиться на миг на этом, и я знаю, что это мое ощущение, мое рождение и моя смерть. *«Я» никогда не бывает анонимно в отношении себя самого. Оно всегда зовет себя по имени, называет себя «Я»*. Это несколько не умаляет значения и роли анонимности, на которой зиждется или в которое падает «Я». Сомнительна справедливость написанного далее: «всякий раз когда я испытываю ощущение, я чувствую, что оно касается не моего собственного бытия, того, за которое я отвечаю и которое я определяю [=“личность”], но какого-то другого «я», которое уже присоединилось к миру, открыто некоторым из аспектов этого мира и синхронизировано с ними... модальность существования вообще, которое уже обращено к физическому миру и которое течет во мне, хотя я и не являюсь его создателем». В действительности если я «испытываю» некое ощущение, то это всегда именно я его испытываю и именно я вовлечен в него, и когда я «чувствую, что оно касается не моего собственного бытия», в действительности я уже отдаю отчет и себе самому и своему бытию в том, что якобы это ощущение его «не» касается. Но даже если принять как верные – каковы, собственно, они и есть – результаты *анализа*, иначе говоря, «отвязывания» *личного* от «поля» *предличного*, о котором на самом деле говорит Мерло-Понти, рассуждая об «окраине существования *почти безличного*», простирающейся вокруг нашего личного существования, «личный» *характер* человеческой жизни состоит как раз в том, чтобы брать на себя ответственность за ту малость всеобщего существования, что течет внутри него, превратиться в творца которой он призван, хоть и знает – если он мудр, – что способен быть лишь сотворцом ее. Брать на себя ответственность и решать, превращать в *личное* даже то, за что он не отвечает и что не может решать, – свое бытие здесь и свой приход в мир: так он осуществляет свой проект *здесь подзадержаться*. Человек изначально и весь целиком предан защите «окраин» своего существования, от которых зависит сохранность самого «центра» его «личнобытия» – его же, таким образом, следует признать *радикально личностным*. Иную перспективу во взгляде на феноменологию восприятия Мерло-Понти – в диалоге с положениями, высказанными в работе: *Esposito R. Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino, 2007, – предлагает Энрика Лишиани Петрини: *Lisciani Petrini E. Risonanze*. Ascolto Corpo Mondo. Milano, 2007. Это исследование дает примеры тонкого анализа, хотя и расходится с нашим в направлении.



Помимо человека, ни одно животное не берет на себя попечение о своем теле, о плоти – в настоящем, будущем и прошлом; более того, только он способен на это, поскольку один он знает, что *во-площен*, выставлен себе (и миру) напоказ в теле, беззащитен перед своей брэнностью, от которой он готов бежать в бесконечность души, мстительницы за тот труп, к коему он оказывается привязан в миг рождения. Воплощение, открытие человеком себя в плоти и открытие самой плоти (тленности ее) – вот та черта, то свойство, что делает человека *человеком*: это то, что есть в нем божественного, не больше и не меньше, ибо бог, который вознамерился сделаться человеком, должен в эту плоть *низойти* и облеченный ею взойти на Голгофу, если он желает быть близок своему творению не только на словах. Нынешняя идеология фитнеса – пережиток, бледная тень, погружение в *материалистическую безнадежность* этой исконной самонастороженности человечества. В сегодняшних гимнастических залах среди ничего не ведающих мускулистых тел все еще блуждает древний *призрак* духа<sup>40</sup>.

перевод с итальянского А.А. Россиуса

(профессор Школы философии НИУ ВШЭ, e-mail: rossius@yandex.ru)

### Список литературы

*Бергсон А.* Опыт о непосредственных данных сознания / Пер. с фр. Б.С. Бычковского в ред. И.И. Блауберг // *Бергсон А.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1992. С. 45–155.

*Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. III (1): Логические исследования II / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Дом интеллектуал. кн., 2001. 472 с.

*Дарвин Ч.* Происхождение видов путем естественного отбора или сохранение благоприятных рас в борьбе за жизнь. 2-изд., испр. и доп. / Пер. с англ. К.А. Тимирязева при участии М.А. Мензбира, А.П. Павлова и А.И. Петровского. СПб.: Наука, 2001. 569 с.

*Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия / Пер. с фр. Д.Я. Калугина под ред. И.С. Вдовиной и С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 608 с.

*Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 313–596.

*Ницше Ф.* Об истине и лжи во внеэтичном смысле // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. Ч. 2. М., 2014. С. 433–448.

*Ясперс К.* Истоки истории и ее цель. Вып. 2 / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: ИНИОН РАН, 1978. 211 с.

*Biuso A.G.* Temporalità e differenza. Firenze: Olschki, 2013. 115 p.

*Cacciari M.* Il potere che frena. Milano: Adelphi, 2013. 217 p.

*Cavicchi I.* La bocca e l'utero. Antropologia degli intermondi. Bari: Dedalo, 2010. 320 p.

*Cera A.* Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulle possibilità di un'antropologia filosofica oggi. Napoli: Giannini Editore, 2013. 192 p.

*Esposito R.* Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale. Torino: Einaudi, 2007. 184 p.

*Franceschelli O.* Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione. Roma: Donzelli, 2005. 153 p.

*Lisciani Petrini E.* Risonanze. Ascolto Corpo Mondo. Milano: Mimesis, 2007. 182 p.

*Mazzarella E.* Cristianesimo e storia // *Millenarismi nella cultura contemporanea* / A cura di E. Rambaldi. Milano, 2000. P. 157–173.

*Mazzarella E.* La carne addosso. Annotazioni di antropologia filosofica // *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna* / A cura di I. Buti, C. Calcione, S. Di Salvo, C. Masi, Doria, F. Reduzzi Merla, F. Salerno. Napoli, 2007. P. 3453–3463.

<sup>40</sup> Отсутствие точки в конце предложения соответствует воле автора (*примеч. ред.*).

Mazzarella E. *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*. Genova: Il melangolo, 2004. 187 p.

Peebles P.J.E. *Making Sense of Modern Cosmology // Scientific American*. 2001. Vol. 284. No. 1. P. 54–55.

## Future and evolution. Man who absolutely ought to remain

*Eugenio Mazzarella*

Professor of Philosophy, University of Naples Federico II. Università degli Studi di Napoli Federico II. Corso Umberto I, 40, Napoli 80138; e-mail: eugenio.mazzarella@unina.it

In this paper, printed here in Russian translation, Eugenio Mazzarella, a well-known Italian philosopher and Heidegger specialist, inquires into the various paradoxes of the human condition, exposing, in particular, the paradoxical nature of the very moment of man's entrance into the world and of his place in it. What separates man from animals is his inability to belong entirely to the present moment: he cannot throw off the burden of the past and therefore desperately needs a future. Such is the humanization of anthropogenesis, the very moment when man emerges on his pathway from the beast. It is also in this very moment that the newly fledged human becomes aware of his fundamental deficiency, which is the reason why he alone among the living beings has the intrinsic quality of fearing to vanish. Man has no means to overcome his ontological instability, he can only compensate for it by transforming himself from *homo natura*, human being as a natural phenomenon, into *homo cultura*, human being as a phenomenon of culture. Two kinds of compensation are at his disposal: the religious compensation which by resorting to supernatural power helps overcome the anxiety and promises that individual existence may have a continuation provided that certain rules are observed, and the technical compensation which is a deliberate strategy of adapting to the challenges of ambient environment, aimed at surmounting the gap between a person and the world by consciously endeavouring to construct one's future in present time. However, the paradox of a quasi-religious attitude towards science is that the adaptive mechanisms of science show a marked and inevitable tendency to degrade and become less and less efficient, which makes the task of bridging that gap by means of science an impossible one. Equally paradoxical prove to be both Darwinian evolutionism which is unable to explain the radical qualitative change occurring at the moment of anthropogenesis, and the saltationism invented as an alternative to Darwin's theory. The very processuality of all life-forms ensures that there is a past allotted to man as a place in the natural history of the species, while simultaneously denying him a future where other forms will come to replace him. This notwithstanding, it is still in culture that man can find his only defence against the inevitable scenario of his disappearing from the scene of life: this defence lies in culture's ability to say "no" to the evolution and thus to gain a suspension of execution. The man of culture becomes a girdle about the evolution restraining its course with regard to himself. A being endowed with resilience who desperately stands up for himself against the millstones of evolution: this is the essence of man.

**Keywords:** personal and impersonal, depersonalization, *homo natura* vs. *homo cultura*, present and future, *kathêkon*, evolutionism, saltationism vs. gradualism, technology, phenomenology of perception, Nietzsche, Darwin, Husserl, Heidegger, Merleau-Ponty

## References

Begson, H. "Opyt o neposredstvennykh dannykh coznaniya" [An Essay on the Immediate Data of Consciousness], trans. by B. Bychkovskii, ed. by I. Blauberg, in: H. Begson, *Sobranie sochinenii* [Collected works], vol. 1. Moscow: Moskovskii klub Publ., 1992, pp. 45–155. (In Russian)

- Biuso, A.G. *Temporalità e differenza*. Firenze: Olschki, 2013. 115 pp.
- Cacciari, M. *Il potere che frena*. Milano: Adelphi, 2013. 217 pp.
- Cavicchi, I. *La bocca e l'utero. Antropologia degli intermondi*. Bari: Dedalo, 2010. 320 pp.
- Cera, A. *Tra differenza cosmologica e neoambientalità. Sulle possibilità di un'antropologia filosofica oggi*. Napoli: Giannini Editore, 2013. 192 pp.
- Darwin, Ch. *Proiskhozhdenie vidov putem estestvennogo othora ili sokhranenie blagopriyatnykh ras v bor'be za zhizn'* [On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life], trans. by K. Timirjazev, M. Menzibir, A. Pavlov & A. Petrovskij, 2<sup>nd</sup> ed. St.Petersburg: Nauka Publ., 2001. 569 pp. (In Russian)
- Espósito, R. *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*. Torino: Einaudi, 2007. 184 pp.
- Franceschelli, O. *Dio e Darwin. Natura e uomo tra evoluzione e creazione*. Roma: Donzelli, 2005. 153 pp.
- Husserl, E. *Sobranie sochinenii* [Collected works], vol. III/1: Logicheskie issledovanija II [Logical Investigations II], trans. by V. Molchanov. Moscow: Dom intellektual'noj knigi Publ., 2001. 472 pp. (In Russian)
- Jaspers, K. *Istoki istorii i ee cel'* [The Origin and Goal of History], vol. 2, trans. by M. Levina. Moscow: INION Press, 1978. 211 pp. (In Russian)
- Lisciani Petrini, E. *Risonanze. Ascolto Corpo Mondo*. Milano: Mimesis, 2007. 182 pp.
- Mazzarella, E. "Cristianesimo e storia", *Millenarismi nella cultura contemporanea*, a cura di E. Rambaldi. Milano: Angeli, 2000, pp. 157–173.
- Mazzarella, E. "La carne addosso. Annotazioni di antropologia filosofica", *Fides Humanitas Ius. Studii in onore di Luigi Labruna*, a cura di I. Buti, C. Calcione, S. Di Salvo, C. Masi, Doria, F. Reduzzi Merla, F. Salerno. Napoli: Editoriale Scientifica, 2007, pp. 3453–3463.
- Mazzarella, E. *Vie d'uscita. L'identità umana come programma stazionario metafisico*. Genova: Il melangolo, 2004. 187 pp.
- Merleau-Ponty, M. *Fenomenologija vosprijatija* [Phenomenology of Perception], trans. by D. Kalugin, ed. by I. Vdovina & S. Fokin. St.Petersburg: Juventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 608 pp. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Veselaja nauka" [The Gay Science], trans. by K. Svas'jan, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Kul'turnaja revoljucija Publ., 2014, pp. 313–596. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Ob istine i lzhi vo vnenravstvennom smysle" [On Truth and Lies in a Nonmoral Sense], in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenij* [Complete Works], vol. 1/2. Kul'turnaja revoljucija Publ., 2014. pp. C. 433–448. (In Russian)
- Peebles, P.J.E. "Making Sense of Modern Cosmology", *Scientific American*, 2001, vol. 284, no 1, pp. 54–55.

*Драган Куюнжич*

## ГЕОПОЛИТИКА И ПРОСТ-ЭТИКА<sup>1</sup>

*Драган Куюнжич* – PhD, профессор. Университет Флориды. 118020, США, Гейнсвилл, Уокер холл, д. 202; e-mail: dragan@ufl.edu

В 1942 г. М. Хайдеггер провел семинар, посвященный поэме Гёльдерлина «Истр» (греческое название реки Дунай), в 2004 г. вышел фильм «Истр»; в статье оцениваются философские последствия семинара Хайдеггера для онтологии Европы и его топографии, а также влияние этого фильма. Автор занимает критическую позицию в отношении националистических последствий этих двух произведений. В 2001 году автор сделал свой фильм, «Застывшее время, текущие воспоминания» о резне в Нови-Саде в 1942 году, в результате которой погибли 1.400 евреев и сербов. В статье содержатся толкование и цитаты из фильма Истр, дополненные размышлениями о последствиях обоих фильмов для топографии Дуная, онтологии Европы и этики геополитики. Автор следует работе Сэмюэля Вебера, написанной против некоторых националистических последствий семинара Хайдеггера (а также недавно опубликованных «Черных тетрадей»). Статья направлена прежде всего на вопросы изобретения и конструирования национальной и европейской топографии в философии и литературе, написанной «после» Холокоста.

**Ключевые слова:** европейская геополитика, холокост, Гёльдерлин, Хайдеггер, кино, видео

---

<sup>1</sup> Статья представляет собой расширенную версию доклада, прочитанного в секторе эстетики Института философии РАН (*примеч. ред.*).

Это эссе многим, если не всем, обязано понятию Жака Деррида следа как золы. Кроме того, оно близко восхитительной работе Роберта Иглстоуна «Холокост и постмодерн», особенно главе «Зола философии, философия золы: Жак Деррида и след Холокоста» (*Eaglestone R. The Holocaust and the Postmodern. Oxf., 2004*).

...и вот – зола... это изглаживание... след...  
то, что остается не оставаясь после Холокоста.

*Ж. Деррида. Золы угасший прах*

Фильм «Истр»<sup>2</sup> начинается с длинного плана с закатом на Дунае<sup>3</sup>. В основе фильма – одно философское предприятие: серия прочитанных Хайдеггером в 1942 г. лекций под названием «Гимн Гёльдерлина “Истр”». Ключевые принципы хайдеггеровской философии в фильме исследуют четыре философа: Вернер Хамахер (в дополнительных материалах, которые, к сожалению, доступны лишь на австралийской версии DVD), Жан-Люк Нанси, Филипп Лаку-Лабарт и Бернар Стиглер. В конце фильма мы слышим голос читающего «Истр» Хайдеггера, когда из кадра медленно выходит утка, на берегу Дуная, в Регенсбурге. Мы видим, что конструирование гео-онто-философского пространства, известного как Запад, *das Abendland*, отсчитывается от Греции и разворачивается в обратном направлении, как будто к новому истоку – Германии. Оно разворачивается назад, *rückwärts*, как говорит Гёльдерлин в «Истре». Хайдеггер с ним соглашается<sup>4</sup>. Таким образом, русло реки, где «Запад» встречает своего другого, *unheimlich* [жуткого, зловещего] – это то место и тот предел видимости, в котором Запад находит или открывает свою интимную, или экстимную<sup>5</sup>, изначальную «самость». Однако прерванное скольжение камеры, прерванный поток видео и течения реки предполагают, что текучесть этого большого онто-философского нарратива может быть не такой линейной, как может показаться. Собственно, у Гёльдерлина, как и у Хайдеггера, река течет в двух противоположных, противоречивых направлениях: от истока в Германии к истоку в Греции и наоборот. Сходное движение улавливается в противоречивой архивизации работы камеры, действующей, так сказать, против видеопотока, разделенной между тем, что она удерживает, архивирует, и тем, что она скрывает, утаивает, рассеивает и иногда уничтожает. Так что это плавание по Дунаю – не легкая прогулка.

Семинар «Истр» был написан в самый что ни на есть решающий для судьбы Германии (говоря хайдеггерианскими/шмиттеанскими терминами) и всей Европы момент. В 1942 г. исход войны еще не был определен. В своем недавнем неопубликованном эссе об этом семинаре «Мера для безмерного: Есть ли на Земле мера?» Самуэль Вебер резюмирует исторические события, составлявшие контекст семинара, особое внимание уделяя восточному фронту:

Эти размышления об исторической значимости поэзии Гёльдерлина находятся в чрезвычайно сложной, но неотрицаемой связи с историческими событиями, происходившими в то время. Несомненно, в хайдеггеровском прочтении нет места чему-то вроде биологизированного или расистского понятия “жизненного пространства”, которое двигало нацистов на Восток. Но есть ряд странных совпадений – скрытых, в чем-то более символических – способных натолкнуть на дальнейшие размышления<sup>6</sup>.

<sup>2</sup> *Barrison D., Ross D. The Ister. DVD, 189 min. Australia: Black Box Sound and Image, 2004.*

<sup>3</sup> Истр (Истар) – древнегреческий топоним, обозначавший нижнее течение реки Дунай от Железных ворот (сужения длиной 120 км, которое из-за быстрин и порогов до XIX века было несудоходным). Древнеримское название Данувий изначально обозначало, напротив, верхнее и среднее течение Дуная, то есть реку до Железных ворот (*примеч. пер.*).

<sup>4</sup> *Heidegger M. Hölderlin's Hymn «The Ister». Bloomington, 1996. P. 2–7.*

<sup>5</sup> Неологизм Лакана (*exterieur + intimité*), обозначающий нечто антиномичное: наиболее близкое и внутреннее, являющееся одновременно внешним, к примеру, голос. Топологическим выражением экстимности служат тор и лента Мебиуса. – (*примеч. пер.*).

<sup>6</sup> *Weber S. Measure for Immeasure: Gibt es auf Erden ein Maß? [Manuscript]. 2013.*

Для нас важен тезис Хайдеггера, основанный на строчке из стихотворения Гёльдерлина, о том, что Дунай течет вспять, по сути перенося Грецию – исток Запада и, соответственно, Европы – в Германию и леса Шварцвальда<sup>7</sup>. На этом пути из Греции в Германию вверх по Дунаю, как говорит весной 1942 г. Хайдеггер, требуется способность пережить «бездомность» и «обрести дом»: это, по выражению Хайдеггера, «определяло историческую задачу немцев как *обретение дома в неуютном* (Heimischwerden im Unheimlichen)». Таким образом, важно покинуть родной «дом», но оправдано это прежде всего как способ обретения «собственного» – то есть это «шаг к вхождению в собственное»<sup>8</sup>. Несущественное, чужое, Другое на протяжении Дуная, который переносит исток Европы прямо в Германию, остается декорацией, необходимой Германии, чтобы прийти к своему собственному, обрести *дом*, что, по Веберу, является классическим замкнутым метафизическим кругом, против которого Хайдеггер в других случаях приводил много убедительных доводов. Этот мотив все время возвращается в его эссе и семинарах, связанных с «гидропоэтикой» рек и геополитикой. В семинарах 1934–1935 гг., посвященных гимнам Гёльдерлина «Германия» и «Рейн», поэт Германии устанавливает каналы прямого общения с Богом («Поэт втискивает и загоняет молнию бога в слово и помещает это заряженное молнией слово в речь своего народа»<sup>9</sup>). Нельзя не заметить имманентизм в духе Реформации в сочетании со всежигающей<sup>10</sup> искрой в этом хайдеггерианском тропе о происхождении языка, создании языка народа.

Огненная искра кажется излюбленным риторическим тропом Хайдеггера того времени, пишущего о языке. Мы увидим, как спустя семь лет эта игра огня, света и тени будет радикализована в семинаре «Истр», посвященном Дунаю, когда технологии (то, что я называю прост-Этическим) огня будут вовлечены в наихудшую историко-политическую ассоциативную сеть. А пока, в 1935 г., в заключение семинара «Рейн» Хайдеггер пишет: «Сражаясь в битве греков, но на противоположной стороне, мы становимся не греками, а немцами. <...> Час нашей истории пробил»<sup>11</sup>.

Это обретение собственного было бы иным без нигилистического призыва желания очищения огнем, который оставляет лишь *золу*. Вот где совершенно убийственны два суждения из семинара о Дунае. Я продолжаю здесь критику, начатую Сэмюэлем Вебером, и поддерживаю его призыв к дальнейшему размышлению в связи с риторической, перформативной силой гёльдерлиновского «Истра», цитируемого Хайдеггером. Семинар начинается с чего-то, что искушает или даже заставляет назвать себя *приветствием наступлению всежжения* – цитирования строк, с которых, в свою очередь, начинается само стихотворение<sup>12</sup>. Такое двойное начало, двойное заглавие обращает прописные буквы в заглавные и усиливает это эссе призывом, помещенным в начало размышлений о Дунае – взыванием к огню: «Приди же, пламя!». Иными словами, семинар апреля 1942 года начинается пришествием Холокоста и приветствием его погребальных костров. Далее Хайдеггер

<sup>7</sup> «Тут кажется почти Течет он вспять...» (пер. В. Куприянова). – (примеч. пер.).

<sup>8</sup> Ibid. (курсив мой. – Д.К.).

<sup>9</sup> Heidegger M. Hölderlin's Hymns «Germania» and «The Rhine». Bloomington, 2014. P. 30. (пер. Д.В. Смирнова). – (примеч. пер.).

<sup>10</sup> Здесь и далее при всех вхождениях слов holocaust/holocaustic с прописной буквы мы будем передавать их через всежжение / всежигающий / гибельный / погребальный, а с заглавной буквы – как «Холокост». – (примеч. пер.).

<sup>11</sup> Heidegger M. Hölderlin's Hymns «Germania» and «The Rhine». P. 266.

<sup>12</sup> «Приди же, пламя! Мы с вожделением Встречаем день...» (пер. В. Куприянова). – (примеч. пер.)

продолжает размышлять об истинном назначении (или духовном источнике: встреча двоих) Дуная, который течет «вспять» и обнаруживает свой *telos*, свое «кустье», в том числе «кустье» языка (немецкого) в Шварцвальде. Само путешествие Дуная через чужие страны идет к обнаружению его самости в Германии. Оно «связано с обретением дома в собственном»<sup>13</sup>. А что такое собственное, *heimisch*, предстоящее Дунаю после всех стран, через которые он течет в Германию? «Собственное в данном случае – это все, что принадлежит отечеству немцев. Что бы ни принадлежало Отечеству, само обретает дом у матери земли»<sup>14</sup>. Хайдеггер указывает не только онтологическую «сущность западного человечества», но и «историальные» онтические местности, связанные с рекой Дунай – к которой обращается Гёльдерлин, специфически интерпретируемый философом: «В соответствии со словами гимнов, мы должны мыслить *определенные и исключительные отношения* [курсив мой. – Д.К.], исключительность которых ясно выражена именами собственными в стихотворении “Истр”. “Герта” – немецкое имя матери земли. Отношения между Грецией и родиной в долине верхнего Дуная (Donau) названы ясно»<sup>15</sup>. «Устанавливая однозначный приоритет Домашнего над Чужим, в котором Домашнее нуждается лишь в том, чтобы вернуться к собственному, хайдеггеровское прочтение конструирует “исходное понимание”, которое в некоторых важных аспектах (но не во всех) напоминает тот принцип, который Хайдеггер критикует в современной политике: принцип “неоспоримого”»<sup>16</sup>.

Очищение огнем, посредством которого будет происходить возвращение домой, заражено, подожжено, если угодно, историческим и политическим контекстом, о котором пишет Вебер. Если размышление о позиции немецких армий (Хайдеггер цитировал строчку из стихотворения Гёльдерлина о Кавказе, когда в августе 1942 г. немецкая армия, стремясь к богатым нефтяным месторождениям под Баку, водрузила нацистский флаг на горе Эльбрус, самой высокой точке Кавказа) является легитимным дискурсивным ходом с целью проинтерпретировать и вписать семинар в контекст, то, конечно, можно вписать туда и погребальные костры Холокоста, необратимо разожженные 20 января 1942 года на конференции в Ванзее и отозвавшиеся эхом в первых словах семинара «Истр» – независимо от того, знал Хайдеггер об этом или нет.

В своей работе «О духе» Жак Деррида усмотрел в этом семинаре Хайдеггера продолжение его Ректорской речи 1933 г. с «приписыванием “темы земли и крови” “одухотворению национал-социализма”, вплоть до фрагмента 1942 г. “*Geist* есть пламя”»<sup>17</sup>. Таким образом, Дунай, направляющийся из Греции в Германию, можно понимать как транспортное средство, везущее катастрофу Европе и тем Другим в Европе, которые, не будучи присвоенными этим онто-теологическим движением и предназначением, падают в погребальный костер или, как мы вскоре увидим, в воды Дуная.

Сегодня мы знаем (я пишу эти строки в конце 2014 г.), что у Хайдеггера были и более развернутые заявления по поводу евреев – в недавно опубликованных «Черных тетрадах» («Die Schwarze Hefte»). Это своего рода интеллектуальные дневники Хайдеггера, большая часть которых была написана им в уединении в Шварцвальде, в окрестностях истока Дуная (*die Donauquelle*),

<sup>13</sup> Heidegger M. Hölderlin's Hymn «The Ister». P. 48.

<sup>14</sup> Ibid. P. 49.

<sup>15</sup> Ibid. P. 43.

<sup>16</sup> Weber S. Measure for Immeasure: Gibt es auf Erden ein Maß? [Manuscript]. 2013.

<sup>17</sup> Derrida J. Of Spirit // Critical Inquiry. 1989. Vol. 15. No. 2. P. 457–474. Weber S. Measure for Immeasure: Gibt es auf Erden ein Maß? [Manuscript]. 2013.

в часе езды от Тодтнауберга. Эти мысли, все-таки дискредитирующие, не были опубликованы при жизни, но он и не запрещал их публикацию в будущем и даже хотел поместить их в собрание своих сочинений в качестве заключительной части. Размышления о еврействе, написанные в 1939 г., – это дискредитирующий и непростительный текст: «Вопрос о роли мирового еврейства – это не расовый, а метафизический вопрос о том типе человечества, который без всяких ограничений может взяться за искоренение всех существ из бытия как свою всемирно-историческую “задачу”»<sup>18</sup>. Таким образом, все, кто стоял на пути осуществления предназначения Германии, должны были быть «ограничены». Мы знаем, к чему это привело. Тот факт, что Хайдеггер знал, что однажды эти записи будут опубликованы и тем самым нарушится его молчание по поводу «еврейского вопроса», допускает двоякое толкование. Это попытка задним числом признать ошибку? Или это заявление, делаемое после смерти и в собрании сочинений как завещание, как остаток упрямой приверженности худшему? Ожидал ли Хайдеггер однажды найти сочувствующего читателя? (8 декабря 2014 г. в Дрездене, Германия, прошло масштабное собрание неонацистских групп; наверняка они были бы восприимчивы к такому сообщению). Такая интерпретация тем более возможна, что на протяжении тысяч страниц «Черных тетрадей» не встречается никакой критики нацистской политики в отношении евреев.

Впрочем, размышления об «Антигоне» Софокла в том же семинаре вкупе с первыми словами семинара по Гёльдерлину 1942 г., провозглашающими на манер пророка погибельное пришествие, – все это в гораздо большей степени оказывается обличением хайдеггеровского онто-теологического проекта «собственного». Чтение «Антигоны» Софокла в 1942 г. было продолжением или, возможно, пересмотром более известного и обсуждаемого истолкования «Антигоны» из «Введения в метафизику», которое Хайдеггер опубликовал в 1935 г. Это приводит нас ко второму, не признанному и пока еще не прокомментированному в критике Хайдеггера элементу, который связан с перформативными аспектами семинара о Дунае. Так, в многочисленных в истории философии, начиная с Гегеля, интерпретациях «Антигоны» очерчивается фигура справедливости, сестры, хоронящей мертвого брата (укладывая его в могилу или колыбель/утробу на вечный покой, выступая для него тем самым и матерью), состояния исключения, противоположного или агонального по отношению к общим нравам и современным законам. Хайдеггер в 1942 г. выстраивает чтение вокруг Антигоны, в то время как на восточном (Ister?) фронте громоздятся горы немецких мертвых братьев из *Wehrmacht*. Эта проекция «справедливости» возникает одновременно с массовым возвращением этих мертвых тел и их присвоением немецкой землей, которое заставляет их прийти к их собственному, обрести дом (стать *heimisch*) в Герте, матери-земле – самой Германии, изгое Европы и сестре, ждущей своих мертвых братьев. В этом может заключаться вся сила риторической и идеологической «ловкости рук» Хайдеггера в семинаре «Истр»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 96: Überlegungen II–XV (Schwarze Hefte 1931–1938). Fr. a/M., 2014. S. 243.

<sup>19</sup> «Стирая пыль с Антигоны» Кэрола Джекобса – это непревзойденные размышления об отношениях родства, гендерного и полового различия и этического, классический анализ: «Это прерывание спекулятивного, вероятно неизбежное, где в “Антигоне” интеллигентность и воспроизводство проблематизируются столь остро, также подразумевает нашу способность помыслить этическое» (Jacobs C. *Dusting Antigone* // MLN. 1996. Vol. 111. No. 5. P. 911). Нет никакой очистительной искры между языком и Народом, но есть непрерывное возобновление вопроса этики перед лицом государственной власти и ее возможности убивать.



Обратимся еще раз к истоку. Предназначение Германии описывалось в семинаре «Истр» явно не без некоторых христианских *проекций* в том, что касается самого Хайдеггера, и не без мессианских смыслов для немецкого *Volk*. Долина Верхнего Дуная (*Donautal*) оказалась проникнута не только «греческой» онто-телеологией, но и онто-теологией, а сам Дунай – мессианскими фантазиями и эпифанией: «Обратите внимание на данное Хайдеггером удивительное объяснение “судьбы”, связывающей его с Гёльдерлином: “Возможно, Гёльдерин, поэт, должен стать определяющей судьбой [*Geschick*] противостояния для того, кто мыслит [Хайдеггер], чей дед, согласно записям, был рожден в яслях [*in ovili*] (в фермерской овчарне), которые находятся в верховьях Дуная на самом берегу под утесом. Сокровенная история речений не знает случайностей. Все подчиняется судьбе [*Schickung*]”»<sup>20</sup>. Циммерман цитирует неопубликованный фрагмент семинара «Истр», цитата изначально дается Отто Пеггелером (скончавшимся в декабре 2014 года бывшим студентом Хайдеггера, посвятившим около десяти книг его философии)<sup>21</sup>. Так что хайдеггеровской долине Верхнего Дуная с ее яслями и течением среди скал<sup>22</sup> тоже, быть может, *неслучайно предназначено быть* рекой Иордан, символом «полноты Христа»<sup>23</sup>. Так возникает еще одно (или даже несколько) раздвоение истока Дуная, Германия и Запад: в сторону/из Греции и в то же время в сторону/из Земли Обетованной, протекая против/в сторону, *gegen*, другого из или по направлению к противоречивому, «нечистому» истоку внутри каждого. В заключении книги «Хайдеггер и политика поэзии» Филипп Лаку-Лабарт пишет, что Хайдеггер создавал «*политическую религию*, или просто-напросто религию»<sup>24</sup>. Противоречивое раздвоение Дуная в цитате выше в 1942 г. вкупе с огненным истоком языка немецкого народа и званием к огню в начале лекции «Истр» *совпадут* с «историальным» жертвенным очищением Европы и Христианства путем Холокоста, в *решающем противостоянии* с их собственным двойственным или множественным гетерогенным истоком, который в самом своем начале «заражен» еврейским «другим» и прочими другими. Для рождения Бога потребовалась смерть другого Бога. Лаку-Лабарт пересмотрел свои ранние взгляды времен написания и защиты диссертации «Хайдеггер, искусство и политика». Тогда он считал, что «в этой *операции* вовсе не было ничего жертвенного... [это было] чистое и простое *уничтожение*. Без следов или остатков»<sup>25</sup>. Такая точка зрения, что «в Уничтожении (“Катастрофе”) не было ничего жертвенного», вызвала «тихий и встревоженный вопрос» Жака Деррида на защите диссертации: «Вы так уверены?». Много лет спустя в работе «Верности» Лаку-Лабарт ответит Деррида: «Я хочу сказать, что услышал тебя»<sup>26</sup>.

Фильм «Истр» ставит ряд вопросов о том, как «представить», или снять на пленку, или как записать и заархивировать траекторию западной метафизики, читая поэзию Гёльдерлина *устами* Хайдеггера, как если бы она была написана «после Холокоста». Более того, в начале фильма, когда Бернар

<sup>20</sup> Zimmerman M.E. The Death of God at Auschwitz? // Heidegger and the Holocaust. Atlantic Highlands (NJ), 1994. P. 254.

<sup>21</sup> Pöggeler O. Heideggers Politisches Selbstverständnis // Heidegger und die praktische Philosophie. Fr. a/M., 1988. S. 41. Ссылка на ту же цитату и источник как на надежные есть в кн.: Ott H. Martin Heidegger. Unterwegs zu Seiner Biographie. Fr. a/M., 1988. S. 20.

<sup>22</sup> «Die im Oberen Donautal nahe dem Ufer des Stromes unter den Felsen liegt» (Ibid. S. 41).

<sup>23</sup> Эф. 4:13. (В Синодальном переводе речь идет о «полном возрасте Христовом». – (примеч. пер.).

<sup>24</sup> Lacoue-Labarthe Ph. Heidegger and the Politics of Poetry. Urbana, 2007. P. 92.

<sup>25</sup> Lacoue-Labarthe Ph. Heidegger, Art and Politics. L., 1990. P. 37.

<sup>26</sup> Lacoue-Labarthe Ph. Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot. P., 2011. P. 90.

Штиглер вводит тему происхождения *технэ* в мифе о Прометее, камера фокусируется на отбросах, скоплении биологически неразлагаемого пластикового мусора, плывущего по реке. Его расположение не сразу становится понятным. По ходу фильма этот плывущий мусор, относимый течением реки к ее разделенному, фантазматическому «истоку», появляется в кадре несколько раз без указания географического места. Пластиковый мусор, таким образом, становится нелокализуемым, безмолвным, до-символическим и странным видимым «другим», рассеянным по всему этому повествованию о реке и о «Западе». Только чуть позже в фильме станет понятно, что эти скопления мусора, лейтмотивом проходящие через весь фильм, появились вследствие разрушения мостов Нови-Сада в бывшей Югославии. И действительно, в месте скопления этих речных отбросов интертитры сообщают нам, что «первые временные мосты, возведенные взамен прежних, состояли из барж, которые перекрывали движение по реке». Эти временные баржи появились как следствие бомбардировок города Нови-Сад силами НАТО весной 1999 г. в ответ на военные преступления националистического режима Слободана Милошевича, который тогда был президентом Сербии.

Фильм «Истр» останавливается в Нови-Саде на своем пути на север или на юг (в этом гео-политико-поэтическом обращении вспять), чтобы найти там руины последней катастрофы европейского (то есть и сербского, а также от имени некоторого подлинного национального истока) милитаризма: бомбардировки авиацией НАТО мостов Нови-Сада весной 1999 г. Кадры отходов Европы и скоплений мусора около временного понтонного моста в Нови-Саде появляются как лейтмотив на протяжении всего фильма. Мосты символичны для образования европейского пространства, так как после многочисленных переговоров Евросоюз профинансировал очистку международного речного пути и восстановление разрушенных бомбами НАТО мостов. Таким образом, прерывание Европы, Запада и движения по реке разрушенными мостами отмечает эпоху, посредством которой западная современность в очередной раз жестоко прервала течение собственной истории – прервала разрывом или, если использовать понятие Лаку-Лабарта, *цезурой*: момент, выделяющий ход истории созданием необратимых, бионеразлагаемых руин.

В январе 1942 г. (как раз в то время, когда Хайдеггер писал свои лекции об «Истре») через день после конференции в Ванзее и как пролог к *окончательному решению* произошел погром, названный позже Резней («Рация») в городе Нови-Сад (21–23 января). Немецкие оккупационные силы руками союзных им венгерских военных подразделений согнали и вырезали около двух тысяч сербов и евреев – жителей Нови-Сада. Это произошло прямо на месте моста Свободы<sup>27</sup>, восстановление которого фигурирует в фильме. То есть фильм повествует об очищении реки от отходов Европы и реконструкции мостов, но ни слова не говорит ни о событии, которое это место пережило более 70 лет назад, ни об очищении и очистке самого места. Тогда мирных жителей, включая младенцев, согнали и выстроили на местном пляже Штранд, а затем расстреляли из пулеметов. В ту зиму стояли суровые морозы, и Дунай, хайдеггеровский Истр, был накрепко скован льдом. С помощью другого технического устройства, динамита, во льду пробивались дыры, куда сбрасывались тела застреленных, а иногда и живых, которые были обречены захлебнуться и утонуть. Кровавые отверстия во льду указывали на место этого немецко-еврейского столкновения в Neusatz как

<sup>27</sup> Вантонный мост Свободы был построен в 1981 году и разрушен авиацией НАТО 4 апреля 1999 года. Восстановление велось в 2003–2005 годах. – (примеч. пер.).

на новое пространство Новой Европы и для Новой Европы, на этот раз очищенное от миазмов Европы, от европейского «другого». В романе Александра Тишмы «Книга Блама» (1972) именно тишина оказывается самым оглушительным звуком погромов:

“Наша газета” [местная еженедельная газета] не выходила 21, 22 и 23 января 1942 года – в дни рейда в Нови-Саде (комендантский час не позволял ни репортерам, ни наборщикам из типографии выходить из своих домов), но ни следующий выпуск (25 января), ни последовавший за ним ни словом не упомянули это событие. Как если бы 25 января на улицах не лежали более тысячи окоченевших трупов, как если бы снег не был красным от крови, а стены не были забрызганы мозгами, словно шепот ужаса не звучал в десяти тысячах домов<sup>28</sup>.

Не стоит винить фильм «Истр» за то, что в нем не упоминается это событие, а внимание акцентируется на судьбе Европы после Холокоста, оставляя без внимания эпизод в Нови-Саде. Это маленькое, почти незаметное по сравнению с промышленным уничтожением европейских евреев событие показывает, что были найдены гораздо более эффективные инструменты. Остановка в Маутхаузене и размышления Лаку-Лабарта, пожалуй, являются самыми глубокими и волнующими моментами в фильме. Лаку-Лабарт критически разбирает печально известное высказывание Хайдеггера, в котором тот приравнивает Холокост к промышленному производству мяса животных, то есть представляет просто-напросто как эффект метафизического завершения современной эпохи: «Сельское хозяйство превратилось в механизированную индустрию пищевых продуктов. По своей сути это то же, что и производство трупов в газовых камерах и лагерях смерти». Однако Хайдеггер не упоминает вторую часть уравнения, операцию метафизического замыкания, работающую как источник энергии этой машины, расистской идеологии нацизма. «Дьявольское, что ни говори, дает пищу для размышлений», – говорит Левинас, комментируя эти слова. Во время интервью, когда кинокамера въезжает в газовые камеры Маутхаузена, съемка становится прерывистой, словно бы задыхаясь в невыносимом и все же непредставимом видении, преследующем эти помещения. Видеопоток начинает течь против самого себя, удерживая изображение, теряющееся в задыхающихся прерываниях. Дыхание Европы, ее пневма, душа или дух, задыхаются. Именно в конце этого эпизода, в котором Лаку-Лабарт курит сигареты одну за одной, рассуждая о духовном удушении, появляются заключительные интертитры со стихотворением Пауля Целана из сборника «Поворот дыхания» (1967):

*Глубоко  
во времени трещине  
рядом с сотами  
льда  
ждет, кристалл дыхания,  
твое непреложное  
свидетельство<sup>29</sup>.*

Резня в Нови-Саде образовала трещину в замерзшем течении Дуная именно этими «сотами льда», окровавленными ранами на замерзшей поверхности реки, пересекая дыхание европейской истории и создавая место непреложного свидетельства. Непреложное – значит то, что не может быть забыто, биологически неразлагаемое, цезура, разрывающая течение евро-

<sup>28</sup> *Tišma A.* Knjiga o Blamu. Beograd, 1972. S. 95.

<sup>29</sup> Пер. А. Глазовой. – (примеч. пер.).

пейской истории. Но эта цезура остается молчащей и замалчиваемой в интерпретации Мартина Хайдеггера большим нарративом Европы как Греции и Дуная как *Истра*<sup>30</sup>.

В своем документальном фильме «Замерзшее время, текущие воспоминания» (2012) о Резне в Нови-саде и об облаве Вель д'Ив<sup>31</sup> я поднял эту тему в интервью с Павле Шосбергером<sup>32</sup>, выдающимся историком Холокоста в Сербии. В визуальном отношении меня особенно интересовали скопления бионеразлагаемых отходов около барж Нови-Сада, у подножия памятника жертвам Резне – мы видим это в фильме «Истр», и эти кадры я вмонтировал в свой фильм. В день съемок Шосбергера и разговора о Резне я снимал виды Дуная в том месте, где происходил погром и стоит памятник его жертвам и где, по совпадению, 29 июня 2010 года в рамках празднования «Международного дня Дуная» два местных художника строили инсталляцию «Чудовище из Дуная». Это была композиция из пластика, выловленного в водах Дуная и случайным образом размещенного у подножия памятника жертвам Резни в качестве манифеста местной экологической партии. Таким образом, инсталляция «Чудовище из Дуная» работает в фильме как повторение через технику и как переработка мусора, фигурировавшего в фильме «Истр» семью годами раньше. Это воспроизведение и вторжение в предшествующий фильм работает как творческий акт, удвоенный художниками, которых я снимал, а затем воспроизводится как новый фильм. В этом исключительном месте он может послужить фигурой того, чего я пытался добиться в «Текучих воспоминаниях»: унаследовать посредством технической, протезной, медиатической, воспроизводимости ужасное биологически неразлагаемое, уникальное наследие Резни, которое помечает или конституирует в моем восприятии «Нови-Сад».

Это объясняет цитирование стихотворения из «Поворота дыхания» Целана в «Текучих воспоминаниях». Его строки выводятся на черном экране после длинного плана с единственной существующей фотографией тел, плывущих по течению зимнего Дуная. Строка о «сотах льда» или «кристалле дыхания» отражается, как если бы она была буквальным передатчиком последнего, замерзшего дыхания жертв. Но это и кинематографический инструмент для

<sup>30</sup> В этом семинаре о Дунае, возможно, больше, чем в любых других своих работах, Хайдеггер подкосил собственную мысль: «В апокалипсисе Освенцима раскрывается не более и не менее, как сущность Запада – и она не прекратила с тех пор раскрывать себя. Именно эту мысль, бывшую ведущей для этого события, Хайдеггеру и не удалось распознать», – пишет Лаку-Лабарт (*Lacoue-Labarthe Ph. Neither an Accident Nor a Mistake // Critical Inquiry. 1989. Vol. 15. No. 2. P. 484*).

<sup>31</sup> Антисемитская облава в Париже, организованная правительством Виши по требованию немецкой оккупационной администрации 16–17 июля 1942 года. В рамках операции «Весенний ветер» на парижский Зимний велодром для последующей отправки в лагерь смерти были согнаны более 13 тысяч евреев (в том числе около четырех тысяч детей и пять тысяч женщин). – (*примеч. пер.*)

<sup>32</sup> *Frozen Time, Liquid Memories. DVD, 90 min. USA: Cinetaph Productions, 2012.* Премьерный показ фильма состоялся 23 января 2012 года в Музее Харна, Университет Флориды. Фильм также показывался в Нови-Саде, Сербия, Университете Техаса (Остин), Пристонском университете, Йельском университете, Образовательном центре выживших в Холокосте и друзей, в Центре еврейских исследований Университета в Олбани, Университете Колгейт, Северо-Восточном университете, Университете Колумбии, Барух-Колледже (СУНИ, Нью-Йорк), Ратгерском университете, Британской библиотеке (Лондон) и Национальном мемориальном музее Холокоста (Вашингтон). Посвященная фильму конференция состоялась в Университете Дублина в июне 2013 года, материалы конференции со статьями Майкла О'Рурка, Тины Кинселлы, Кэрол Оуэнс и Имон Данн вышли весной 2015 года. Транскрипт фильма опубликован в Лондоне в: *Kujundžić D. Frozen Time, Liquid Memories // Wasafiri. 2014. No. 29. P. 72–79.*

привлечения поэзии Целана к борьбе против идеологии хайдеггеровского понимания поэзии. Разумеется, присутствие Целана в фильмах о Дунае неслучайно. Поэт родился в Черновцах, городке на реке Прут, притоке Дуная<sup>33</sup>. Целан совершил самоубийство, прыгнув в Сену в Париже 20 апреля 1967 г. Его поэзия хранит в себе разочарование в Хайдеггере, с которым он встречался в 1966 г. незадолго до собственной смерти. В стихотворении «Тодтнауберг» (1968) выражена надежда на подлинную встречу с Мыслителем – несбывшуюся, как не сбылась и целительная сила «арники, очанки» – которая должна была случиться на Горе Смерти, в Тодтнауберге, где Целан и Хайдеггер встретились 25 июля 1966 г. Целан надеялся, что слово проложит себе дорогу к сердцу Мыслителя, но все было тщетно<sup>34</sup>.

Цитата из «Поворота дыхания» была моей попыткой продумать репрезентацию Холокоста в видеонарративе, в то время как поэтический язык Целана ставит вопрос о роли поэзии и философии после Холокоста, напрямую выступая против хайдеггеровской мифологизации и национализации поэтического жеста, которые он проделывает с поэзией Гёльдерлина. Поэзия Целана сопротивляется присвоению какой бы то ни было географической области поэтического жеста и заставляет нас читать и переживать – словами Лаку-Лабарта из его «Катастрофы», посвященной Целану – замещение «здешнего и чужого, близкого и далекого – которые неизбежно присваивают места – на нелокализуемое разделение различия или инаковости. В месте (без места) случается “другой” – уникальное существование, во имя которого... поэзия дает надежду на речь. Отчуждение уступает место встрече»<sup>35</sup>. Цитата из Целана на серо-черном фоне плавающих в замерзшем Дунае тел, должных согнуться в замерзшей печи этой реки, внушает нечто, схожее с мыслями Жака Деррида в «Шибболет – Для Пауля Целана» о фигурах золы. Они суть то, что «уничтожает или угрожает уничтожением даже самой возможности свидетельствования об уничтожении. Зола – это фигура уничтожения без остатка, или без прочитываемого или дешифруемого архива»<sup>36</sup>. Вписывание Целана в «Текущие воспоминания» усиливает рефлексию кино съемки или видеопотока доказательством или показанием о событии, которое, предположительно и неукоснительно, должно было остаться без свидетельства и, таким образом, без дешифруемого архива. Videopоток, следовательно, принужден к невозможной встрече с потоком реки, сохранению непоправимой потери, созда-

<sup>33</sup> В «Призраках дома: жизнь после Черновиц в еврейской памяти» Марианн Хирш и Лео Шпитцер отмечают сильную идентификацию жителей Черновиц с Веной. До самой Второй мировой войны они представляли свой город как «Вену Востока» – вплоть до того, что местный пляж на реке Прут называли «Gänsehäufel» [стая гусей] – как знаменитый пляж под Веной на берегу Дуная (*Hirsch M., Spitzer L. Ghosts of Home. Afterlife of Chernowitz in Jewish Memory. Berkeley, 2010. P. 233*).

<sup>34</sup> «...о надежде / сегодня в сердце / на мыслящего / слово, что грядет» (пер. М. Белорусца). – (примеч. пер.).

Комментируя эту встречу, которая в глубоком смысле не состоялась, и отмечая работу Лаку-Лабарта о Хайдеггере, Морис Бланшо писал: «Непоправимая ошибка Хайдеггера состоит в его молчании по поводу окончательного решения. Это молчание или его отказ при встрече с Целаном просить прощения за то, что нельзя простить, привело поэта в отчаяние, и он заболел. Ведь Целан знал, что событие Шоа было раскрытием сущности Запада. И он знал, что необходимо совместно сохранить эту память, даже если это повлечет за собой утерю всякого ощущения мира, дабы уберечь возможность отношения с другим» (*Blanchot M. Thinking the Apocalypse: A Letter from Maurice Blanchot to Catherine David // Critical Inquiry. 1989. Vol. 15. No. 2. P. 479*).

<sup>35</sup> *Lacoue-Labarthe Ph. Poetry as Experience. Stanford, 1999. P. 60.*

<sup>36</sup> *Derrida J. A Self-Unsealing Poetic Text: Poetics and Politics of Witnessing // Revenge of the Aesthetic: The Place of Literature in Theory Today. Berkeley; Los Angeles, 2000. P. 152.*

нию и удержанию, расплавлению и уничтожению воспоминаний. Как пишет Рой Брэнд, это вопрос съемки как «свидетельствования, которое не компенсирует утрату добавлением содержания. Она находится в позиции утраты и свидетельствует о ней. <...> Присутствовать [при ней] – вовсе не онтологически, а этически – как быть ответственным или, по крайней мере, отзывчивым по отношению к событию»<sup>37</sup>.

В «Текучих воспоминаниях» предпринимается попытка рассеять исток и устье Дуная на неопределенные источники и истоки, которым еще предстоит явиться на встречу с Другим в самом себе. Фильм открывает возможность технологически перенаправить мусор идеологии – не к древнему истоку, но к тому месту, которое всегда уже занято, занято другим, встреча с которым происходит в фильме. Это место можно назвать прост-этическим. Это место этического решения, которое должны принять фильм, письмо и любое действие архивации. Прост-этическое проблематизирует время письма, предшествует ему и заставляет принять невычисляемое, неожиданное этическое решение. Оно открывает письмо невозможному, но необходимому.

В конце фильма «Истр» мы узнаем, что у Дуная на самом деле два истока – Бриг и Брег. Необходимо сохранять строгий нейтралитет, если вы желаете насладиться гостеприимством жителей деревень у истоков этих речушек, ведь они издавна соперничают за право считаться истоком Дуная. В начале, у источника – не единичность бытия, а *война истоков*, расколотый надвое исток: архе-след. И *жгучий* вопрос гостеприимства и золы: «Приди же, пламя!».

*Перевод с английского К.С. Майоровой*  
(аспирант филос. фак. МГУ им. М.В. Ломоносова)

### Список литературы / References

Blanchot, M. “Thinking the Apocalypse: A Letter from Maurice Blanchot to Catherine David”, trans. by P. Wissing, *Critical Inquiry*, 1989, vol. 15, no 2, pp. 475–480.

Brand, R. “Witnessing Trauma on Film”, *Media Witnessing. Testimony in the Age of Mass Communication*, ed. by P. Frosch & A. Pinchevski. New York: Palgrave Macmillan, 2009, pp. 198–214.

Derrida, J. “A Self-Unsealing Poetic Text: Poetics and Politics of Witnessing”, trans. by R. Bowlby, *Revenge of the Aesthetic: The Place of Literature in Theory Today*, ed. by M.P. Clark. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2000, pp. 180–207.

Derrida, J. “Of Spirit”, trans. by R. Bowlby & G. Bennington, *Critical Inquiry*, 1989, vol. 15, no 2, pp. 457–474.

Eaglestone, R. *The Holocaust and the Postmodern*. Oxford: Oxford University Press, 2004. 369 pp.

Heidegger, M. *Hölderlin’s Hymn ‘The Ister’*, trans. by W. McNeill & J. Davis. Bloomington: Indiana UP, 1996. 200 pp.

Heidegger, M. *Hölderlin’s Hymns ‘Germania’ and ‘The Rhine’*, trans. by W. McNeill & J. Ireland. Bloomington: Indiana UP, 2014. 312 pp.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 96: Überlegungen II–XV (Schwarze Hefte 1931–1938). Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann Verlag, 2014. 286 S.

Hirsch, M. & Spitzer, L. *Ghosts of Home. Afterlife of Chernowitz in Jewish Memory*. Berkeley: University of California, 2010. 392 pp.

Jacobs, C. “Dusting Antigone”, *MLN*, 1996, vol. 111, no 5, pp. 889–917.

Lacoue-Labarthe, Ph. *Poetry as Experience*, trans. by A. Tarnowski. Stanford: Stanford UP, 1999. 156 pp.

<sup>37</sup> Brand R. Witnessing Trauma on Film // Media Witnessing. Testimony in the Age of Mass Communication. N.Y., 2009. P. 205–209.

Lacoue-Labarthe, Ph. *Agonie terminée, agonie interminable. Sur Maurice Blanchot*. Paris: Galilée, 2011. 176 pp.

Lacoue-Labarthe, Ph. *Heidegger and the Politics of Poetry*, trans. by J. Fort. Urbana: University of Illinois Press, 2007. 111 pp.

Lacoue-Labarthe, Ph. *Heidegger, Art and Politics*, trans. by C. Turner. London: Basil Blackwell, 1990. 176 pp.

Lacoue-Labarthe, Ph. "Neither an Accident Nor a Mistake", trans. by P. Wissing, *Critical Inquiry*, 1989, vol. 15, no 2, pp. 481–484.

Ott, H. *Martin Heidegger. Unterwegs zu Seiner Biographie*. Frankfurt am Mein: Campus Verlag, 1988. 355 S.

Pöggeler, O. "Heideggers Politisches Selbstverständnis", *Heidegger und die praktische Philosophie*, hrsg. von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler. Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 1988. S. 17–63.

Tišma, A. *Knjiga o Blamu*. Beograd: Nolit, 1972. 272 S.

Zimmerman, M.E. "The Death of God at Auschwitz?", *Heidegger and the Holocaust*, ed. by A. Milchman & A. Rosenberg. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1994, pp. 246–260.

## Geopolitics and prosthetics

*Dragan Kujundzic*

PhD, Professor. University of Florida. Walker Hall 202, Gainesville 118020, USA, FL; e-mail: dragan@ufl.edu

In 1942 Martin Heidegger held a seminar on Hölderlin's poem *The Ister* (the Greek name of the river Danube), which served as inspiration for the homonymous film released in 2004. The present essay assesses the impact of this film, the philosophical effect Heidegger's seminar exerted on the ontology of Europe and its topography, and takes a critical stance regarding its nationalist implications. In 2001, the author of this essay made his own film, *Frozen Time, Liquid Memories*, about the *racija* in Novi Sad in 1942, a pogrom of nearly 1.400 jews and serbs; it includes an interpretation and visual quotations from the film *The Ister*, while the present essay additionally reflects on the implications of both films for the topography of the Danube, for the ontology of Europe, for ethics and geopolitics. Following the ideas expressed in the work of Samuel Weber, the author takes a stance against the nationalist implications of Heidegger's seminar (and of his newly published *Black Notebooks*), as well as against both old and recent nationalist appropriation and use of the Danube as a site of war crime ad genocide. The paper is ultimately concerned with the construction and invention of the national and European topography in the philosophy and literature written "after" the Holocaust.

**Keywords:** European geopolitics, the Holocaust, Hölderlin, Heidegger, film, video

## ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*А.А. Столяров*

### ГАЙ МУЗОНИЙ РУФ (ШТРИХИ К ПОРТРЕТУ РИМСКОГО ИНТЕЛЛИГЕНТА ЭПОХИ КЛАВДИЕВ И ФЛАВИЕВ)

*Столяров Александр Арнольдович* – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: a.stoliarov@mail.ru

Гай Музоний Руф – римский философ-стоик I в. н. э., мало известный отечественной аудитории, но стоящий в одном ряду с Сенекой, Гиероклом, Эпиктетом (учеником Музония) и Марком Аврелием. Начав занятия философией в Риме во время правления Нерона, в 65 году н. э. он был изгнан, вернулся в Рим после прихода к власти Гальбы; в 70-х годах вновь был изгнан и вернулся после смерти Веспасиана. Как и другие представители Поздней Стои, Музоний уделял основное внимание не теоретическим сторонам стоической доктрины, а практической этике – так называемой паренетике, или моралистике, оказавшей большое влияние на европейское моральное философствование. Музоний советует, как вести себя в конкретных жизненных ситуациях, и исходит из позитивного предположения, что человек наделен склонностью к добродетельной жизни и способностью к добру. Цель данной статьи – рассмотреть жизнь и учение Музония в контексте событий римской истории и общественной жизни: это позволяет составить более полное представление как о личности и идеях Музония (а также о причинах их влиятельности), так и об историко-культурном фоне римского и, в частности, стоического философствования I в. н. э. Типичный римский интеллигент, Музоний внес свой вклад в формирование того образа достойной жизни, который доминировал в европейском сознании почти во все времена, и личным примером подтвердил преданность тем принципам, которые считал верными.

**Ключевые слова:** римская история, стоическая философия, Поздняя Стоя, практическая этика, Сенека, Гиерокл, Эпиктет, Марк Аврелий

---

В огромном авторитарном государстве, каким была Римская империя I в. н. э., дистанция между верховной властью и рядовым обывателем была столь же огромной. Но в Римской империи сложилась весьма заметная социально-культурная прослойка, которую мы можем, на наш лад, назвать римской интеллигенцией.

Под интеллигентом хотелось бы понимать интеллектуала, способного к рефлексии, выходящей за рамки его узких занятий, то есть склонного размышлять в числе прочего об устройении жизни и ее нравственной цели.



Например, Гален был по специальности врачом и при этом лейб-медиком Марка Аврелия, но обладал широкими научно-философскими интересами. Поэтому замкнутых только на своей профессии узких специалистов, каких в империи было, естественно, много, – например, в области военного дела, медицины, сельского хозяйства или строительства, – к интеллигенции мы в данном случае относить не станем.

Прослойка интеллектуалов-интеллигентов была достаточно стратифицированной. Верхушку составляли люди высоких дарований – ученые, литераторы, философы, историки и так далее. Ее представители, как правило, обладали определенным сословным статусом и не бедствовали. Одни, будучи вполне обеспеченными, предпочитали оставаться интеллигентами в чистом виде и не связывать себя с государственной службой. Другие, будучи не менее обеспеченными, хотели сделать посильную карьеру и добиться более заметного положения в обществе. Но если они и состояли на государственной службе, то все равно отличались свободомыслием и склонностью к отвлеченным умственным занятиям. Некоторые поднимались довольно высоко – как, например, Плиний Старший и Плиний Младший. Первый, адмирал и собиратель всевозможных знаний, погиб при извержении Везувия в 79 году; второй, племянник первого, даровитый ритор и бытописатель, был способным администратором и занимал высокие должности при императоре Траяне. Считанные, как Сенека или Петроний, обретались уже у самого трона, но порой и кончали печально. Многим довелось отделаться только ссылкой, и в остальном они (как и большинство других, не попавших даже в ссылку) занимали положение достаточно скромное.

К этой последней группе мы, пожалуй, и отнесем Музония Руфа – человека не первостепенно знаменитого, но и небезызвестного, не хватавшего крупных звезд с небес, но и не бесталанного, не богатого, но и не бедного – одного из тех многих, кто, обретя жизненный опыт, видимо, впредь руководствовался известной рекомендацией Овидия: *medio tutissimus ibis* (Метаморфозы II 137) – и свидетельствовал о ее верности.

Биографические сведения о Музонии нельзя назвать скудными. Они происходят из источников разной степени надежности, но в совокупности позволяют составить достаточно цельную картину. Эта картина имеет тем большую важность для нашего замысла, что соотносительная весомость идей и личности нашего героя оказывается почти идеально сбалансированной: идеи и жизнь их автора не отодвигают друг друга на второй план. Биография Платона так же тускнеет на фоне его идей, как мысли Александра Македонского бледнеют на фоне его деяний.

**Жизненный путь.** Подобие связного биографического очерка (очень краткого, не во всем понятного и отчасти ошибочного) мы находим только в словаре «Суда», то есть в источнике очень позднем и не слишком надежном (запись М 1305, Μουζώνιος Καπίτωνος): «Музоний, сын Капитона, этруск, из города Вольсинии, диалектический философ и стоик, жил при Нероне, близкий знакомый Аполлония Тианского и многих других. Говорят, что есть письма от Аполлония к нему и от него к Аполлонию. За откровенные осуждающие речи и свободомыслие Нерон убил его. Ему принадлежат различные философские сочинения и письма»<sup>1</sup>. Далее приводится отрывок из письма императора Юлиана, где упоминается Музоний (об этом – ниже).

<sup>1</sup> Сразу же отметим основную ошибку: Нерон не убил Музония, а всего лишь сослал. Возможно, «Суда» повторяет Юстина, который тоже сообщает, что Музоний был убит (Вторая Апология 8).

Полное имя: Гай Музоний Руф. Первое (личное) имя «Гай» приводит только Плиний Младший (Письма III 11, 5; 7); «Музоний Руф» неоднократно встречается у Тацита, «Руф Музоний» у Диона Кассия, а Эпиктет называет его просто «Руфом» (фамильное прозвище: *rufus* – «рыжий», «рыжеволосый»). Имя отца сообщает только «Суда». Род Музония этрусский («Суда»; Тацит. *Анналы* XIV 59; *Филострат*. Жизнь Аполлония Тианского VII 16), а также всаднический (Тацит. *История* III 81), то есть достаточно состоятельный. Дата рождения устанавливается ретроспективно: приблизительно 30 г. н. э. – исходя, в частности, из сообщения Тацита (*Анналы* XV 71), что при Нероне Музоний уже достиг большой известности. О первых тридцати годах его жизни можно только строить предположения, – впрочем, небезосновательные: рос он, надо полагать, в хороших условиях и получил приличное образование.

Впервые Музоний Руф заявил о себе в связи с делом Рубеллия Плавта. Плавт был ровесником Музония, богатым человеком и приверженцем стоической философии. Главное же, он не уступал Нерону по происхождению (из рода Юлиев по материнской линии) и теоретически мог претендовать на трон. Поэтому Нерон усомнился в благонадежности Плавта и в 60 г. предложил ему добровольно-принудительно удалиться в малоазийские имения. Плавт туда и уехал вместе с женой и домочадцами. В 62 г., уже после отставки Сенеки, Нерон решил на всякий случай избавиться от Плавта и послал к нему карательный наряд, который через некоторое время доставил Нерону голову Плавта. Плавта предупреждали об опасности: одни советовали ему бежать, другие, в частности Музоний, – предпочесть мужественную смерть жизни в неуверенности и страхе (обо всем этом подробно сообщает Тацит – *Анналы* XIII 19 сл.; XIV 22; 57 сл.)<sup>2</sup>. Если верить Тациту, то Музоний уже тогда был более твердым стойком, чем Плавт. И, видимо, уже тогда он связал себя с потенциальными политическими противниками Нерона, а именно с тем кругом, который можно назвать стоицизирующей оппозицией. Войдя в него, он, вероятно, еще более упрочил свои стоические убеждения. Но о том, как он к ним пришел, мы ничего не знаем.

Нужно сказать, что этот в значительной мере интеллигентский круг, естественно, не представлял собой чего-то цельного – ни в организационном, ни даже в идейном плане. В нем было немногочисленное и решительно настроенное оппозиционное ядро, окруженное более или менее аморфным слоем сочувствующих, которые, не вынашивая радикальных планов, имели лишь общее желание сменить правителя или, в самых смелых мечтах, восстановить республику. Неформальным лидером оппозиции был, по-видимому, Публий Клодий Тразея Пет (ср. его характеристику у Тацита – *Анналы* XVI 22), консул-суффект 56 года; большой почитатель Катона Утического, он составил его жизнеописание (*Плутарх*. Катон 25; 37). Значительным авторитетом пользовались Сервилий Барей Соран (консул-суффект 52 года, в начале 60-х годов наместник провинции Азия) и его зять Гай Гельвидий Приск. Аморфность этого круга усугублялась еще тем обстоятельством, что не все решительные люди в нем были убежденными стойками, а из убежденных стойков далеко не все были столь решительными людьми, как Лукан. Присутствовали в нем (как почти во всяком таком круге) и личности откровенно сомнительные, например Эгнаций Целер, клиент Барей Сорана, человек ли-

<sup>2</sup> Можно предположить, что Музоний сопровождал Рубеллия Плавта при отъезде того в ссылку. См. *Lutz C.E. Musonius Rufus, «The Roman Socrates» // Yale Classical Studies. 1947. Vol. 10. P. 14; о работе Лутц см. ниже, примеч. 11.*

цемерный, жадный и распутный; он притворялся стойком, учил своего патрона философии, а затем выступил свидетелем против него (*Тацит. Анналы XVI 32; История IV 10*).

В числе прочих к этому кругу принадлежал Анней Корнут, мифограф, явно симпатизировавший стоицизму. Корнут организовал домашний кружок, который посещали его богатый друг этрусского происхождения Авл Персий Флакк (*Персий. Сатиры V 21 сл.*), уже упомянутый Петроний Арбитр и медик Клавдий Агатурн. После смерти Персия в 62 г. Корнута досталась его библиотека – в том числе около 700 книг Хрисиппа (*Светоний. Персий 6*). У Корнута же учился племянник Сенеки Марк Анней Лукан, убежденный стоик, решительный человек и автор поэмы «Фарсалия», которую можно рассматривать как поэтическую парафразу стоических установок, превращавшихся тогда уже в мировоззренческие клише. Кроме перечисленных можно назвать друга, а возможно, и родственника Сенеки Аннея Серена (адресата ряда «Диалогов»; умер ок. 62 года), грека-стойка Керана, который совместно с Музонием уговаривал Плавта мужественно принять смерть, а также Вергиния Флава (известного ратора и учителя Персия), сосланного вместе с Музонием (*Тацит. Анналы XV 71*). Сенека в силу особой самооценки не считал возможным к кому-либо примыкать.

Не исключено, что из числа непосредственных участников заговора Пизона стоицизму, кроме Лукана, сочувствовали многие – возможно, даже сам Гай Кальпурний Пизон, консул-суффект 48 г.; Тацит, правда, характеризует Пизона как человека легкомысленного, невоздержанного и склонного даже к распутству (*Анналы XV 48*). Что же до заговора, то он, хотя к нему и удалось привлечь некоторых ключевых военных (в том числе префекта преторианцев Фения Руфа и трибуна преторианской когорты Субрия Флава), был скверно организован и вследствие этого раскрыт (апрель 65 г.). Но если бы заговорщики и убили тирана, они смутно представляли, что делать потом: их планы не шли дальше того, чтобы возвести на трон самого Пизона или даже Сенеку.

После раскрытия заговора почти все крупные оппозиционеры, как входившие, так и не входившие в состав заговорщиков, – Сенека, Лукан, Петроний, Тразея, Барей Соран и другие – либо покончили самоубийством (по приказу Нерона или по собственной воле; знаменита сцена приготовления к смерти Тразеи Пета, на которой обрываются «Анналы» Тацита), либо, как Гельвдий Прииск и Музоний, оправлены в ссылку. Эти события подробно изложены Тацитом в «Анналах» (XV–XVI); им же подробно перечислены казненные, покончившие с собой и сосланные (XV 60 сл.).

И вот, вероятно, уже в 65 г. Музоний, возможно, вместе с Вергинием Флавом, был сослан на остров Гиар. О том, что «Нерон заключил Музония на острове Гиар», прямо сообщает только Филострат (*Жизнь Аполлония Тианского VII 16*), источник не слишком надежный. Но совокупность косвенных свидетельств (*Тацит. Анналы XV 71; Лукиан. Смерть Перегриня 18; Юлиан. Письма 16 Bidez*) склоняет в пользу именно такого варианта<sup>3</sup>. Гиар (нынешний Ярос) – остров площадью немногим более 20 квадратных километров в северной группе Кикладских островов. Тацит (*Анналы III 69*) называл его

<sup>3</sup> Поэтому сообщение того же Филострата (V 19), что киник Деметрий увидел Музония, занятого каторжными работами на Истмийском перешейке (и Музоний якобы сказал Деметрию, что не нужно удивляться тому, что он роет землю на Истме: это лучше, чем в Риме петь под кифару Нерона), сомнительно, хотя совершенно исключать такой вариант тоже нельзя (от Гиара до Истма не так уж далеко). И если так, то Музоний какое-то время работал на строительстве канала, который Нерон повелел прорыть на Истме, но потом распорядился работы прекратить (IV 24).

местом диким и суровым. Эпиктет, который там, по-видимому, никогда не бывал, но знал многих, которые бывали, считал ссылку на Гиар крайне жестокой (Беседы I 25, 19 сл.; II 6, 22 сл.; III 24, 113): это никак не высылка в собственную виллу, а ссылка уже серьезная. Возможно, именно об этой своей ссылке Музоний рассказывает сам (фр. IX – см. ниже).

Согласно тому же Филострату (VII 16), греки (из тех, которые любили софистов) приплывали к Музонию на Гиар, только чтобы с ним повидаться. На этом маловодном острове Музоний нашел источник воды и, по словам Юлиана, «забылся о Гиаре, когда Нерон отправил его в изгнание» (Письмо 16 Bidez). Но если Музоний даже и нашел дополнительную воду, то принес пользу, вероятно, только партии таких же ссыльных и себе самому, ибо Гиар был тогда практически необитаемым; Страбон (X 5,3) сообщает, что видел там только маленький поселок рыбаков. Покинуть Гиар Музоний смог после смерти Нерона (который покончил самоубийством в июне 68 года, после очередного выступления преторианцев) – по всей видимости, в конце 68 или в начале 69 года и, возможно, не без ведома Гальбы, ненадолго ставшего императором. На такое предположение наводят слова, переданные Эпиктетом (Беседы III 15,14): узнав о смерти Гальбы, Музоний дал понять, что вовсе не хотел зависеть от его мимолетной милости и не считал кратковременного правителя воплощением промысла.

События в те два года развивались стремительно. Сначала вакантный престол занял испанский легат Сервий Сульпиций Гальба. Но демонстративно аскетичный и реально скупой Гальба не устроил преторианцев; поэтому скоро они провозгласили императором Марка Сальвия Отона (легата Лузитании, ранее примкнувшего к Гальбе). Не устроил Гальба и германские легионы, которые провозгласили императором своего легата Авла Вителлия. 15 января 69 г. Гальба был убит в Риме. Отон имел кое-какие войска при себе и немалые в перспективе, но не успел их собрать. Германские легионы вошли в Италию и разбили Отона под Кремоной, после чего он покончил с собой. Между тем в июле 69 г. легионы, действовавшие в Иудее и Сирии, объявили императором своего легата Тита Флавия Веспасиана. Вскоре его поддержали легионы, которые стояли в Паннонии и Мезии (то есть по среднему и нижнему Дунаю) и не признали Вителлия. Паннонский легат Антоний Прим двинулся в Италию, разбил войска Вителлия почти там же, где Вителлий разбил войска Отона, и пошел на Рим.

Тогда Вителлий послал делегацию к Приму. И тут на сцене вновь появился Музоний, уже вернувшийся в Рим. По словам Тацита, в состав посольства «замешался всадник Музоний Руф, ревностный последователь философов и поклонник стоицизма. Попав в армию вителлианцев, он принялся толковать окружавшим его вооруженным солдатам о благах мира и ужасах войны. Некоторые смеялись, большинству было противно. Его бы, наверное, избили и выгнали, но он вовремя послушался людей, убеждавших его по-хорошему, и, испугавшись сыпавшихся на него со всех сторон угроз, прекратил свои неуместные поучения» (История III 81; перевод Г.С. Кнабе). Чем в данном случае руководствовался Музоний: идеальными миротворческими мотивами или некими более определенными целями – мы не знаем<sup>4</sup>. Так или иначе, помочь делу мира и спасения жизни Вителлия ему не удалось.

В следующем году, когда ставший императором Веспасиан налаживал государственные дела, Музоний начал процесс против Эгнация Целера, обвинив его в том, что тот своими ложными показаниями погубил Барею Сорана.

<sup>4</sup> Довольно наивной попыткой ответить на этот безответный вопрос является статья: *Olshausen E.* Der Stoiker C. Musonius Rufus – ein Pazifist? Überlegungen zu Tac. Hist. 3,81,1 // ЮАКН. Festschrift für Jörg Schäfer zum 75. Geburtstag. Würzburg, 2001. S. 249–255.

Целер, которого защищал уже упомянутый киник Деметрий, дело проиграл. Дальнейшая участь его неизвестна, но вряд ли завидна. Музоний же удостоился похвалы в сенате за то, что добился справедливости (*Тацит. История IV 10; 40*). Некоторое время он пользовался особым расположением Веспасиана. В 71 г. Веспасиан из профилактических соображений выслал философов, в том числе и Деметрия, и только Музония оставил (*Дион Кассий. Римская история LXVI 13, 2*).

Затем сведения о Музонии прерываются на много лет. По всей видимости, из Рима ему вновь пришлось уехать и, вероятно, не по своей воле. Вернулся он при Тите, с которым был в хороших отношениях (*Фемистий. Речи XIII 173с*). «Хроника» Иеронима (214 Олимпиада, 79 год) гласит: «Тит возвращает философа Музония Руфа из изгнания». И тот, и другой источник, конечно, не внушают полного доверия, но в совокупности делают общий вывод весьма вероятным. В «Хронике» сначала говорится о воцарении Тита (он стал императором в конце июня 79 г.), об извержении Везувия (конец августа) и затем о возвращении Музония; следовательно, возвращение произошло, скорее всего, именно в 79 г. и в любом случае при жизни Тита, который умер в сентябре 81 года.

О том, что делал Музоний с начала 70-х гг. до 79 г., мы можем лишь строить предположения. Первое из них связано с сообщением Плиния Младшего. В письме к ритору Юлию Генитору Плиний рассказывает о своем знакомом философе, стойке Артемидоре (иначе не известном), и, в частности, о том, что Музоний выбрал в зятя именно его, хотя имел много кандидатов. В связи с этим он замечает: «Г. Музонием, его тестем, я восторгался и был с ним – в меру своего возраста – близок. С Артемидором меня связывает тесная дружба со времени, когда я в Сирии был военным трибуном» (*Письма III 11,5; пер. М.Е. Сергеенко*).

Из этого письма следует, что в тот момент (нам не известный), когда Музоний избрал Артемидора в зятя, дочь (единственная?) Музония была, видимо, совершеннолетней. Отсюда, в свою очередь, следует, что Музоний, скорее всего, какое-то время состоял в браке (никаких сведений о дочери и жене нет). Также можно предположить, что он был отцом заботливым – ибо тщательно выбирал мужа для дочери, – но не корыстолюбивым (в начале 90-х годов у Артемидора, которого Плиний считает человеком в высшей степени достойным, была небольшая вилла, но в придачу к ней большие долги, – правда, по свидетельству Плиния, сделанные при извинительных обстоятельствах – III 11, 2; 6–7).

Но из этого же письма был сделан вывод, что именно во время второго изгнания Музоний познакомился в Сирии с Плинием, когда тот исполнял обязанности военного трибуна<sup>5</sup>. Плиний, родившийся в 61/62 г., мог стать военным трибуном самое раннее в 81/82 г. (ср. VIII 14, 7), то есть явно после того, как Музоний вернулся из второй ссылки и, скорее всего, уже после смерти Тита. Вторая ссылка Музония и трибунат Плиния хронологически не совпадают. Поэтому Плиний не мог познакомиться с Музонием в Сирии, и слова самого Плиния это только подтверждают. Все говорит о том, что их знакомство произошло несколько позже.

<sup>5</sup> *Lutz C.E. Musonius Rufus. P. 16: «Probably it was during this second banishment that Pliny met him in Syria where he was spending his year as military tribune». Версию Лутц почти дословно и уже как нечто несомненное повторяет Мари Гуле-Казе: «Se fut certainement au cours de ce second exil que Pline le Jeune qui passait six mois comme tribune militaire en Syrie (en 81) rencontra Musonius (Lettre III 11)» (*Goulet-Cazé M.-O. Musonius Rufus // Dictionnaire des philosophes antiques. T. IV. P., 2005. P. 558*).*

Второй эпизод связан с Грецией. По сообщению Диона Хрисостома (Речи XXXI 122), некий философ-римлянин, будучи в Афинах, порицал афинян за то, что они устраивают кровавые состязания в театре Диониса, предназначенном для религиозных зрелищ. Предположение<sup>6</sup>, что этим человеком был именно Музоний, посетивший Афины во время второго изгнания, ничем подтвердить нельзя.

Очередное изгнание философов при Домициане (о котором упоминает, в частности, Плиний – III 11, 2), Музония, видимо, не коснулось. Причин тому мы не знаем, но нельзя исключать следующее. В тот день, когда сенат в числе прочих дел рассматривал обвинение, выдвинутое Музонием против Публия Эгнация Целера, молодой Домициан впервые присутствовал на заседании. «В день своего первого появления в сенате, – передает Тацит, – Домициан произнес краткую речь. Говорил он главным образом о своей молодости и о том, что отца и брата его нет в Риме, держал себя скромно и достойно, поминутно краснел, и сенаторы, не знавшие еще его нрава, решили, что это от смущения». На том же заседании «сенат решил снова вернуться к рассмотрению дела, возбужденного Музонием Руфом против Публия Целера. Публия осудили, и многое было сделано, чтобы восстановить доброе имя Сорана. День этот... принес лавры и частному человеку: все хвалили Музония за то, что он добился столь справедливого возмездия» (История IV 40; пер. Г.С. Кнабе). Возможно, Домициан связал свое первое появление в сенате с победой Музония, и это отложилось в его сознании.

Последние годы жизни Музоний, по всей видимости, провел в Риме. Дата его смерти неизвестна. Принято считать, что в письме III 11 Плиний говорит о Музонии в прошедшем времени (совершенного вида) как об умершем (С. Musonium... cum admiratione dilexi)<sup>7</sup>. Поскольку письмо по совокупности данных датируется примерно 101 г., этот год и принято считать *terminus ante quem*.

Первое окружение Музония было, как уже говорилось, оппозиционно-стоической средой. Несомненно, что он был дружен с Рубеллием Плавтом, Бареей Сораном и Тразеей Петом. Собственный же круг Музония, возможно, стал складываться в первой ссылке на острове Гиар и после нее вполне оформился. Прежде всего следует назвать Плиния Младшего и его друга (Письма I 9; IV 15; V 16 и др.) Гая Миниция Фундана, консула-суффекта 107 г., проконсула Азии при Адриане (*Плутарх*. О подавлении гнева 2, 453d), и Артемидора, ставшего зятем Музония. Учитель Марка Аврелия Фронтон (О красноречии 4) называет учениками Музония Эвфрата Тирского (талантливого ритора – Плиний. Письма I 10; *Эпиктет*. Беседы III 15, 8; IV 8, 17), Тимократа Гераклеяского (умственные способности которого чрезвычайно высоко оценивал Лукиан – *Демонакт* 3), Афинодота (который, возможно, учил самого Фронтонна – *Марк Аврелий* I 13) и даже Диона Хрисостома. Наконец, учениками Музония были Лукий, или Луций (возможно, записавший его лекции), и Поллион (см. ниже). В этот круг (видимо, что-то вроде элитной домашней школы), несомненно, входили и другие, имен которых мы не знаем<sup>8</sup>.

Самым известным учеником Музония был Эпиктет. В «Беседах» (I 7, 32) как недавнее событие упоминается поджог Капитолия – вероятно, это был 69 год; тогда Эпиктет теоретически уже мог учиться у Музония, но, скорее все-

<sup>6</sup> Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae. Lpz., 1905. P. XXIV; Lutz C.E. Musonius Rufus. P. 17.

<sup>7</sup> Lutz C.E. Musonius Rufus. P. 18. Впрочем, в таком же прошедшем времени он говорит и об Артемидоре.

<sup>8</sup> Явно ошибочно предположение Арнольда (*Arnold E.V. Roman Stoicism*. Camb., 1911. P. 117), что в числе учеников Музония мог быть Авл Гелий, поскольку этот последний родился как минимум через 15 лет после смерти Музония.

го, они встретились позже. Эпиктет называет Музония просто «Руфом», и его рассказы не оставляют сомнения в том, что он общался с Музонием близко и долго (Беседы I 1, 27; 7, 32; III 6, 10; 23, 29 и др.). Из видных стоиков того времени младшим современником Музония был Гиерокл; старший современник, Сенека, вероятно, мог знать Музония, но ни словом его не упоминает.

**Тексты.** Тексты, связанные с именем Музония, в большинстве своем дошли до нас благодаря Стобею. Первую подборку выполнил голландский филолог-классик Якоб Венхейзен Перлкамп<sup>9</sup>. Следующий и самый важный этап – работа известного немецкого филолога-классика Отто Хензе. В 1876–1909 гг. он возглавлял кафедру классической филологии во Фрайбургском университете и выпустил (помимо прочего) вместе с Куртом Вахсмутом нормативное издание Стобея. Фрагменты Музония для Хензе – так сказать, полезный побочный продукт (и не единственный) занятий Стобеем. Это издание, снабженное помимо текстологического также реальным комментарием, указателями и обширной вводной статьей, остается главным ориентиром<sup>10</sup>. Скажем, Кора Лутц взяла для своего издания текст Хензе почти без изменений<sup>11</sup>. Все прочие издания и переводы тоже опираются на издание Хензе<sup>12</sup>.

Вот что дошло до нас под именем Музония (нумерация по изданию Хензе):

Название	Источник
I. О том, что не следует использовать многочисленные доказательства для одного вопроса	Стобей
II. [О том, что человек рождается предрасположенным к добродетели] (предположительное название по фразе из самого текста)	Стобей
III. О том, что и женщинам следует заниматься философией	Стобей
IV. О том, следует ли воспитывать дочерей так же, как сыновей	Стобей
V. О том, что сильнее – практический навык или теоретическое рассуждение	Стобей
VI. Об упражнении в добродетели	Стобей
VII. О том, что следует презирать трудности	Стобей
VIII. О том, что и царям следует заниматься философией	Стобей
IX. О том, что изгнание – не зло	Стобей
X. О том, будет ли философ обвинять кого-нибудь в оскорблении	Стобей
XI. О том, на какие средства подобает существовать философу	Стобей

<sup>9</sup> *Peerlkamp J.V.* C. Musonii Rufi Philosophi Stoici Reliquiae et Apophthegmata. Harlem, 1822. Для своего времени это издание было заметным достижением; о нем с уважением отзывался Отто Хензе (*Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae*. P. XXI). Тираж его был, видимо, столь мал, что в 1901 году Чарльз Паркер, американский филолог-классик, занимавшийся в том числе и Музонием, начал свою статью с сетования на то, что книгу Перлкампа практически невозможно достать, и пожелал скорейшего выхода нового издания (*Parker Ch.P. Musonius in Clement* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1901. Vol. 12. P. 191). Это новое издание вскоре и выпустил Хензе.

<sup>10</sup> *Hense O.* Op. cit.

<sup>11</sup> *Lutz C.E.* Op. cit. Информативную вводную статью (p. 5–30) сопровождает текст фрагментов по изданию Хензе с параллельным английским переводом, весьма лаконичным комментарием и указателем источников.

<sup>12</sup> *Ramelli I.* Musonio Rufo. Diatribe, frammenti e testimonianze: testo Greco a fronte. Milano, 2001 (текст с параллельным итальянским переводом). Переводы (выборочно): *Capelle W.* Epiktet, Teles und Musonius. Zürich, 1948; *Laurenti R.* Musonio Rufo. Le diatribe e i frammenti minori. Roma, 1967; *Festugière A.J.* Deux prédicateurs de l'antiquité. Têles et Musonius // *Bibliothèque des texts philosophiques*. P., 1978. P. 49–147; *Jagu A.* Musonius Rufus. Entretiens et Fragments. Introduction, traduction et commentaire. Hildesheim; N.Y., 1979.

XII. О возбуждении любовной страсти	Стобей
XIII А. В чем суть брака	Стобей
XIII В. В чем суть брака	Стобей
XIV. О том, препятствует ли брак философствованию	Стобей
XV А. О том, следует ли растить каждого рожденного ребенка	Стобей
XV В. О том, следует ли растить каждого рожденного ребенка	Стобей
XVI. О том, следует ли во всем слушаться родителей	Стобей
XVII. О том, как лучше жить в старости	Стобей
XVIII А. О пище	Стобей
XVIII В. О пище	Стобей
XIX. Об одежде и крове	Стобей
XX. Об убранстве дома	Стобей
XXI. О стрижке волос	Стобей
Малые фрагменты	
XXII–XXXV	Стобей
XXXVI–XXXVII	Плутарх
XXXVIII–XLVIII	Эпиктет (частично у Стобея)
XLIX–LII	Авл Гелий
LIII	Элий Аристид

Кроме того, Хензе ради обстоятельности помещает в приложении переписку Музония и Аполлония (четыре коротких послания), приводимую Филостратом (Жизнь Аполлония Тианского IV 46) и упомянутую в «Суде». По общепринятому мнению, они, как и обширное письмо к некоему Панкратиду на предмет воспитания сына последнего, единодушно считаются неподлинными<sup>13</sup>. Перечисленные тексты в издании Хензе занимают чуть больше 140 страниц среднего формата, но если учитывать обширный подстрочный критический аппарат, реальный их объем почти в два раза меньше.

Двадцать один текст – порой пространные, но чаще небольшие морально-наставительные топы в старом и широко распространенном жанре диатрибы. Ему отдали дань киники и ранние стоики, а среди поздних стоиков наибольшее искусство в этом жанре проявили Сенека, Эпиктет и Марк Аврелий. В стоической школе он использовался для изложения практической этики (см. ниже)<sup>14</sup>. Три текста присутствуют у Стобея в виде двух самостоятельных частей (и в таком виде их сохраняет Хензе)<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> См.: *Goulet-Cazé M.-O.* Musonius Rufus. P. 564.

<sup>14</sup> Подробнее характеризовать этот жанр в данном случае нет смысла. Он обстоятельно рассмотрен как в классических работах общего характера: *Wendland P.* Philo und die kynisch-stoische Diatribe. В., 1895; *Bultmann R.* Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe. Göttingen, 1910; *Oltmann A.* Les Origines de la Diatribe romaine. Lausanne, 1926, – так и в посвященных специально Музоню: *Van Geypenbeek A.C.* Musonius Rufus and Greek Diatribe. Assen, 1963.

<sup>15</sup> Разделение этих топов на две части либо сделано самим Стобеем, либо уже существовало в источнике, которым он пользовался. В числе «папирусов Рендела Харриса» (*The Rendel Harris Papyri / Ed. by J.E. Powell.* Cambridge, 1936) есть текст (предположительно III в. н. э.), соответствующий топу XV А, но с небольшими добавлениями. Из них ясно, что



Малые фрагменты – преимущественно короткие тексты; частично они содержатся у того же Стобея. Помимо отрывочных сентенций, не имеющих собственного органического контекста (XXII–XXXV), Стобей приводит пять фрагментов (XXXVIII–XLVII) под одинаковым названием Ροῦφοῦ ἐκ τῶν Ἐλικτῆτου Περὶ φιλίας (Руф. Выдержки из сочинения Эпиктета «О дружбе»). Их нет в эпиктетовом корпусе Арриана; по предположению Шенкля, они относятся к утраченному разделу «Бесед»<sup>16</sup>. Остальные «эпиктетовы» фрагменты Музония (XLI–XLVIII) принадлежат к сохранившемуся тексту «Бесед».

Тексты, сохраненные Плутархом, Авлом Гелием и Элием Аристидом, – краткие рассказы о поступках Музония или обстоятельствах, в которых он произнес те или иные сентенции; Авл Гелий (Аттические ночи XVIII 1, 1 = LI Hense) вспоминает, что учил сентенции Музония в школе. Эти рассказы отличаются по стилю от больших диатриб и, возможно, восходят к одному источнику (об этом ниже).

Итак, перед нами встают два вопроса: 1) дошли ли до нас лекции Музония в его авторской и предназначенной для публикации записи или же в чужом изложении (и какого времени) и 2) на каком языке он их читал.

Есть три сообщения, упоминающие о сочинениях Музония. 1) Евнапий (Жизнеописания философов и софистов II 1, 6) говорит в числе прочего о сочинениях (ῥάβματα) киников и упоминает Музония в одном ряду с известными киниками Деметрием и Мениппом. 2) Письма, приводимые Филостратом (см. выше). 3) «Суда» упоминает философские сочинения и письма.

Первое сообщение явно уводит нас в сторону, ибо неясно, о каком Музонии идет речь (поскольку два упомянутых с ним вместе лица – киники). В двух следующих сообщениях имеется в виду нужный нам Музоний; но упоминаемые Филостратом письма, как уже говорилось, единодушно считаются неподлинными, а сообщение «Суды» имеет слишком общий характер. Поэтому данные сообщения нельзя считать весомым свидетельством того, что Музоний Руф действительно писал нечто с целью публикации; они заслуживают не большего доверия, чем утверждение Эпиктета (Беседы II 1, 32), будто Сократ писал и притом много. Поэтому Хензе заключил: «Насколько мы знаем, сам Музоний никаких сочинений не писал»<sup>17</sup>.

К. Лутц обратила внимание на то, что текст IX (Об изгнании) в основе своей похож на письмо, поскольку содержит обращения к некоему «другу». Из этого она сделала два вывода: 1) базовый текст представлял собой письмо, написанное Музонием в ссылке и, вероятно, не предназначавшееся для массовой аудитории; следовательно, 2) письма Музоний несомненно писал<sup>18</sup>. Но даже если это верно, данное письмо, как признает сама Лутц, было отредактировано; и если даже в основе некоторых других топов тоже лежат письма, они были отредактированы еще сильнее. Итак, у нас нет веских оснований утверждать, что от Музония дошли сочинения, записанные им лично и предназначенные для публикации.

Если теперь мы рассмотрим вторую возможность, а именно, что его лекции дошли до нас не в авторизованном виде, то кто и когда мог их отредактировать и опубликовать? Почти все тексты, сохранившиеся у Стобея, оза-

---

данный текст не мог быть началом всего рассуждения. Возможно, что «корпус Музония», которым пользовался Стобей, имел иную структуру, чем та, на которой остановился Хензе. Но общую картину это, разумеется, не меняет.

<sup>16</sup> Schenkl H. Dissertationes ab Arriano digestae. Lpz., 1916. P. XLVIII sq.

<sup>17</sup> Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae. P. XII. Того же мнения придерживался и К. фон Фритц: «О том, что Музоний сам писал и публиковал какие-либо сочинения, сведений нет» (Fritz K. von. Musonius // RE. 1933. Bd. XVI/1. Sp. 894).

<sup>18</sup> Lutz C.E. Musonius Rufus. P. 5, n. 8.

главлены Μουσωνίου ἐκ τοῦ... (Музоний. Из сочинения...) – кроме XXI, где в ряде рукописей имя Музония отсутствует; текст V имеет заглавие Λυκίου ἐκ τῶν Μουσωνίου... (Лукий. Из сочинения Музония...) Кто же этот Лукий/Луций, которому Стобей приписывает изложение текста Музония? Сложившееся «общее мнение»<sup>19</sup> гласит, что Лукий/Луций был тем слушателем Музония, который издал записи его лекций. На такую мысль наводит часто встречающаяся фраза: «Такое мнение тогда высказывал Музоний». Предполагается, что в 65 г. Лукий/Луций тоже мог быть в изгнании на Гиаре – в одно время с Музонием. Впрочем, текст диатрибы IX хоть и наводит на такие мысли<sup>20</sup>, но ничем не подтверждает, что упомянутый в нем «изгнанник», – это именно Лукий/Луций.

Если все же за неимением лучшего остановиться на этой гипотезе, то в таком случае Лукий/Луций по хронологическим соображениям не может быть тем «мудрым мужем», который, согласно Филострату (Жизнеописания софистов II 1), нечто писал о некоем Музонии Тирском (Тирренском?; Филострат, впрочем, называет Музония и «вавилонянином» – IV 35), был другом Герода Аттика и, соответственно, современником Марка Аврелия. Равным образом, не может он быть и героем Апулея или упомянутым у Симпликия (Комм. к «Категориям» Аристотеля р. 1, 18 Kalblfleisch) автором, предположительно, написавшим комментарии на «Категории» Аристотеля.

Итак, мы можем предположить, что один из слушателей Музония, некий Лукий/Луций, отредактировал и опубликовал его лекции – причем, как мы увидим ниже, эти действия выполнялись, вероятно, со значительными временными интервалами. Никаких возможностей уточнить эту гипотезу у нас нет, и положение здесь принципиально отличается от того несомненного факта, что Арриан издал лекции Эпиктета.

К малым фрагментам Лукий, скорее всего, не имеет никакого отношения, а они (как уже говорилось) могут восходить к одному источнику. Таким источником традиционно считается упоминаемое «Судой» сочинение Ἀπομνημονεύματα Μουσωνίου τοῦ φιλοσόφου. О том, что оно собой представляло, судить трудно. Возможно, это были лекции Музония в отдельной редакции. Столь же возможно, что это были записки или воспоминания о Музонии, содержавшие его изречения и составленные в духе «Воспоминаний» Ксенофонта. «Суда» (s.v. Πωλίων ὁ Ἀσίτιος) ошибочно приписывает авторство Азинию Поллиону, который жил при Августе и никак не мог оставить воспоминания о Музонии. По мнению Хензе, автором следует считать ритора Валерия Поллиона (которого «Суда» называет также Поллионом Александрийским), жившего в правление Адриана и, возможно, тождественного одному из «латинских грамматиков», учивших Марка Аврелия (*Юлий Капитолин*. Марк Аврелий 2, 3)<sup>21</sup>. Фон Фритц и Лутц полагали, что скорее им мог быть Анний Поллион, зять Барей Сорана: он был осужден и сослан в связи с тем же делом Пизона (по словам Тацита, «скорее оговорен, чем изобличен» – *Анналы* XV 71 ср. VI 9; XV 56; XVI 30) в то же время, что и Музоний, почти наверняка знал Музония и, возможно, считал себя лично ему обязанным<sup>22</sup>. Но кто бы ни был автором этого сочинения, от него почти ничего не осталось.

<sup>19</sup> Goulet-Cazé M.-O. Musonius Rufus. P. 567.

<sup>20</sup> Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae. P. XIV; Lutz C.E. Musonius Rufus. P. 8, n. 17.

<sup>21</sup> Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae. P. XII.

<sup>22</sup> Fritz K. von. Musonius. Sp. 896; Lutz C.E. Musonius Rufus. P. 10. Как уже говорилось, Музоний питал симпатию к этому семейству и возбудил процесс против Эгнатия Целера, сделавшего донос на Барею Сорана.

Датировка текстов, естественно, связана с перечисленными выше предположениями. Единственный ориентир – текст VIII. Здесь в самом начале говорится о визите к Музонию сирийского царя и приводится пояснение: «Ибо тогда в Сирии еще были цари, подвластные Риму». Следовательно, потом династия вассальных сирийских правителей прекратила существование, а произошло это в 106 г. Отсюда делается вывод, что текст редактировался после 106 г. При этом Лутц ссылается на Хензе, а Хензе – на фундаментальный труд Марквардта «Административное устройство Римского государства»<sup>23</sup>.

Что же произошло в 106 г.? В этом году прекратило существование дружественное Риму Nabateyское царство со столицей в Петре, которое император Траян для удобства преобразовал в римскую провинцию. В начале I в. н. э. правители Петры взяли под свое покровительство Дамаск якобы по просьбе местного населения (*Иосиф Флавий*. Иудейские древности XIII 15, 2). Насколько можно судить по нумизматическим и эпиграфическим данным, собранным французскими археологами (которые в силу национальных интересов работали в Сирии активнее прочих), набатейская династия прервалась в 106 г. на царе Дабеле или Забеле, что и отмечает Марквардт<sup>24</sup>. Под «сирийскими царями», следовательно, можно понимать правителей Петры и Дамаска. Но вряд ли такой вывод будет безупречно корректным.

Подведем итоги: 1) мы не знаем, писал ли Музоний что-нибудь сам для последующей публикации (вероятно, нет); 2) точно так же у нас нет данных, безусловно свидетельствующих, что его лекции дошли в записи именно того, а не иного Лукия/Луция (или частично в альтернативной редакции того или иного Поллиона); наконец, 3) дата редактирования (кто бы им ни занимался) этих записей может иметь разброс в несколько десятков лет – возможно, в диапазоне 70–120 гг.<sup>25</sup>. Иными словами, по всем пунктам мы получаем картину весьма приблизительную, ибо не знаем, где и когда именно читалось и записывалось, кем редактировалось и публиковалось. Максимум, что мы представляем, – это за какими хронологическими и просопографическими пределами лекции Музония и их редактор *не находятся* (скорее всего).

Что касается второго вопроса, то все склоняет к предположению, что лекции он читал по-гречески. Среди просвещенной римской публики знание греческого языка было столь же распространено и считалось столь же желательным (или даже обязательным), как знание французского среди просвещенной русской публики в конце XVIII и в первой половине XIX в. В хороших грамматических школах давали такое знание греческого, что, например, Плиний Младший владел им в совершенстве и уже в 14 лет написал по-гречески трагедию (Письма VII 4, 2). Римские интеллигенты говорили и писали по-гречески отнюдь не потому, что то же самое нельзя было понятийно точно и поэтически изящно выразить по-латыни, а, насколько можно судить, из преданности специфическому стилю, то есть из тех соображений, по которым, скажем, Пушкин, Чаадаев и Герцен кое-что важное писали по-французски. В этой связи можно упомянуть, например, такого же интеллигента, как Музоний, – Квинта Секстия, который жил примерно лет на сто раньше. Секстий основал небольшую эклектическую философскую школу (скорее, философ-

<sup>23</sup> Lutz C.E. Musonius Rufus. P. 8, n. 21; Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae. P. XIV.

<sup>24</sup> Marquardt J., Mommsen Th. Handbuch der römischer Alterthümer. Bd. IV. Lpz., 1873. S. 246. (Хензе ссылается на отдельное 2-е издание Марквардта.)

<sup>25</sup> Поэтому целесообразно принять гипотезу Хензе (р. XV), согласно которой редакция дошедшей версии диатриб была сделана около (скорее всего, после) 110 г., то есть уже после смерти Музония.

ский кружок) и, по словам Сенеки, «писал по-гречески, а думал по-римски» (Письма к Луцилию 59, 7). Еще один пример – просвещенный император Марк Аврелий, которому было бы ничуть не зазорно писать по-латыни.

Кроме того, в те времена перевод с латыни на греческий был редкостью (если не вести речь о цитировании или об официальных распоряжениях), и вряд ли Лукий/Луций переводил лекции Музония с латинского оригинала (тогда, возможно, сохранились бы латинские рукописи). Стобей тоже не занимался переводами с латыни и отбирал для своей «Антологии» только греческие тексты. А вот обратная процедура была распространенным и нормальным явлением; поэтому латинские эксцерпты Авла Гелия вполне укладываются в эту схему.

**Мысли.** Вернемся к тому жанру, в котором, как уже говорилось, писал Музоний, и соотнесем его с тем разделом стоической этики, который этим жанром пользовался. Школьное название этого раздела – «паренетическая часть», *παραινητικός* (от *παραινέω* – «наставляю», «убеждаю») *τόλος* (*Секст Эмпирик*. Против ученых VII 12); латинский эквивалент – *pars praescriptiva*, *locus monitiones continens* (*Сенека*. Письма к Луцилию 95, 1; 89, 13). «Паренетическая» часть должна толковать о приложении добродетели к конкретным жизненным ситуациям, то есть давать рецепты действий сквозь призму отдельных «обязанностей» и общей нравственной пользы достойной жизни. Хотя в стоической школе были люди, считавшие эту часть совершенно ненужной (в частности, Аристон Хиосский), никто из основателей Стои паренетикой не пренебрег. Паренетическим характером обладало, видимо, Зеноново «Государство»; Хрисипп оставил предписания практически по всем областям жизни – личной, семейной, государственной (SVF III 685–768).

Необходимость и практическую значимость паренетики Сенека объясняет так: «И потом все, что ты говоришь, относится только к мужу совершенному, поднявшемуся на вершины человеческого счастья. А к ним приходят медленно; между тем и всякому, не достигшему совершенства, но стремящемуся к нему, нужно показать, какую дорогу избрать в своих поступках. Мудрость, быть может, выберет ее и без вразумления, – она ведь привела уже душу к тому, что та иначе как верным путем не двинется. А кому послабее нужен кто-нибудь идущий впереди: “Этого избегай, делай так”. Кроме того, нельзя ждать, покуда такой человек сам узнает, что лучше всего делать, тем временем он будет блуждать, и заблуждения не допустят его прийти к тому, чтобы ни в ком не нуждаться. Значит, его нужно направлять, пока он не сможет направлять себя сам. Мальчишек учат по прописям: охватив детские пальцы, чужая рука водит ими по изображению букв, потом детям велят подражать образцам, улучшая по ним почерк; так и наша душа получает пользу, обучаясь по прописям. Вот чем доказывается, что вся эта часть философии вовсе не лишняя» (Письма к Луцилию 94, 50–52; перевод С.А. Ошерова). Именно на такую задачу и рассчитаны лекции Музония.

Увещательные сочинения составляли значительную часть наследия Стои, причем для Поздней Стои – подавляющую. Эта «сумма» практической мудрости, будучи самым внешним слоем учения, оказалась наиболее жизнеспособной и долговечной его ипостасью и стала важной основой европейской моралистики. Музоний Руф – конечно, не первостепенный представитель стоической паренетики (Эпиктет и Марк Аврелий, не говоря уже о Сенеке, конечно, выше), но все же представитель достойный и как минимум не уступающий своему младшему современнику Гиероклу. Тематическое сходство между диатрибическими текстами Музония и «Основами этики» Гиерокла

очевидно (последний рассматривает такие темы: как нужно относиться к богам; как нужно относиться к отчизне; о браке; как нужно относиться к родителям; о братолюбии; как нужно относиться к родным; домоводство).

Естественно, много общего у Музония и с Эпиктетом. И для первого, и для второго учение о познании и логика имеют значение лишь в качестве пропедевтики, тренировки мышления, необходимой для того, чтобы давать точные определения, правильно формулировать нравственные понятия и практические рекомендации (*Музоний I; Эпиктет. Беседы I 7; 17; 20*). Но самой корректности логической процедуры умозаключения Музоний, судя по словам Эпиктета, придавал большое значение: «Что же ты сделал? Здесь можно было допустить только одну-единственную ошибку; ее-то ты и допустил. Правда, однажды и я то же самое сказал Руфу, когда он попрекал меня за то, что я не смог указать пропущенную посылку в одном силлогизме: “Уж не такой это проступок, – говорю, – будто я поджег Капитолий”. А он мне: “Дурачок, – говорит, – здесь пропущенное и есть Капитолий”» (*Музоний XLIV = Беседы I 7, 32–33*).

В целом Эпиктет, конечно, теоретичнее Музония. Важные стоические технические термины (гносеологические и этические), которые использовал Музоний, встречаются не только в «текстах Лукия», но и в текстах из Эпиктета. Таковы, в частности, первостепенно важные для Эпиктета темы «правильного пользования представлениями» и «зависящего и не зависящего от нас» (*χρήσις τῶν φαντασιῶν; τὰ ἐφ’ ἡμῖν, τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῖν – Музоний XXXVIII*). В этой связи встает вопрос, на который трудно ответить: не приписывает ли Эпиктет свою излюбленную терминологию Музонии<sup>26</sup>?

Физика интересует Музония столь же мало, как и Эпиктета, и лишь в том отношении, что она показывает нерушимость причинно-следственных связей и тем важна для этических выводов (XLII). Теоретической этике уделено несколько больше внимания, но и здесь Музоний лишь бегло пересказывает стоические догмы. Только добродетель – благо, только порок – зло, все прочее безразлично (VI). Человеку «от природы присущи стремление и склонность к добродетели» (*ῥεξις καὶ οἰκείωσις φύσει πρὸς ἀρετὴν – III p. 9, 8–9 Hense*)<sup>27</sup>. Благодаря этому он в принципе способен жить добродетельно, если справится с ошибочными представлениями (II; XI). Теоретическая аскеза чуть намечена: тот, кто хочет жить добродетельно, должен принимать свою участь с покорностью судьбе (XLIII), повсюду чувствовать себя как дома (IX) и постоянно заботиться о своем интеллектуально-нравственном здоровье (философия, в сущности, и есть забота о нем: *τὸ φιλοσοφεῖν καλοκαγαθίας ἐπιτήδευσις – VIII p. 38, 15–16 Hense; ср. XXXVI*).

Добродетель же, как и знание, бывает теоретической и практической (II), и эта последняя интересует Музония больше всего. Поэтому основное место в учении занимает аскеза, представленная подчеркнута практически. Именно в этом уточняющем смысле нужно понимать названия некоторых рассуждений: «Об упражнении в добродетели» (VI), «О том, что следует презирать

<sup>26</sup> О тематическом и терминологическом сходстве Музония и Эпиктета см.: *Laurenti R. Musonio, maestro di Epitteto // ANRW II 36, 3. P. 2105–2146*.

<sup>27</sup> Все это важные технические термины. Использование термина *οἰκείωσις* позволяет наметить параллель с «Философуменами» Гиерокла (col. I 2 сл.), где основы этики, а затем и конкретные нравственные обязанности выводятся (в соответствии с раннестойческой догмой) из первичной природной склонности (*πρῶτον οἰκείον*) живого существа. См.: *Isnardi Parente M. Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali // ANRW II 36, 3. P. 2201–2226*. О терминологии, общей для Музония, Эпиктета и Марка Аврелия, см.: *Bénatouil T. Les Stoiciens III: Musonius, Épictète, Marc Aurèle. P., 2009*.

трудности» (VII). Сужение философии до уровня практической дисциплины, вроде врачевания или игры на музыкальных инструментах (V), показывает, по мнению Поленца, «как мало постиг Музоний дух стоического учения»<sup>28</sup>. Однако «дух Стои» эволюционировал тогда именно в этом направлении. В аскетической программе Музония вполне очевидны кинические мотивы, обычные для Стои и особенно характерные для Эпиктета<sup>29</sup>.

Реальная добродетель – плод не столько отвлеченного научения, сколько привычки и упражнения: рассудочное усвоение догм должно укрепляться подражанием, а образцом для подражания должен быть личный пример: «Разве дело, скажет кто-нибудь, чтобы человек образованный и способный обращать молодых к философии обрабатывал землю и занимался телесным трудом, словно какой-нибудь крестьянин? Да, было бы действительно ужасно, если бы обработка земли мешала ему заниматься философией или побуждать других к занятиям философией. Но коль скоро это не так, то ученикам, представляется мне, гораздо полезнее встречаться со своим наставником не в городе, где они слушают его отвлеченные рассуждения, а видеть, как он работает в поле, собственным трудом доказывая то, что говорит философское рассуждение, – а именно, что следует переносить тяготы и страдания, ощущаемые собственным телом» (XI р. 62, 4–15 Hense). Сам Музоний, в отличие от Цинцинната, видимо, не занимался сельским трудом, но ход его мыслей понятен.

Теория необходима лишь как точка отсчета, как то, с чем сверяется действие, но для жизни практический навык (ἔθος) важнее: «В настоящих делах он вернее ведет человека, чем теоретическое наставление» (V р. 22, 1–3 Hense). Практические советы просты: регулярный труд, достойная семейная жизнь, правильное воспитание детей, умеренная (лучше растительная) пища, скромные и опрятные жилища, одежда, а также общий внешний вид (XIII–XXI).

**Влияние и образ.** Если мы зададимся вопросом, на кого (помимо Эпиктета или Лукия и Поллиона) могла оказать непосредственное влияние программа Музония, то конкретных и несомненных адресатов не найдем. Вполне возможно, что она была известна христианским авторам – особенно ранним, которые широко использовали паренетическое наследие Стои. Музония знал Юстин. Не исключено, что какие-то парафразы из Музония использованы в «Педагоге» Климента Александрийского, но доказать это невозможно<sup>30</sup>. Собственно, это весь диапазон предположений.

Теоретический багаж Музония, как мы видели, более чем скромнен. Поэтому слова Филострата: «Музоний, как говорят, в философствовании превосходил всех» (Жизнь Аполлония Тианского IV 46) – к теоретическому его наследию применить нельзя. Возможно, Филострат имел в виду иное.

<sup>28</sup> Pohlenz M. *Die Stoa*. 2. Aufl. Bd. 1. Göttingen, 1955. S. 300.

<sup>29</sup> Попытки найти какую-то особую римскую аскетическую парадигму, конечно, наивны. Р. Валантасис (*Valantasis R. Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory // Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 1999. Vol. 40) на непонятных основаниях объявляет Музония «первым западным автором» аскетического толка (Р. 208, 210), хотя при этом считает его периферийной фигурой западной аскетики (Р. 212) и представителем кинизма имперского периода (Р. 230).

<sup>30</sup> Вслед за Вендландом (*Wendland P. Quaestiones Musonianae*. В., 1886) у многих возникло желание искать некое утраченное сочинение Музония, якобы использованное в «Педагоге» (этому, в частности, посвящена статья Паркера – см. выше, примеч. 8; ср.: *Hense O. C. Musonii Rufi Reliquiae*. P. VI–VIII). Но уже фон Фритц (*Fritz K. von. Musonius*. Sp. 896) разумно предостерегал от поспешных выводов, указывая, что Климент мог заимствовать паренетическую тематику у весьма многих авторов.

Лучше, если то, о чем говорит император Юлиан: «Музоний стал знаменитым потому, что мужественно переносил страдания и с истинной выдержкой встречал жестокость тиранов» (К Фемистию философу 11). А еще лучше – то, что говорит Дион Хрисостом (если все же предположить, что философом, порицавшим афинян за кровавые зрелища, был именно Музоний): «По происхождению он не уступал никому из римлян, пользовался известностью большей, чем кто-либо за долгие времена, и, как считают, после древних жил в наибольшем согласии со своим учением» (Речи XXXI 122).

Сопоставления и соположения Музония с Сократом следует оставить на совести тех, кто их делал. Если Юлиан (Письма 16) просто упоминает Сократа и Музония как примеры для сравнений, не проводя между ними никаких параллелей, то Ориген (Против Кельса III 66) идет несколько дальше: Музоний и Сократ – люди, своими силами достигшие нравственного совершенства (правда, перед ними Ориген упоминает в таком же качестве Геракла и Одиссея, нравственность которых, мягко говоря, сомнительна). Смысл тут может быть только в одном: верность идеям была пластически и совершенно стоически выражена в жизни Музония, и он, конечно, не был тем «эkleктичным пользователем стоицизма», каким его и Сенеку считал А.А. Лонг<sup>31</sup>.

Умение американцев преподносить философский, исторический и другой материал, доступный пониманию массового читателя, в виде поучительных рецептов ведения бизнеса и достижения успеха усвоили и предприимчивые европейцы. Из недавнего можно упомянуть, например, выполненную Рональдом Леонхардтом подборку цитат из Сенеки, убеждающую, что в бизнесе сдаваться никогда не нужно<sup>32</sup>.

Профессор Калифорнийского университета в Сан-Франциско Джеймс Диллон смотрит на вещи несколько шире. В числе прочего написал книгу «Иисус как учитель»<sup>33</sup>. Через некоторое время внимание Диллона обратилось на Музония и тоже нашло воплощение в книге<sup>34</sup>. Сам факт, что от Иисуса Христа он решил обратиться именно к Музонию, конечно, примечателен, ибо такую эволюцию не проделывал, видимо, больше никто. Музоний – надо отдать должное автору – приспособлен здесь все-таки не для интересов бизнеса, а рассматривается в перспективе психологии поступка и психологии образования. Вот чем Музоний привлекает Диллона как человек, чья жизнь не расходилась с его учением. 1) Музоний был не кабинетным философом, а активным участником жизни, в том числе (а порой прежде всего) общественной. За это он пострадал, но стойко перенес невзгоды. 2) На своем опыте он помогал понять, каковы реалии и задачи повседневной жизни, как к ним нужно относиться и что вообще значит жить достойно. 3) Плоды своего жизненного и умственного опыта он преподавал искусно и доходчиво, с помощью метода вопрос/ответ, чем напоминал Сократа. Кружок Музония дает наглядное представление о том, как строилось римское философское образование. Главное же 4) в том, что истинность

<sup>31</sup> Long A.A. *Stoic Studies*. Berkeley; Los Angeles. 2001. P. 104.

<sup>32</sup> Leonhardt R. *Seneca – Praktische Philosophie für Manager*. Wiesbaden, 2002 (2. Aufl., 2012); как сказано в аннотации, «для менеджеров, которые в силу служебного положения ежедневно сталкиваются с проблемами мотивации своих действий и необходимостью оценивать свои решения».

<sup>33</sup> Dillon J.T. *Jesus as a Teacher. A Multidisciplinary Study*. San Francisco, 1995; содержание этого труда столь мультидисциплинарно, что передать его в немногих словах затруднительно.

<sup>34</sup> Dillon J.T. *Musonius Rufus and Education in the Good Life. A Model of Teaching and Living Virtue*. Lanham (Md.), 2004.

своих рекомендаций Музоний старался подтверждать примерами, прежде всего личным примером (как, в конечном счете, и Сократ), в духе старинного изречения *concordet sermo cum vita*<sup>35</sup>.

\* \* \*

Сторониться опасных вершин, не опускаться совсем уж низко и, главное, во всех перипетиях жизни оставаться самим собой, то есть хранить верность принципам, привязанным к апробированной системе ценностей, – вот позиция Музония. Назвать это стоической стойкостью или просто порядочностью – не суть важно. Но именно благодаря этому только и мог Музоний приобрести тот нравственный авторитет, которым, несомненно, пользовался среди просвещенной римской публики и даже среди христианских авторов, а также, как ни удивительно, пользуется до сего времени<sup>36</sup>.

Если среди его наставлений выбрать единственно верное для всех обстоятельств, то оно будет таким: *Οὐκ ἔστι τὴν ἐνεστηκυῖαν ἡμέραν καλῶς βῶναι μὴ προθέμενον αὐτὴν ὡς ἐσχάτην* – «Не проживешь сегодняшний день достойно, если не представишь его последним днем в твоей жизни» (XXII p. 19, 2–3 Hense).

### Список литературы / References

- Arnold, E. V. *Roman Stoicism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1911. 482 pp.  
 Bénatouil, T. *Les Stoïciens*, III: Musonius, Épictète, Marc Aurèle. Paris: Les Belles Letters, 2009. 240 pp.  
 Bultmann, R. *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, 2. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984. 110 S.  
 Capelle, W. *Epiktet, Teles und Musonius*. Zürich: Artemis, 1948. 336 S.  
 Dillon, J. T. *Musonius Rufus and Education in the Good Life. A Model of Teaching and Living Virtue*. Lanham, Maryland: University Press of America, 2004. 103 pp.  
 Dottarelli, L. *Musonio L'Etrusco. La filosofia come scienza di vita*. Viterbo: Annulli Editori, 2015. 176 pp.  
 Festugière, A. J. (trad.) *Deux prédicateurs de l'antiquité. Télès et Musonius*. Paris: J. Vrin, 1978. 132 pp.  
 Fritz, K. von. "Musonius", *RE* XVI, 1, 1933, Sp. 893–897.  
 Geytenbeek, A. C. van. *Musonius Rufus and Greek Diatribe*. Assen: Van Gorcum & Co., 1963. 203 pp.  
 Goulet-Cazé, M.-O. "Musonius Rufus", *DPhA* IV, 2005, pp. 555–572.  
 Hense, O. C. *Musonii Rufi Reliquiae*. Leipzig: B. G. Teubner, 1905. 149 pp.  
 Isnardi Parente, M. "Ierocle stoico. Oikeiosis e doveri sociali", *ANRW* II, 36, 3, 1989, pp. 2201–2226.

<sup>35</sup> Ibid. P. V–VI, VIII, 86–87, 91–92. Примерно в том же духе, насколько можно судить по аннотациям в Интернете, написана книга Лучано Доттарелли (*Dottarelli L. Musonio L'Etrusco. La filosofia come scienza di vita*. Viterbo, 2015), презентация которой прошла в мае сего года. Сам Доттарелли – не только преподаватель философии, но, самое главное, мэр Больсени, т. е. Вольсиний, родины Музония, и осознающий это последнее обстоятельство. В данном случае мы, почти несомненно, имеем дело с итальянским историко-философским краеведением.

<sup>36</sup> Помимо уже указанных ракурсов можно упомянуть еще один. Поскольку суждения и наставления Музония в равной мере относятся к женщинам, он заслужил определенные феминистские симпатии. См., например: *Nussbaum M. C. The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman // The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*. Chicago (Ill.), 2002. P. 288–326.



Jagu, A. *Musonius Rufus. Entretiens et Fragments. Introduction, traduction et commentaire*. Hildesheim; New York: G.Olms, 1979. 113 pp.

Laurenti, R. "Musonio, maestro di Epitteto", *ANRW* II, 36, 3, 1989, pp. 2105–2146.

Laurenti, R. *Musonio Rufo. Le diatribe e i frammenti minori*. Roma: Signorelli, 1967. 95 pp.

Leonhardt, R. (Hrsg.) *Seneca – Praktische Philosophie für Manager*, 2. Aufl. Wiesbaden: Springer, 2012. 126 S.

Long, A.A. *Stoic Studies*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 2001. 310 pp.

Lutz, C.E. "Musonius Rufus, 'The Roman Socrates'", *Yale Classical Studies*, 1947, vol. 10, pp. 5–147.

Marquardt, J. und Mommsen, Th. *Handbuch der römischer Alterthümer*, Bd. IV: Römische Staatsverwaltung. Leipzig: S. Hirzel, 1873. 598 S.

Nussbaum, M.C. "The Incomplete Feminism of Musonius Rufus, Platonist, Stoic and Roman", *The Sleep of Reason. Erotic Experience and Sexual Ethics in Ancient Greece and Rome*, ed by M.C. Nussbaum & J. Sihvola. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 2002, pp. 288–326.

Olshausen, E. "Der Stoiker C. Musonius Rufus – ein Pazifist? Überlegungen zu Tac. Hist. 3,81,1", *IÖAKH. Festschrift für Jörg Schäfer zum 75. Geburtstag*, hrsg. von S. Böhm und K.-V. von Eickstedt. Würzburg: Ergon, 2001. S. 249–255.

Oltramare, A. *Les Origines de la Diatribe romaine*. Lausanne: Payot, 1926. 315 pp.

Parker, Ch.P. "Musonius Rufus in Clement", *Harvard Studies in Classical Philology*, 1901, vol. 12, pp. 191–200.

Peerlkamp, J.V. *C. Musonii Rufi Philosophi Stoici Reliquiae et Apophthegmata*. Harlem: Apud viduam Adriani Loosjes P.F., 1822. 428 pp.

Pohlenz, M. *Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung*, 2 Aufl., Bd. 1. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1955. 490 S.

Ramelli, I. *Musonio Rufo. Diatribe, frammenti e testimonianze*. Milano: Bompiani, 2001. 357 pp.

Schenkl, H. (ed.) *Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae*. Leipzig: B.G. Teubner, 1916. 742 pp.

Valantasis, R. "Musonius Rufus and Roman Ascetical Theory", *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, 1999, vol. 40, pp. 207–231.

Wendland, P. "Philo und die kynisch-stoische Diatribe", in: P. Wendland und O. Kern, *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie und Religion*. Berlin: Reimer, 1895. S. 1–75.

Wendland, P. *Quaestiones Musonianae*. Berlin: Mayer & Mueller, 1886. 66 S.

## **Gaius Musonius Rufus. An outline of the portrait of a Roman intellectual in the Claudian and Flavian era**

*Alexander Stoliarov*

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

Gaius Musonius Rufus was a Roman Stoic philosopher of the 1<sup>st</sup> century AD who, despite being a less-known figure, for his importance can be compared with Seneca, Hierocles, Epictetus (who was Musonius' disciple) and Marcus Aurelius. He first engaged in the study of philosophy in Rome during Nero's reign and, after being exiled in 65, came back to Rome after Galba's ascent to power; at some time in the 70s he had to go to exile again, to be back only after the death of Vespasian. Like many other representatives of the Late Stoa, Musonius paid little attention to the theoretical side of the Stoic doctrine, concentrating mostly on practical ethics, namely, the so-called paraenetic, or moralistic discourse, a discipline which eventually exerted great influence of European moral philosophy.

Musonius advises on how one should behave in a given situation, parting from the positive assumption that a human being is born with a proclivity for virtuous life and a capacity of goodness. The present paper follows Musonius' life and teaching through the events of Roman history and public life; as a result, one gets a more complete understanding of his character and thinking (and also of the reasons why it became influential), as well as of the common background of Roman, in particular Stoic, philosophy of the 1<sup>st</sup> century. A paradigmatic Roman intellectual, Musonius contributed to shaping that idea of a dignified way of life which dominated European consciousness ever since; his own example gave proof of his adherence to the principles he believed to be true.

**Keywords:** Roman history, Stoic philosophy, Late Stoa, practical ethics, Seneca, Hierocles, Epictetus, Marcus Aurelius

*О.А. Коваль, Е.Б. Крюкова*

## ПУТЯМИ ГЕРМЕНЕВТИКИ ХАЙДЕГГЕРА И ГАДАМЕРА

*Коваль Оксана Анатольевна* – кандидат философских наук. Русская Христианская Гуманитарная Академия (РХГА). 191011, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15; e-mail: ox.koval@gmail.com

*Крюкова Екатерина Борисовна* – аспирант. Русская Христианская Гуманитарная Академия (РХГА). 191011, Российская Федерация, г. Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15; e-mail: antikukuruza@mail.ru

В статье предпринимается попытка проследить, в какой мере герменевтика фактичности, разрабатывавшаяся Мартином Хайдеггером в 1919–1923 гг. и получившая особое преломление в его знаменитом труде «Бытие и время», находит свое продолжение и развитие в проекте философской герменевтики Ханса-Георга Гадамера. Опираясь на мысль Хайдеггера о понимании как способе человеческого существования, Гадамер переносит фокус внимания с экспликации экзистенциальных структур на язык как пространство свершения понимания. В ходе сравнительного анализа двух философских теорий обнаруживается, что хайдеггеровский вариант герменевтики как бытийной самоинтерпретации *Dasein* получает свое завершение не столько в фундаментально-онтологических исследованиях, сколько в тематизации языкового характера мира, осуществленной Гадамером. Герменевтика фактичности Хайдеггера содержит двойной парадокс, с одной стороны, предполагая выстроить концепцию дотеоретического понимания, приравняваемого к фактической реализации жизни, а с другой – ставя перед *Dasein* заведомо невыполнимую задачу автореференциального постижения собственного бытия. Выведение Гадамером языка на первый план в качестве особого пространства смыслопорождения, от причастности которому человек обретает мир и свое место в нем, расширяет раннюю герменевтику Хайдеггера до универсальной модели понимания, мыслимого как событие языка. Языковая обусловленность человеческого бытия в учении Гадамера, подчеркивая ценность хайдеггеровского открытия онтологического измерения понимания, дополняет концепцию герменевтики фактичности и устраняет ее противоречия путем примирения теоретического и практического планов существования в единстве языка.

**Ключевые слова:** герменевтика фактичности, *Dasein*, Хайдеггер, философская герменевтика, понимание, язык, Гадамер

---

Трудно отрицать, что та необычная форма, которую герменевтическая философия приняла в XX в., сложилась под влиянием мысли Мартина Хайдеггера. Конечно, сначала потребовались усилия Фридриха Шлейермахера и

Вильгельма Дильтея, чтобы вдохнуть новую жизнь в искусство толкования, ведущее свое начало еще от античной техники расшифровки божественных прорицаний и пережившее по ходу своего развития всевозможные трансформации, тематически разделившись на теологическую, юридическую, филологическую и эстетическую ветви герменевтики. Благодаря Шлейермахеру герменевтика превращается из экзегетической практики в общую теорию понимания, способную разработать его универсальные принципы, а благодаря Дильтею, провозгласившему понимание методом постижения «завоеваний духа» в противоположность объяснительным приемам естественных наук, она и вовсе претендует занять место методологии гуманитарного знания. Но лишь с появлением Хайдеггера, который, несмотря на сокрушительную критику историцистского подхода Дильтея, сумел разглядеть в его трактовке понимания не столько когнитивную процедуру, сколько экзистенциальное событие, герменевтика выходит на уровень серьезного философствования. Правда, черты ведущей философской дисциплины она обретает только у ученика Хайдеггера – Ханса-Георга Гадамера. Является ли Гадамер скромным последователем, развивающим дело своего учителя в направлении, всецело заданном Хайдеггером, но выходящим за рамки сферы его непосредственных интересов, или же это оригинальный мыслитель, создавший самостоятельное учение, отличающееся как от хайдеггеровских экспериментов с языком, так и от всей классической традиции герменевтики, – по сей день остается вопросом полемическим<sup>1</sup>. Другое дело, что, как бы ни расходились позиции исследователей на этот счет, нельзя не признать, что главным толчком к формированию философской системы Гадамера послужила «герменевтика фактичности», генерировать которую Хайдеггер начал задолго до выхода в свет «Бытия и времени» (1927).

В самом *opus magnum* Хайдеггера выражение «герменевтика фактичности» встречается лишь однажды, и то в сноске, отсылающей, в свою очередь, к его более ранним лекциям<sup>2</sup>, что, однако, вовсе не означает, будто к моменту публикации «Бытия и времени» автор перестал уделять внимание этой теме. Напротив, продумав проблемное поле, которое очерчивает и размечает герменевтика фактичности, Хайдеггер не оставил ее позади в качестве пройденного этапа, а положил в основу своего грандиозного проекта. Объявляя в § 7 феноменологию методом предпринимаемого им онтологического разыскания (что кажется вполне законным, учитывая его прямую причастность школе Гуссерля), Хайдеггер неожиданно аттестует ее как «герменевтику в исконном значении слова, означающем занятие толкования»<sup>3</sup>. Такая герменевтическая переориентация феноменологии не представляет собой простого совмещения двух обособленных философских направлений: дильтеевская программа здесь даже не привлекается, да и трансцендентальная феноменология Гуссерля изменяется почти до неузнаваемости. Лучшим подтверждением тому, а равно и демонстрацией подобной герменевтики в действии, может служить хайдеггеровский разбор составляющих слово «феноменология» понятий «феномен» и «логос», предшествующий вышеприведенному решительному заявлению. В ходе этимологического «кружения» вокруг греческо-

<sup>1</sup> Показательным примером того, насколько полярные позиции по этому поводу занимают немецкие специалисты, могут служить мнения Г. Фигаля и Фр.-В. ф. Херрманна, приводимые А.В. Лаврухиным. См.: Лаврухин А.В. М. Хайдеггер в интерпретациях Х.-Г. Гадамера. Комментарий переводчика // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск, 2007. С. 226–228.

<sup>2</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 72.

<sup>3</sup> Там же. С. 37.

го языкового первообраза, что со временем стало отличительной чертой стиля Хайдеггера, философ приходит к собственному определению феномена: это то, что само себя в себе самом показывает таким, как оно есть. Главная же функция логоса – делать очевидным для другого то в речи, о чем идет речь, или позволить в речи явиться тому, что показывает себя только в себе самом. «“Истинность” логоса как *истинствование*, ἀληθεύειν, подразумевает: изъять сущее, о котором речь, в λέγειν как ἀποφαίνεσθαι [в говорении как показывании] из его потаенности и дать увидеть как непотаенное (ἀληθές), раскрыть»<sup>4</sup>. Получается, что феноменология у Хайдеггера, в отличие от гуссерлевской, есть не слово *о* феномене, а слово, которое дается самому феномену, чтобы быть увиденным. Речь оказывается артикуляцией бытия, без которой оно остается скрытым, в ответ же «бытие относит человека к своим истинам посредством его языка»<sup>5</sup>. Такое высокое назначение речи, где язык обнаруживает свою соразмерность бытию, а бытие обретает голос, и составляет существо той изначальной герменевтики, которая одновременно выступает и способом выявления феномена, и характеристикой его существования в качестве феномена.

Экзистенциальная аналитика, образующая основное содержание «Бытия и времени» и призванная, по замыслу Хайдеггера, стать пробным камнем фундаментальной онтологии, вырастает непосредственно из такой герменевтики и в определенном смысле является ее предметно-содержательным модусом<sup>6</sup>. Эта герменевтика имеет дело с пониманием, которое осуществляется не как акт мышления, а как способ быть; которое не познавательно-дискурсивно, а экзистенциально. Идея подобной герменевтики вызревала постепенно и свой окончательный вид приобрела в лекциях 1923 г. с характерным названием «Онтология (Герменевтика фактичности)». Здесь Хайдеггер, дойдя в реорганизации феноменологии до критической (онтологической) точки невозврата, завладев, наконец, подходящим (образцовым) предметом для аналитического разбирательства и впервые определившись терминологически, фокусируется на Dasein, особого рода сущем, которое исключительным образом относится к бытию – понимая его. Причем такое бытийное понимание оказывается для Dasein не рефлексивной способностью, развиваемой и культивируемой, а его изначальной онтологической характеристикой, позволяющей ему, заброшенному в мир, осваивать этот мир и осваиваться в нем. Само это освоение реализуется в процессе повседневного обращения с окружающими вещами и потому имеет не-интеллектуальное, до-теоретическое происхождение. Ошибка рационального подхода к действительности, превозносимого в качестве идеала научности, кроется как раз в том, что побуждает человека мыслить себя, отталкиваясь от мира, посредством мира, и подобное «сознательное» опосредование заслоняет от него его непосредственное бытие. Оттого необходимость осмысления собственного проживания, регистрируемого термином «фактичность»<sup>7</sup>, формулируется Хайдеггером в качестве основной

<sup>4</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 33.

<sup>5</sup> Маргвелашивили Г.Т. Роль языка в философии М. Хайдеггера // Маргвелашивили Г.Т. Труды: в 5 т. Т. 1. Тбилиси, 1999. С. 194.

<sup>6</sup> Подобно тому, как феноменология оборачивается онтологией: «Взятая предметно-содержательно, феноменология есть наука о бытии сущего – онтология». – Хайдеггер М. Бытие и время. С. 37.

<sup>7</sup> В «Бытии и времени» Хайдеггер так определяет и объясняет фактичность: «Эмпиричность факта присутствия (Dasein), в качестве какого всякий раз существует любое присутствие, мы называем фактичностью. <...> Понятие фактичности заключает в себе: бытие-в-мире “внутримирного” сущего, именно так, что это сущее может понимать себя как сопряженное в своем “историческом пути” с бытием сущего, встречающего ему внутри его собствен-

задачи герменевтики фактичности, задачи не абстрактно-формальной, а прежде всего жизненно-практической: ее цель – «сделать доступным, сообщить собственное Dasein в его бытийном характере самому этому Dasein, добратся до сути самоотчуждения, сбивающего Dasein. Герменевтика создает для Dasein возможность стать и быть *понимающим* ради себя самого»<sup>8</sup>.

Таким образом, герменевтика фактичности манифестируется Хайдеггером, с одной стороны, как особый подход к исследованию фактичности Dasein, а с другой – как присущий этому Dasein способ пребывания в мире<sup>9</sup>. Однако, несмотря на подлинность и неизбывность «понимающего» существования, человеку свойственно отдаваться во власть истолкованности кем-то другим (Man), будь то расхожие мнения или научно аргументированные теории, подменяя свою аутентичность сторонней надуманностью и все больше отчуждаясь от себя самого<sup>10</sup>. Орудием борьбы за подлинность собственной жизни и должна стать герменевтика в качестве истолкования фактичной событийности своего существования. Состояние «бодрствования» (Wachsein), которого она добивается от каждого Dasein, это не однажды достигнутый рубеж, но всякий раз заново осуществляемый процесс автореференциального понимания. «Такое понимание, которое пробуждается в истолковании, совершенно не сравнимо с тем, что в качестве познающего соотносится с другой жизнью обычно зовется пониманием; это вообще не соотносительность с... (интенциональность), а “как” самого Dasein; сразу же терминологически зафиксируем его как *бодрствование* Dasein ради себя самого»<sup>11</sup>. В противовес объективной беспристрастности наук герменевтика фактичности всегда требует личной вовлеченности, потому что, во-первых, затронутость, задетость бытием – специфика Dasein, а во-вторых, бытие может открыться только тому существу, бытие которого оно есть.

Ввиду невозможности отделить понимание от собственного существования герменевтика фактичности мыслится Хайдеггером одновременно и насущной задачей конкретного Dasein, и своеобразной ненаучной теорией по осуществлению бытийного толкования. Ее намеренная нестрогость позиционируется как альтернатива любому научному дискурсу, опредмечивающему все, что попадает в поле его зрения. Сложность задуманного Хайдеггером предприятия состоит в том, что он пытается выстроить теорию индивидуальной (не универсальной) практики, теорию дотеоретического понимания, которое неотлично от существования<sup>12</sup>. Данная парадоксальная ситуация

---

ного мира» (Хайдеггер М. Бытие и время. С. 56). В освещаемых же лекциях дефиниция фактичности звучит несколько иначе: «Фактичность – это обозначение бытийного характера “нашего” “собственного” Dasein». Ср.: Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Fr. a/M., 1988. S. 7.

<sup>8</sup> Heidegger M. Op. cit. S. 15.

<sup>9</sup> В данном лекционном курсе Хайдеггер больше концентрируется на герменевтике фактичности в ее экзистенциальном аспекте; что касается ее методической стороны, то здесь начинает оформляться идея деструкции, которая в «Бытии и времени» превратится в ведущую стратегию «опрашивания» истории философии на предмет «забвения» вопроса о бытии.

<sup>10</sup> В «Бытии и времени» для описываемой склонности, обусловленной самим бытийным устройством Dasein, используется термин Verfallen, «падение».

<sup>11</sup> Heidegger M. Op. cit. S. 15.

<sup>12</sup> Собственно, трактат «Бытие и время» и представляет собой эту «общую» теорию, продуманную во всех деталях. По мнению Грондина, различие между герменевтикой фактичности, декларируемой в одноименных лекциях, и ее версией периода «Бытия и времени» в качестве сложной понятийной системы позволяет говорить о двух разновидностях герменевтики у Хайдеггера, к которым примыкает и третья, более поздняя ее концепция – герменевтика истории метафизики, разрабатываемая Хайдеггером с начала 30-х гг. См.: Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt, 2001. S. 82–91.

находит свое отражение, и до известной степени объяснение, опять же в герменевтике, причем в герменевтике традиционного образца. Речь идет о такой фигуре, как герменевтический круг. Реабилитируя этот концепт, неприемлемый в науке из-за его «дурной бесконечности», Хайдеггер настаивает на том, что это единственно возможная модель разворачивания существования-понимания. «Разговоры о “круге” понимания есть выражение двоякого упущения: 1) что понимание само составляет основообраз бытия присутствия (Dasein); 2) что это бытие конституировано как забота. Отрицать круг, утаивать его или тем более хотеть преодолеть значит окончательно упорочивать это упущение. Усилие должно наоборот быть направлено на то чтобы исходно и целно вскочить в этот “круг”, с тем чтобы уже при постановке анализа присутствия обеспечить полный обзор кругового бытия присутствия»<sup>13</sup>. Иными словами, в герменевтическом круге видят проблему потому, что сводят понимание к познавательной деятельности, а «заботу» – еще один экзистенциал, устанавливающий связь Dasein с внутримирным сущим, «приручаемым» ради обеспечения своего будущего (бытие-вперед-себя), – и вовсе не склонны учитывать как весомую составляющую, которая, однако, для «кругового» движения бытия является незаменимой.

Так, представив в «Бытии и времени» понимание в качестве одной из экзистенциальных структур человеческого бытия, Хайдеггер наделил герменевтический круг онтологическим значением. «Сущее, для которого как бытия-в-мире речь идет о самом его бытии, имеет онтологическую структуру круга»<sup>14</sup>. Этот круг образует изначальная заброшенность человека (понимающего) в мир (понимаемое). Как существо понимающее, человек превращается в элементарный и при этом основополагающий компонент в общей архитектонике мироустройства: благодаря тому, что он выстраивает свою жизнь путем осмысления индивидуальной бытийной возможности, получает смысл и все, что есть. Герменевтика фактичности, первоначально задумывавшаяся как самоистолковательская практика фактической жизни Dasein, расширяется здесь до масштабов герменевтики мира, и в этом плане она выходит за пределы установления истины собственного бытия (истины, всегда равной бытию) и претендует на знание бытия любого сущего, т. е., утрачивая свою исходную интенцию, оборачивается фундаментальной онтологией. «“Бытие и время” стремится привести от понимания бытия человеческим Dasein и частных способов такого понимания к смыслу бытия, который артикулируется в различных значениях и таким образом выделяет в своем строении, “мире”, отдельные сферы»<sup>15</sup>. Подобная дифференциация, пускай и осуществляемая с позиции бытийного вопроса, сильно напоминает научную спецификацию, с критики которой Хайдеггер начинал свои революционные преобразования.

Но не только экзистенциальная аналитика, принявшая вселенский размах, обнаруживает свою парадоксальность. Противоречие гораздо более глубокое содержится уже в самом принципе герменевтики фактичности. Оно заключается в том, что понимание своего бытия, на которое нацелено Dasein, обречено оставаться недостижимым. «Ведь вопрос о смысле бытия отличается от других вопросов о смысле чего-либо. Если в обычных вопросах нечто данное понимается исходя из того, что составляет его смысл, то для человеческого вот-бытия (Dasein), спрашивающего о смысле своего бытия, скорее всего, становится очевидно, что оно вступает в конфронтацию с непостижи-

<sup>13</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 315.

<sup>14</sup> Там же. С. 153.

<sup>15</sup> Pöggeler O. Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg i. Br.; München, 1983. S. 278.

мостью своего собственного вот-бытия. Сколько бы человек в процессе понимания ни убеждался в осмысленности всего без исключения, в своем собственном вот-бытии и для своей собственной способности понимания себя самого этот вопрос о смысле, который он рано или поздно должен поставить, тем не менее наталкивается на непреодолимую границу. Вот-бытие для себя самого – это не только открытый горизонт своих возможностей, в котором оно себя набрасывает, но и обнаруживаемый в себе характер непреодолимой фактичности»<sup>16</sup>. А коль скоро «фактичность как раз и означает то незыблемое противостояние, которое оказывает все фактическое любому постижению и пониманию»<sup>17</sup>, то именно она становится главной преградой на пути Dasein к собственному бытию. Когда Хайдеггер, следуя Гуссерлевой установке корреляции феноменологического рассмотрения и его феноменального предмета, избрал герменевтику фактичности как наиболее подходящий метод для исследования особого рода сущего, *ens hermeneuticum*, он не предполагал, что экспликация «пробужденного» Dasein, предпринятая в «Бытии и времени», выявит недостаточность самого метода. В осознании данного факта Гадамер усматривает основную причину, побудившую Хайдеггера к «повороту», перераспределав его с экзистенциально-антропологической тематики в направлении онтологии языка.

Гадамеровский проект философской герменевтики, безусловно, отталкивается от тех парадигмальных изменений традиционного типа мышления, которые были произведены Хайдеггером, и, в частности, от его герменевтики фактичности. Подхватывая и развивая хайдеггеровскую мысль о понимании как способе бытия, Гадамер немедленно погружает понимание в языковой контекст. Уже в своей первой книге «Диалектическая этика Платона» (1931), в основу которой лег текст докторской диссертации, писавшейся в 1927–1928 гг. под колоссальным впечатлением от прочтения «Бытия и времени», Гадамер тематизирует язык как некую первореальность, которая предоставляет человеку жизненное пространство и в освоении которой происходит его знакомство с миром: язык, считает молодой Гадамер, «в качестве того, что награждает именем, является первым понимающим овладением мира»<sup>18</sup>. Или в другом месте: «искомое понимание мира и себя самого человеческое бытие (Dasein) застаёт как бы истолкованным им же самим в языке»<sup>19</sup>. Это означает, что не у Dasein есть язык, а скорее у языка есть Dasein. Подобную инверсию следует расценивать именно как достижение Гадамера<sup>20</sup>, поскольку в «Бытии и времени», несмотря на множество намеков, предвещающих лингвистический поворот хайдеггеровской философии, язык в качестве приоритетного для проблемы понимания поля нигде явно не фигурирует. Сосредоточившись на рассмотрении понимания как озабоченно осваивающегося в мире умения быть (понимать для Dasein – это прежде всего знать, как обращаться с тем

<sup>16</sup> Гадамер Х.-Г. Кант и герменевтический поворот // Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск, 2007. С. 67–68.

<sup>17</sup> Там же. С. 67.

<sup>18</sup> Гадамер Х.-Г. Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба»). СПб., 2000. С. 88.

<sup>19</sup> Там же. С. 54.

<sup>20</sup> Вопреки широко распространенной тенденции соединять гадамеровскую теорию и языкотворческие (в авторском смысле: творимые самим языком) опыты позднего Хайдеггера в общую «герменевтику Хайдеггера и Гадамера» стоит заметить, что уже в диссертации Гадамера содержатся такие концепты, как диалог, игра, предпонимание, взаимопонимание, ценность традиции и др., которые в «Истине и методе» (1960) приобретут статус центральных и которые – наряду с самим термином «герменевтика» – у послевоенного Хайдеггера почти не встречаются или не играют особой роли.



или иным сущим), Хайдеггер не придает ключевого значения языковому оформлению понимания. Безусловно, он его предполагает, но скорее как нечто вторичное, если и не вытекающее напрямую из «практического» понимания, то сопровождающее его. В «Бытии и времени» имеется один абзац, в котором схематично – в виде вопросов – набрасываются магистральные линии будущей программы онтологического допрашивания языка, но лишь в форме пожелания, адресованного даже не столько себе, сколько другим: «В конце концов философское исследование должно однажды решиться спросить, какой способ бытия вообще присущ языку. Есть ли он внутримирно подручное средство или имеет бытийный образ присутствия (Dasein) либо ни то ни другое? Какого рода бытие языка, если он может быть “мертвым”? Что значит онтологически, что язык растет и распадается?». И подытоживается этот пассаж необходимостью перехода с привычных миро-воззренческих позиций касательно языка на фундаментально-онтологические, заново переосмысливающие лозунг Гуссерля: «Философскому исследованию (которое рискнет заняться языком. – О.К., Е.К.) придется отказаться от “философии языка”, чтобы спрашивать о “самих вещах”, и оно должно привести себя в состояние концептуально проясненной проблематики»<sup>21</sup>.

Хотя у Гадамера отсутствует требуемая герменевтическая «аналитика» языка, он нигде не отступает от своего постулата о языковом характере понимания. Для него той почвой, на которой выстраивается человеческое существование как понимание, изначально оказывается язык, тогда как Хайдеггер приходит к языку через речь, которая видится «экзистенциально-онтологическим фундаментом языка»<sup>22</sup>. Язык, по Гадамеру, есть априорное условие любого акта понимания, пространство его осуществления и одновременно итог, выражающийся в тотальной «оговоренности» мира словом. В «Истине и методе» Гадамер пишет: «Дело не только в том, что мир является миром лишь постольку, поскольку выражается в языке, но и в том, что подлинное бытие самого языка состоит лишь в том, что в нем выражается мир. Таким образом, изначальный человеческий характер языка одновременно означает и изначальный языковой характер человеческого бытия-в-мире»<sup>23</sup>. В отношениях между миром и языком нет места подчиненности или иерархии – слова выступают той формой, которая позволяет вещам быть, быть увиденными в качестве феноменов, как сказал бы ранний Хайдеггер, а точнее, быть услышанными, поскольку истина мира, согласно Гадамеру, открывает себя в диалоге<sup>24</sup>. Развертывающийся подобно игре диалог, увлекающий в свою орбиту участников, затрагивающий «саму суть дела» (die Sache selbst), дающий словам возможность обрести всю полноту смысла и явить истину, становится центральным понятием гадамеровской герменевтики, поскольку именно здесь свершается событие понимания, не оставляющее никого из участников разговора прежним. (У позднего Хайдеггера сбывающееся в языке событие – это обнаруживающее себя в слове бытие, поэтому и диалог мыслится им не как межличностное общение, а как священнодействие бытия, обращающегося к человеку через язык, характер которого по сути монологичен<sup>25</sup>.)

<sup>21</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. С. 166.

<sup>22</sup> Там же. С. 160.

<sup>23</sup> Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr, 1999. S. 447 (пер. К.В. Лощевского).

<sup>24</sup> О предпочтительности «слуха», «слушания» (Hören) «зрению» у Гадамера см.: Инишев И.Н. Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. Вильнюс, 2007. С. 49–51.

<sup>25</sup> См., например: Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие: Ст. и выступления. М., 1993. С. 259–273.

На примере концептуальной модели диалога можно увидеть различие в трактовках понимания у Хайдеггера и Гадамера. Если для раннего Хайдеггера понимание осуществляется как взаимодействие *Dasein* с внутримирным сущим в процессе его практического освоения, то Гадамер считает лучшим образчиком «события понимания» встречу с произведением искусства. И тот, и другой опыт имеют мало общего с традиционным представлением о понимании как сугубо рациональной активности, однако интуитивная природа понимания в случае переживания художественного творения, чье восприятие предполагает незаинтересованность, явно отличается от прагматического, деятельностного понимания при обживании в мире. Искусство привлекает нас не своей полезностью: оно вызывающе неутилитарно, ни для чего не пригодно. Но его инаковость, непонятность – пускай даже как провокация – остается адресованным нам вопросом, ответ на который требует личного участия. «Понимание начинается с того, что нечто обращается к нам и нас задевает. Вот наиглавнейшее герменевтическое условие»<sup>26</sup>. Необходимость со-ответствовать – и в плане «держат ответ», и в смысле «отвечать на вызов» – воспроизводит простейшую диалогическую структуру, которая и порождает взаимопонимание. Хотя может показаться, что взаимопонимание с произведением искусства не более чем метафора, поскольку предполагает как минимум двух полноценных собеседников, однако Гадамеру важно подчеркнуть особый способ существования, скажем, литературного текста, не менее активный, нежели процесс чтения. Эстетическое понимание как взаимопонимание реализуется не в субъект-объектных отношениях; артефакты в качестве полноправных участников свершающегося события оказываются своего рода зеркалом, в котором смотрящему открывается правда о себе самом, «иное своего собственного»<sup>27</sup>. Целью диалога, по Гадамеру, является не столько достижение согласия касательно какой-либо вещи в результате взаимообмена мнениями, сколько открытость самому себе, своему миру и Другому как самообнаружение своих оснований. Общим полем, примиряющим и объединяющим различное (меня, мир и другого) в едином событии понимания, выступает именно язык, языковость как таковая. Будучи и средой герменевтического осуществления понимания, и – в качестве того, что пытаются понять, – самим герменевтическим предметом<sup>28</sup>, язык оборачивается тем кругом бытия, в который Хайдеггер призывал войти, выстраивая свою герменевтику фактичности. Поиски собственного бытия, некогда инициированные Хайдеггером, в теории Гадамера заканчиваются узнаванием себя как укорененного в языке, пониманием себя как предопределенного языковостью, обретением себя в горизонте языка.

Подводя итоги, можно сказать, что без легализации Хайдеггером герменевтики фактичности в качестве ориентированной на осмысление бытия индивидуальной жизненной стратегии, с одной стороны, и философской пропедевтики экзистенциальной аналитики, с другой, у древнего «искусства истолкования» едва ли бы появился шанс перерасти сферу чисто прикладного применения. Но без погружения этой герменевтической программы в языковую стихию, что удалось осуществить именно Гадамеру, она так бы и осталась декларацией сверхзадачи, стоящей перед человеком, или методическим подспорьем для осуществления фундаментально-онтологических исследований, не превратившись в самостоятельный и весьма продуктивный тип философствования, каким является сегодня. Доказательством тому мо-

<sup>26</sup> Гадамер Г.-Г. О круге понимания // Гадамер Г.-Г. Актуальность прекрасного. М., 1991. С. 81.

<sup>27</sup> Там же. С. 82.

<sup>28</sup> Grondin J. Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. S. 98.

жет служить наследие позднего Хайдеггера, который, возведя язык в ранг «голоса» самого бытия, тем не менее – в отличие от Гадамера – предпочитает отказаться от разработки герменевтики человеческого мироустройства, однако более детальное различение двух этих мыслительных установок с учетом изменения их исходной диспозиции требует отдельного рассмотрения.

### Список литературы

- Гадамер Г.-Г.* Диалектическая этика Платона (феноменологическая интерпретация «Филеба») / Пер. с нем. О.А. Коваль. СПб.: Санкт-Петербург. филос. о-во, 2000. 256 с.
- Гадамер Г.-Г.* О круге понимания // *Гадамер Г.-Г.* Актуальность прекрасного / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Искусство, 1991. С. 72–82.
- Гадамер Х.-Г.* Кант и герменевтический поворот // *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества / Пер. с нем. А.В. Лаврухина. Минск: ПроPILEI, 2007. С. 60–72.
- Инишев И.Н.* Чтение и дискурс: трансформации герменевтики. Вильнюс: ЕГУ, 2007. 168 с.
- Лаврухин А.В.* М. Хайдеггер в интерпретациях Х.-Г. Гадамера. Комментарий переводчика // *Гадамер Х.-Г.* Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. Минск: ПроPILEI, 2007. С. 226–228.
- Маргвелашвили Г.Т.* Роль языка в философии М. Хайдеггера // *Маргвелашвили Г.Т.* Труды: в 5 т. Т. 1. Тбилиси, 1999. С. 192–204.
- Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
- Хайдеггер М.* Путь к языку // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 259–273.
- Gadamer H.-G.* Gesammelte Werke. Bd. 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6. Aufl. Tübingen: Mohr, 1999. 494 S.
- Grondin J.* Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. 167 S.
- Heidegger M.* Gesamtausgabe. Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1988. 116 S.
- Pöggeler O.* Heidegger und die hermeneutische Philosophie. Freiburg i. Br.; München: Alber, 1983. 448 S.

### In the footsteps of Heidegger's and Gadamer's hermeneutics

*Oxana Koval*

PhD. Russian Christian Humanitarian Academy (RHGA). Fontanka River Embankment Str. 15, St. Petersburg 19101, Russian Federation; e-mail: ox.koval@gmail.com

*Ekaterina Kryukova*

Graduate student. Russian Christian Humanitarian Academy (RHGA). Fontanka River Embankment Str. 15, St. Petersburg 19101, Russian Federation; e-mail: antikukuruza@mail.ru

The present article attempts to retrace the extent to which the so-called hermeneutics of factual life, first elaborated by Martin Heidegger in 1919–1923 and later explored from a somewhat different angle in his famous book *Being and Time*, receives further development in Hans-Georg Gadamer's project of a philosophical hermeneutics. Proceeding from Heidegger's idea of understanding as the mode of human existence, Gadamer shifts focus from explicating the existential structures to the view of language as a space where

understanding takes place. Comparative analysis of both theories reveals that Heidegger's version of hermeneutics as an existential self-interpretation of Dasein actually attains its complete and definitive form not in his own studies of fundamental ontology, but rather in the thematization of the language character of the world as carried out by Gadamer. Hermeneutics of factual life contains a double paradox: on the one hand, it aspires to develop a theory of pre-theoretical understanding as equivalent to the actual realization of life while, on the other hand, making the Dasein face an *a fortiori* impossible task of achieving a self-referential understanding of its own being. By putting it in the forefront the idea of language as a specific space in which the sense is born and where a person discovers the world and wins him- or herself a place in this world, Gadamer effectively extends Heidegger's early hermeneutics into a universal model of understanding conceived as a language event. This view of human life as being conditioned by language emphasizes the value of the ontological dimension of understanding, discovered by Heidegger, and supplements the concept of hermeneutics of factual life, eliminating its contradictions by bringing together the theoretical and the practical planes of existence in the unity of language.

**Keywords:** hermeneutics of factual life, Dasein, Heidegger, philosophical hermeneutics, understanding, language, Gadamer

## References

Gadamer, H.-G. "O krugе ponimaniya" [About the Circle of Understanding], trans. by A. Mikhailov, in: H.-G. Gadamer, *Aktual'nost' prekrasnogo* [The Relevance of the Beautiful]. Moscow: Iskustvo Publ., 1991, pp. 72–82. (In Russian)

Gadamer, H.-G. *Gesammelte Werke*, Bd. 1: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, 6. Aufl. Tübingen: Mohr, 1999. 494 S.

Gadamer, H.-G. *Dialekticheskaya etika Platona (fenomenologicheskaya interpretatsiya 'Fileba')* [Dialectic Ethics of Plato (Phenomenological Interpretation of 'Philebus')], trans. by O. Koval. St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2006. 256 pp. (In Russian)

Gadamer, H.-G. "Kant i germenevticheskii povorot" [Kant and Hermeneutics Turn], trans. by A. Lavrukhin, in: H.-G. Gadamer, *Puti Khaideggera: issledovaniya pozdnego tvorchestva* [Heidegger's Ways: Researches of the Latest Works]. Minsk: Propilei Publ., 2007, pp. 60–72. (In Russian)

Grondin, J. *Von Heidegger zu Gadamer. Unterwegs zur Hermeneutik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2001. 167 S.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 63: Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1988. 116 S.

Heidegger, M. "Put' kazyku" [The Way to Language], trans. by V. Bibikhin, in: M. Heidegger, *Vremya i bytie: Stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1997, pp. 259–273. (In Russian)

Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)

Inishev, I. *Chtenie i diskurs: transformatsii germenevtiki* [Reading and Discourse: Transformation of Hermeneutics]. Vilnius: EGU Publ., 2007. 168 pp. (In Russian)

Lavrukhin, A. "M. Heidegger v interpretatsiyakh H.-G. Gadamera. Kommentarii perevodchika" [M. Heidegger in Interpretations of H.-G. Gadamer. Comments of Translator], in: H.-G. Gadamer, *Puti Khaideggera: issledovaniya pozdnego tvorchestva* [Heidegger's Ways: Researches of the Latest Works]. Minsk: Propilei Publ., 2007, pp. 226–228. (In Russian)

Margwelaschwili, G. "Rol' yazyka v filosofii M. Khaideggera" [The Role of Language in Heidegger's Philosophy], in: G. Margwelaschwili, *Trudy* [Complete Works], vol. 1. Tbilisi: Kavkazskii Dom Publ., 1999, pp. 192–204. (In Russian)

Pöggeler, O. *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*. Freiburg i. Br.; München: Alber, 1983. 448 S.

*Александр Хаардт*

**ПРИСУТСТВИЕ ОТСУТСТВУЮЩЕГО:  
К ВОПРОСУ О ДРУГОМ В СОЦИАЛЬНОЙ ФЕНОМЕНОЛОГИИ  
Ж.-П. САРТРА И С.Л. ФРАНКА<sup>1</sup>**

*Александр Хаардт* – доктор философии, профессор. Институт философии Бохумского университета. 44801, Федеративная Республика Германия, г. Бохум, ул. Университетская, д. 150; e-mail.: alexanderhaardt48@gmail.com

Статья посвящена исследованию феномена Другого в философских проектах Ж.-П. Сартра, М. Бубера и С.Л. Франка. Посредством анализа таких противоположных перспектив в понимании Другого, как субъект-объектная схема философии Сартра и диалогический способ мышления Бубера, реализуется реконструкция и критика попытки примирения двух философских концепций Другого, которая была предпринята Франком. Автор показывает, что в онтологии Я-Ты-отношения, представленной в работе Франка «Непостижимое», русским философом решается задача согласования диалогического и объективирующего аспектов личной встречи, которые по отдельности разрабатывались и осмысливались М. Бубером и Ж.-П. Сартром. Подобное согласование становится возможным благодаря тому, что Франк включает в категорию самооткрывающегося как избранные Сартром аспекты видящего субъекта и бытия-под-взглядом Другого, так и центральное для Бубера отношение между обращающимся и лицом обращения. Сам феномен бытия-под-взглядом Другого понимается Франком не из субъект-объектной схемы, как то предлагает Сартр, но из горизонта диалогического мышления. При этом автором подчеркивается, что Франк меняет внутреннюю перспективу межличностного общения между двумя людьми, на перспективу Всеединства, по причине чего внутренняя связь, существующая между Я и Ты, превращается в одно из проявлений универсального Всеединства.

**Ключевые слова:** С.Л. Франк, Ж.-П. Сартр, М. Бубер, Другой, философия диалога, философия XX века

---

В сознании каждого человека Другой представляется как минимум в двух образах. Первый образ – нежелательное (в большей или меньшей степени) свидетельство деятельности, свидетельства и суждения о которой не хочет слышать тот, кто эту деятельность осуществляет. Второй образ Другого – тот необходимый пред-стоящий, в чьем действительном присутствии чело-

<sup>1</sup> Перевод выполнен с любезного разрешения доктора А. Хаардта по изданию: *Haardt A. Die Präsenz des Abwesenden. Zur Frage nach dem Anderen in der Sozialphänomenologie J.-P. Sartres und S.L. Franks // Metamorphosen der Phänomenologie / Hrsg. von H.-R. Sepp. Freiburg; München: Alber, 1999. S. 189–210. – (примеч. пер.).*

век только и может быть тем, кто он есть. Кажется, что еще до встречи с конкретной личностью эти два способа понимания присутствуют в форме преданности того, что определенный Другой может значить для нас. Другой как нежелательный свидетель, перед чьим критическим взглядом я вынужден осуществлять самопознание, рассматривается Жан-Полем Сартром не только в его программном философском сочинении «Бытие и ничто», но также появляется и в большом количестве экзистенциальных драм. Напротив, Другой как необходимый пред-стоящий, как собеседник в удавшемся диалоге, находится в центре диалогического мышления Мартина Бубера и прочих персоналистов.

Философия диалога сформировалась в известном отстранении от нововременного философского принципа субъективности, который остался определяющим для теории Сартра. Согласно французскому мыслителю, Я обретает свое субъективное бытие, свою автономию благодаря тому, что уклоняется от постоянно объективирующего взгляда Другого, противостоя его объективирующему стремлению. Для Бубера, который понимает межличностные отношения как встречу общающихся друг с другом и в этом отношении равноценных личностей, эта равноценность, так же как и другие существенные признаки межличностных отношений, теряется в субъект-объектной схеме нововременной философии. Таким образом, диалогическая мысль и феноменология бытия-под-взглядом Другого развивались как противоположные и соперничающие философские дискурсы.

И все же между двумя этими направлениями философии следует проложить мосты; двойственность Другого должна утратить свой антагонистичный характер – лишь в этом случае будет возможно самостановление личности. Подобная попытка примирения была предпринята С.Л. Франком, философом русской эмиграции, который в условиях модерна хотел вдохнуть новую жизнь в философию Николая Кузанского, в частности в его основополагающий принцип *docta ignorantia*. В основной философской работе Франка, вышедшей в Париже незадолго до начала Второй мировой войны, «Непостижимое» осуществляется отказ от сартровской феноменологии бытия-под-взглядом Другого и реализуется попытка примирить артикулированное в его философии конфликтное измерение межличностных отношений с разработанной Бубером диалогической структурой.

Моей дальнейшей задачей является реконструкция и критика франковской попытки примирения двух философских концепций Другого. Для этого в первую очередь следует осуществить последовательное рассмотрение противоположных перспектив – субъект-объектной схемы философии Сартра и диалогического способа мысли Бубера.

### **Другой как нежелательный свидетель. Анализ бытия-под-взглядом Другого у Сартра**

Для того чтобы возможно было описать отношение между двумя личностями, необходимы три перспективы, а именно: перспектива Я, т. е. общающегося, его опыта рефлексии Другого, перспектива самого этого Другого и, наконец, перспектива не принимающего участия в диалоге, объективирующего межличностные отношения Третьего. Если мы сопоставим понимание Другого в феноменологии Сартра и в диалогическом мышлении Бубера с указанными перспективами, может показаться, что лишь Сартр выбирает

собственную субъективность в качестве исходного пункта и ориентира для своего описания, тогда как Бубер, напротив, за точку отсчета берет собеседников в момент диалога и то Ты, к которому они в нем обращаются. Однако это впечатление обманчиво, поскольку личность является только как Ты по отношению к тому, кто на нее смотрит, и к тому, кто к ней обращается в диалоге. Подобно тому, как понятие «Другой», выбранное Сартром для обозначения ближнего, показывает, что автором берется перспектива собственного Я, избираемое Бубером понятие «Ты» демонстрирует только для меня самого мною же самым выбранное для личности наименование «Другой» или «Ты». Вместе с тем Я знает о Другом, что Я само для него выступает в качестве Другого; точно так же при помощи выражения «Ты» Я не только обращается к противоположному ему, но и само может быть названо им на «Ты». Подобное взаимоотношение необходимо для обоих философских дискурсов. В описании межличностных отношений между участниками всегда происходит обоюдная смена позиций, так же, впрочем, как происходит и изменение их горизонта. Следовательно, Я-перспектива того, кто описывает подобные отношения, является той решающей инстанцией, которая координирует обе позиции.

Выше нам удалось обозначить только две, а не три основополагающие перспективы для описания межличностных отношений: внутреннюю перспективу принимающих участие в этих отношениях, вместе с которой осуществляется доминирование Я-перспективы, и внешнюю перспективу Третьего. Эта внешняя перспектива, которую занимает Третий, используется, к примеру, социологией в ее методах наблюдения. Именно эта перспектива начинает работать тогда, когда Георг Зиммель, классик современной социологии, говорит о таких формах отношений, как иерархия, партнерство, спор и т. д. В подобной перспективе общающиеся друг с другом отдаляются для социолога все далее и далее, а на передний план выходят участники социальных отношений<sup>2</sup>.

Ранее в области философии Бог, или, говоря точнее, абсолют, выступал в качестве всеохватывающей, сконструированной мыслителями инстанции, исходя из которой могли быть описаны отношения между конечными личностями. Так, понятие Бога, предложенное Лейбницем, – бесконечная монада – содержит в себе перспективы всех ограниченных монад. Интерпретируя «Непостижимое» Франка, мы встретим во многом сходную попытку оживить неоплатоническую концепцию Всеединства с целью интегрировать конечную перспективу принимающих участие в межличностных отношениях в превосходящее их всеохватывающее единство. Внутренняя перспектива рефлектирующего субъекта, предложенная Сартром, есть та самая перспектива, которую использовал уже Декарт в своих «Медитациях». В поисках несомненного фундамента всех наук он предпринял свою попытку радикального сомнения, в результате чего бытие сомневающегося, иными словами, мыслящего субъекта и его представлений стали тем, что нельзя преодолеть. Сартр, однако, в отличие от Декарта, пытается показать, что бытие Другого может превзойти универсальную попытку радикального сомнения<sup>3</sup>. В попытке радикального сомнения Декарт пожертвовал Другим – что мешает Я рассматривать проходящих под окном в качестве автоматов?<sup>4</sup> Сартр отвечает на этот

<sup>2</sup> *Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Fr. a/M., 1992.*

<sup>3</sup> *Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 172.*

<sup>4</sup> *Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 27. – (примеч. пер.).*

мыслительный эксперимент следующим образом: достоверность самого Я в его мышлении обеспечивается Другим, говоря точнее, достоверность бытия-под-взглядом Другого обеспечивается Другим. При этом имеются в виду не конкретные люди, встречающиеся Я в мире, но Другой как та инстанция, которая выносит суждения относительно Я, как на внутреннем судебном процессе, на котором Я предстает само перед собой как определенным образом объективированное.

Другой как смотрящий на Я и на вещи его мира является возможной перспективой также и для самого Я, и исходя из этой перспективы могут быть объяснены существенные особенности мира и осуществлено познание самого Я. К примеру, в восприятии лежащего перед Я предмета в качестве объективного, от Я независимого, может содержаться мысль о возможном Другом, который может воспринимать этот предмет так же, как и Я. Впрочем, подобного рода объективность – функция, сохраняющая интерсубъективность Другого, – мало интересует Сартра, его более волнует то дестабилизирующее влияние, которое Другой оказывает на упорядоченный Я мир. Здесь возможно привести пример человека, одиноко сидящего в парке, который сталкивается с Другим<sup>5</sup>. Первоначально все воспринятые им объекты – дорожка, лужайка, деревья и т. д. – ориентируются на него как на единственный центр его собственного мира. Однако уже представление Другого, появляющегося в парке, означает переструктурирование всего воспринятого представляющим ранее, переориентацию всего окружения с учетом иного сознания-центра вплоть до маргинализации собственной личности, которая начинает воспринимать себя все более как объект среди прочих объектов мира Другого. Другой Сартра не присутствует в пересечении взглядов, но предстает как причина для того изменения, которое он – смотря на Я и на вещи мира Я – вызывает. Объект появляется перед Я благодаря тому, что Я перемещает его в центр своего внимания. Взгляд Другого появился для Я еще тогда, когда Я не обращало на него внимания, но смотрело лишь на то, что этот взгляд мог встретить в мире Я. Напротив, взгляд конкретной личности, которая смотрит-Я-в-глаза, является чем-то вторичным, производным, возможным только благодаря тому, что всегда может выступить объектом, на который направлен взгляд Другого. Что происходит при обмене взглядами с живой личностью – это отвечающий и в то же время объективирующий взгляд Я, направленный на конкретного Другого, который изгоняется из центра своего мира и встраивается в качестве объекта в мир Я.

Некоторые примеры, которые выбираются Сартром для иллюстрации бытия-под-взглядом Другого, близки к недоразумению, словно обесценивание поступков Я под влиянием господствующих норм на самом деле обусловлено тем, что Я попадает в поле зрения Другого. В противоположность этому следует отметить, что каждое установленное определение Я, хвалимо оно, порицаемо ли или воспринято нейтрально, означает отчуждение его бытия. Как раз благодаря тому, что в суждении, осуществляемом возможным Другим, Я воспринимается как то, кем Я фактически является, в нем Я не берется в расчет как живое существо, находящееся в становлении. Я как личность соизмеряет себя со своими возможностями, находящимися в будущем, и благодаря этому пребывает вне любого фактически воспринимающего его суждения. Самосознание, или, точнее, процесс самостановления, понимается Сартром как непрерывный обмен между конфликтующими друг с другом перспективами – исходя из воспринятой от Другого

<sup>5</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. С. 174. – (примеч. пер.).



точки зрения Я постоянно приписывает себе какие-то качества, фиксируясь в своем фактическом бытии. Однако из осознаваемого им для-себя-бытия Я видит различие между своим субъективным бытием и приписанными ему характеристиками и качествами, между его трансцендирующим из-себя-бытием и тем, кем Я является *de facto*.

Концепция межличностных отношений, предложенная Сартром, может вызывать серьезные возражения, в частности та его мысль, что любое присутствие Другого означает изменение возможностей Я, его определение и объективацию. Разве не бывает встреч, в которых Другой не загоняет Я в жесткие рамки, где Я не чувствует себя обязанным играть установленную роль и где признается открытость возможностей Я? В рамках мыслительного проекта Сартра остается непроясненным и, возможно, вовсе лишается возможности прояснения то, что во встрече с Другим открывается новый мир, чья привлекательность заключается как раз в том, что он отличен от мира Я. Следовательно, Я расширяет свой опыт, входя в мир Другого. То, что Я воспринимало как часть своего мира и интерпретировало своим, присущим только ему способом, встреченный им Другой переносит на его собственные возможности. Это относится к уже описанному ранее опыту утраты собственного главенствующего положения по отношению к миру. По Сартру, необходимо пребывать в логике поиска себя, не быть определяемым Другим в проектах, которые Я формулирует исходя из своих возможностей, но, напротив, эти проекты должны быть независимы и самостоятельно выбраны.

Здесь, однако, возможно указать на появившееся в 1947 г. эссе Сартра под названием «Что такое литература?»<sup>6</sup>, в котором представлена идея о том, что каждый автор всегда пишет для Другого, пусть даже в качестве этого Другого выступает некая фиктивная публика. При этом подобные отношения не описываются – как этого можно было бы ожидать – в виде внутреннего судебного процесса, на котором автор вынужден разбираться со сложными делами – ожиданиями публики. Перспектива Другого – чтение, которое осуществляет предполагаемый читатель, составляет для писателя необходимое и желаемое дополнение его творчества, т. к. произведенная при помощи этого книга обретет свое существование в рамках культуры только посредством процесса чтения. «Творческий акт – только один из моментов в ходе создания произведения. Если бы автор существовал на необитаемом острове, он мог бы писать сколько душе угодно, его творение как объект никогда не увидело бы света. Эти два взаимосвязанных акта требуют наличия как автора, так и читателя. Только их совместное усилие заставит возникнуть тот предельно конкретный и одновременно воображаемый объект, каким является творение человеческого духа. Искусство может существовать только для других и посредством других»<sup>7</sup>. Своим текстом автор апеллирует к свободе читателя, «который должен перевести в область объективного существования разоблачение, осуществленное посредством языка»<sup>8</sup>. Содержание этой направленной на читателя апелляции представляет собой необходимый для литературных текстов способ рецепции. Иными словами, согласно Сартру, читатель реализует в себе взгляд, присущий автору, на их совместный исторический и социальный мир, а также осуществляет наложение полученного таким образом понимания текста и мира на собственную ситуацию.

<sup>6</sup> Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова. М., 1999. – (примеч. пер.).

<sup>7</sup> Там же. С. 14. – (примеч. пер.).

<sup>8</sup> Там же. С. 16. – (примеч. пер.).

Не следует ли ввиду подобного позитивного акцентирования Другого в границах литературной коммуникации – публика как Другой автора, он в свою очередь как Другой для публики, оба уважают и обогащают друг друга – признать, что Сартр тематизировал те аспекты межличностных отношений, о которых он умолчал в работе «Бытие и ничто»? Фактически мы видим новое восприятие взгляда Другого: для автора нет необходимости защищаться перед судящими и объективирующими взглядами, говоря иначе, перед ожидаемой критикой публики, поскольку он предлагает ей свое видение мира для продуктивной дискуссии. Публика же продолжает в ходе творческого чтения начатый автором процесс творчества. Показанная здесь солидарность с Другим достигается в рамках Мы-сознания, которое связывает автора и читателя, а последнего еще и с другими читателями. Однако подобное Мы, согласно теории Сартра, конституируется только благодаря отстранению от внешнего Третьего, иными словами, от гипертрофированного Другого. Здесь выстраивается ситуация демократически ориентированного писателя во Франции времен немецкой оккупации: на одной стороне в качестве объективирующего, надзирающего, обесценивающего Другого выступает террористический режим оккупационных властей; на другой – оппозиционный писатель, который пытается солидаризироваться со своими понимающими французскими читателями. Другой, которого Сартр изображает в своем эссе, посвященном литературе, является Другим в рамках солидаризирующего Мы-сознания. Как и раньше, не хватает того Другого, который был бы принят на основании его самого, а не по причине совместного противостояния обесценивающему Третьему. Таким образом, можно сказать, что Другой понимается автором как анонимная публика, а не как конкретная и индивидуальная личность. Получается, что Другой как необходимый пред-стоящий, в своей единственности и уникальности, исключается из философского дискурса Сартра. Философ по преимуществу делает из Другого нежелательного свидетеля меня самого. В лучшем случае частично и не напрямую Другой понимается в качестве необходимого пред-стоящего в рамках литературной коммуникации, проанализированной выше.

Если мы попытаемся найти альтернативный дискурс, анализирующий межличностные отношения и в известной степени зеркально отражающий теорию Сартра, дискурс, в котором преодолены указанные недостатки, где Другой тематизирован как необходимое пред-стоящее, является тем, кто уважает личность в открытости ее возможностей, но одновременно существует и в роли нежелательного свидетеля, то мы непременно столкнемся с диалогической философией Мартина Бубера и других персоналистов.

### **Лицо, к которому обращаются в диалоге у Мартина Бубера**

Для описания Я-Ты-отношения таким, каким его понимает Бубер, возьмем за основу его самое знаменитое произведение, созданное в основном еще во время Первой мировой войны, – «Я и Ты». Архаичный стиль, которым написана эта небольшая книга, хорошо ощутим уже в самом начале работы:

Мир для человека двойствен в соответствии с двойственностью его позиции.

Позиция человека двойственна в соответствии с двойственностью основных слов, которые он может произносить.

Основные слова суть не единичные слова, а словесные пары.

Одно основное слово – это пара Я-Ты. Другое основное слово – пара Я-Оно; причем можно, не меняя этого основного слова, заменить в нем Оно на Он или Она.

Тем самым Я человека также двойственно.

Потому что Я основного слова Я-Ты другое, чем Я основного слова Я-Оно<sup>9</sup>.

Это короткое введение уже содержит в себе сформулированную в виде наброска основную идею всего произведения. В нем также прояснено методологическое основание, на которое опирается автор, – в ходе исследования будут различаться и анализироваться две основоположные перспективы и заключенные в них противоположные миры. При этом угол зрения будет меняться в зависимости от того, говорит ли Я о вещах и о мире в целом как об области объективируемых предметов или открывает себе мир в свете предстоящего Другого, к которому обращается на «Ты». Трудность в понимании афористической работы Бубера заключается в первую очередь в том, что центральный аспект любого коммуникативного действия тематизируется автором при помощи отстранения от фигуры Другого как свидетеля, и это отстранение достигается в измерении Я-Ты-отношений, трансцендирующих любой повседневный опыт. «Ты встречает меня по милости – его не обрести в поиске. Но то, что я говорю ему основное слово, есть деяние моего существа, мое сущностное деяние»<sup>10</sup>. Предстоящий достигается не объективирующим способом – каждое суждение, каждое высказывание о нем упускает его Ты и переводит его в измерение Оно. Невысказанность кажется единственно возможным способом утверждения лица, к которому обращаются. Хотя при этом остается возможным говорить об отношениях к нему, а именно говорить о том способе и виде, в котором к нему возможно обращаться, иными словами, говорить о рефлексии над личным местоимением второго лица. Всякое личное местоимение единственного числа служит для обозначения индивидуума и в зависимости от ситуации может быть Я, Он, Вы и т. д., но может быть также и Ты. При этом субстантивация «Ты» представляется невозможной, поскольку в таком случае возникшее существительное должно обозначать функцию бытия лица, к которому обратились. Некто может стать «Ты» только в том случае, если к нему обратились на «Ты» и как к Ты, его Ты-бытие известным образом зависит от обращения партнера по диалогу. При этом лицу, к которому обратились на Ты, тот, кто обращается, приписывает самостоятельность. Если Я обращается к Другому, то в большинстве случаев Я будет опираться на уже сказанное ранее, однако в любом случае Я будет ожидать от своего адресата ответа. Сказанное в обращении к Другому есть элемент диалога, или, как выражается Бубер, «настоящего диалога», и именно начиная с этого пункта вся традиционная аналитика языка и теории коммуникативного действия бессильны объяснить нам, что имеет в виду философ. Традиционными критериями того, состоялся ли диалог, считается реализация целей, которые в нем достигаются. Примером подобной цели может служить разъяснение противоречивых позиций для осуществления дальнейшего взаимодействия или для достижения консенсуса в определенных теоретических вопросах. Иными словами, диалог есть средство для совместного поиска истины или для осуществления самопознания как познания причин собственных поступков и мыслей, что мы видим в ранних диалогах Платона. Однако во всех этих формах диалога встреча с Ты не выступает самоцелью. Цель подобного диалога лежит за границами Ты и это, по мнению Бубера, лишает его ключевого признака «настоящего диалога», который выстраивается на непосредственности в двойном смысле, т. е. Я не соподчиняет противоположного ему человека определенному понятию, не привязывает его к конкретной социальной

<sup>9</sup> Бубер М. Я и ты // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 16. – (примеч. пер.).

<sup>10</sup> Там же. С. 21. – (примеч. пер.).

роли и благодаря этому диалог с ним не является средством для лежащей вне самого разговора цели. «Отношение к Ты ничем не опосредовано. Между Я и Ты нет ничего отвлеченного, никакого предшествующего знания и никакой фантазии <...> Между Я и Ты нет никакой цели, никакого вожеления, никакого предвосхищения; сама страсть преобразуется, устремляясь из мечты в явь. Всякое средство есть препятствие. Лишь там, где все средства упряднены, происходит встреча»<sup>11</sup>.

Речь идет о диалоге как о пространстве, где лицо, к которому обратились, может появиться так, как оно есть, при этом Я чувствует себя в этот момент словно бы измененным. Такой диалог достигается без оглядки на некие общие модели поведения и действия, или коллективный поиск истины, или усилия самопознания. То, что было сказано в таком удавшемся диалоге, зачастую невозможно реконструировать в памяти, т. к. самое существенное заключается не в словах, которыми говорящие обмениваются друг с другом. То, что происходит в настоящих диалогах, доступно только лишь его участникам. В момент встречи вокруг них формируется собственное, непроницаемое извне пространство. «Настоящий диалог, суть которого реализуется не в том или в другом участнике и не в том реальном мире, в котором пребывают наряду с вещами, но в самом буквальном смысле – между ними обоими, как в некоем доступном им измерении»<sup>12</sup>. В момент встречи преодолевается также повседневный опыт учтенного, просчитанного и измеренного пространства и времени: «Хотя Ты и является в пространстве, но в пространстве исключительного в-отношении-пред-стоящего, в котором все остальное может быть лишь фоном, из которого Ты выступает, но не может быть его границей или мерой; Ты является во времени, но во времени в себе протекающего процесса, который проживается не как звено некой непрерывной и строго организованной последовательности, но в некоем особом “длении”, чье чисто интенсивное измерение определимо лишь из него самого»<sup>13</sup>. Известные, intersубъективно понятные структуры повседневного сознания лишаются значимости. В качестве позитивной характеристики подобного «настоящего диалога» остается только возможность узнавания того, что уже было однажды пережито.

С другой стороны, Бубер исходит из того, что для объяснения возможности момента действительной встречи необходимо предположить, что у каждого человеческого, способного говорить существа есть стремление к отношениям, направленное на «врожденное Ты». Иными словами, бытие захвачено отсутствующим и недостающим пред-стоящим, который – присутствуя в своем отсутствии – не совпадает ни с одним из по-настоящему встреченных Я, но делает любую встречу возможной. У Сартра также был Другой *a priori* – Другой как анонимный свидетель самого Я. Только благодаря тому, что Я обладало бытием-под-взглядом-Другого, Я могло быть противопоставлено конкретной личности, могло воспринимать Другого. Аналогом этого является «врожденное Ты» Бубера с той разницей, что бытие-под-взглядом-Другого всегда пребывает в прошлом, а желаемое Ты, которого стремятся достигнуть в отношениях, находится в будущем и, возможно, вовсе не может быть встречено. Присутствие пред-стоящего во встрече относится к будущему – пред-стоящий Я есть тот, кого Я ждет. Напротив, присутствие Другого, описанного Сартром, есть актуализация прошлого в настоящем. Под этим также подразу-

<sup>11</sup> Бубер М. Я и ты. С. 21. – (примеч. пер.).

<sup>12</sup> Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 231. – (примеч. пер.).

<sup>13</sup> Бубер М. Я и ты. С. 33. – (примеч. пер.).

меваются настоящее объективируемой сейчас-фазы мирового времени, но не прожитое настоящее пережитого времени, т. к. объективирующий Я Другой объективировал при этом также и его время, ограничил время для Я, превратив в мировое время. Совсем иначе это происходит у Бубера: при встрече образуется новый, диалогический порядок времени. Здесь действительное настоящее возможно только лишь через встречу. «Настоящее возникает только через длящееся присутствие Ты»<sup>14</sup>. Осуществляющееся в присутствии Другого настоящее – «не то, что подобно точке, и обозначает лишь мысленно фиксируемый момент завершения “истекшего” времени, видимость остановленного течения, но действительное и наполненное настоящее»<sup>15</sup>.

В противоположность этому присутствие вещей есть результат объективирующего дистанцирования – они обращены в прошлое. Также и будущее Оно-мира – просчитанного и заранее положенного в качестве конечного – относится к прошлому. Мир Оно имеет дело в конце концов только с прошлым, мир Ты – приходящее из будущего настоящее. Тот, кто был понят как Ты, как пред-стоящий настоящего диалога, может или даже должен вновь превратиться в Оно, в того, о ком говорят, или в того, с кем ведется диалог, направленный на достижение некоторой цели. Интенсивность истинной встречи снимается прагматическим повседневным сознанием, от которого объективируемый в нем Другой может быть освобожден посредством его превращения в Ты в следующей истинной встрече. Аналог подобного превращения имеется также у Сартра, у которого объективированный Другой, как субъект входящий в свой и в мир Я, объективирует Я, чтобы быть объективированным им. Бытие субъекта и бытие объекта чередуются здесь так же, как у Бубера чередуются истинное Ты и Ты овеществленное, превращенное в Оно. Однако, несмотря на эти параллельные мыслительные фигуры, едва ли возможным представляется объединить эти два философских проекта и скорректировать при помощи диалогического мышления Бубера существующие недостатки нововременной субъект-объектной схемы, которая определила теорию Другого у Сартра. В первую очередь это невозможно потому, что два этих дискурса опираются на различное понимание межличностных отношений. Если Сартр критически разбирает повседневные межличностные отношения, то Бубер, по всей видимости, в первую очередь имеет дело с необыденными событиями-отношениями, которые могут быть описаны только в рамках негативной онтологии Ты.

Здесь следует повторить описание той интерпретации повседневной встречи, которую дает Бубер, в частности отметить его позицию о рефлексии языка и в особенности аспект направленности бытия на пред-стоящего. Тогда выяснится, что Другой в кажущемся незначительным повседневном диалоге, когда к нему обращаются, не объективируется как нечто, о чем говорится, и не ограничивается определенностью ведущегося диалога. Поскольку с Другим заговорили на «Ты», он фактически подразумевается в своей уникальности – не так, как если бы о нем говорили, как о том или ином Другом, тогда он предстал бы в качестве единицы, выхваченной из целого ряда ей подобных. «Ты», лицо, к которому обратились, является пред-стоящим и независимым от Я и в своем отличном бытии выступает тем, к кому Я обращается, в то время как «Другой» обозначает ближнего, который есть такой же, как Я, его *alter ego*, Другой Я, отражающий его. Поскольку обращение является неотъемлемым моментом диалога, здесь также проявляется ориентирование

<sup>14</sup> Бубер М. Я и ты. С. 22. – (примеч. пер.).

<sup>15</sup> Там же. – (примеч. пер.).

на будущее – на ожидаемый уход от диалога – как составной части повседневных Я-Ты-встреч. Поскольку подобный уход от диалога не является заранее предвиденным и просчитанным, поскольку возможен неожиданный, вызывающий удивление уход, постольку будущее остается открытым, а не замыкается в жесткие границы. В конце концов, если человек хочет обратиться к Другому посредством контакта глаз, то уже подобные говорящие и вопрошающие взгляды имеют диалогичный характер.

Принимая во внимание не только вершины восхваляемого Бубером «настоящего диалога», возможно осуществлять анализ Я-Ты-отношений, который будет противоположен теории Другого Сартра. В ней взгляд Другого не объективирует, но говорит, Другой понимается в его отношении к открытому будущему, он выступает в определенной социумом роли, но при этом исчерпывается без остатка предстоящим ему Другим.

### **Согласование диалогического мышления и феноменологии бытия-под-взглядом Другого у С.Л. Франка**

Как согласовать проявляющееся даже в повседневной встрече диалогическое отношение с конфликтными процессами взаимной объективации – объективации Другого и Другим? Эту проблему пытается разрешить в своей работе «Непостижимое» Семен Франк, без сомнения, самый значительный философ русской эмиграции. Данная книга изначально была написана в середине 1930-х гг. на немецком языке в Берлине, куда Франк, бывший ранее профессором философии в Москве, эмигрировал. По причине своего еврейского происхождения в 1938 г. он был вынужден покинуть и Германию, перебравшись во Францию, где в 1939 г. книга «Непостижимое» появилась в расширенной русскоязычной версии. Содержание работы представляет собой систематический обзор предшествующих произведений Франка, посвященных теории познания, философской антропологии и социальной философии. В этих работах исходными основаниями мысли являются теологические или, говоря точнее, религиозно-философские вопросы. Франк ставит задачу показать доступным способом то, что дискурсивно-аналитическая экспликация каждой области человеческого опыта имеет свои границы, на которых рассматриваемая область – объективирующее предметное познание, самопознание, чужой опыт межличностных отношений и, в конце концов, Бог – проявляется в своей непостижимости и невозможности рационального осознания.

Мысль Франка пребывает в традиции русского метафизического ренессанса, относящегося к смене столетий. Его представители, самым известным из которых на Западе является Владимир Соловьев, предприняли попытку вернуться к началам европейской философии, к античной мысли, в особенности к Платону. Русские мыслители делали упрек доминирующим с середины XIX в. в Западной Европе философским течениям, таким как позитивизм, а затем неокантианство. Суть этого упрека сводилась к тому, что в этих направлениях философии были забыты основные вопросы открытой в античности *philosophia perennis*, которая вопрошала о сущем как таковом и его последнем основании. Нововременному принципу субъективности, четко сформулированному Декартом, была противопоставлена неоплатоническая идея Всеединства, развитая также в греческой патристике. Особенностью франковского метафизического ренессанса является то, что он в рамках актуальной для него христианско-платонической традиции Всеединства об-

ращается к наследию Николая Кузанского, мыслителя, «который в грандиозной форме объединяя духовные достижения античности и средневековья с основоположными замыслами нового времени, достиг такого синтеза, какой позднее уже никогда не удавался европейскому духу»<sup>16</sup>. Такое положение Кузанского, как *docta ignorantia*, а также связанную с ним основную идею *coincidentia oppositorum* Франк возьмет в качестве отправной точки для своей работы «Непостижимое». Примером подобного «совпадения противоположностей» может служить в межличностных отношениях опыт того, что даже максимально близкое и понимающее сознание все равно всегда связано с чувством чуждости и недоступности Другого.

Постепенная реконструкция межличностных отношений и их разнообразных изменений реализуется при помощи инспирированного Мартином Хайдеггером «феноменолого-онтологического» анализа, в котором Другой является Я и в котором Я получает опыт Другого, причем языковая артикуляция этого опыта служит путеводной нитью описания. Франк обозначает используемую им методику также как трансцендентальную. Она не удовлетворяется тем, что описывает категориальную структуру той или иной области бытия, но сама эта структура должна быть реконструирована и объяснена в ее генезисе. Для Я-Ты-отношений это значит, что обозначаемые при помощи «Я есть» и «Ты есть» способы бытия не просто выделяются и сопоставляются друг с другом, но подобный метод подразумевает необходимость показать, как конституируются в личностной встрече Я и Другой как встречающееся ему Ты.

В качестве исходного пункта Франк выбирает исключенную в мыслительном эксперименте из социальных отношений субъективность человека, которая не знает ни о каком Другом, с которым она могла бы вступить в отношения, и благодаря этому является единственной и все охватывающей в своем мире. Франк обозначает эту сферу как «непосредственное самобытие». Оно есть собственная, не центрированная ни в одном Я жизнь сознания, относящаяся к Я связь актов сознания, которая все представляемое существо включает в себя как свой возможный интенциональный объект. Оно обозначается также как Для-себя-бытие в двойном смысле: оно открыто себе, его самость известна – его бытие есть – еще до всякой артикулирующей рефлексии самого себя; оно не для Других, оно не знает себя в качестве возможного пред-стоящего для Другого. Франк подчеркивает незаконченность, необходимость в дополнении и обосновании непосредственного самобытия, которое не достигает ни одного Я и ни одного сознания Другого. «Несмотря на то, что непосредственное самобытие отнюдь не есть что-либо ничтожно малое... а, напротив, само по себе есть неизмеримо великая и богатая содержанием реальность, как бы особая бесконечная в себе вселенная, ему все же, повторяем, присуще то свойство, что оно в пределах самого себя, собственно, не может осуществить себя. Поэтому оно и не может оставаться внутри самого себя, пребывать в себе, а по самому своему существу, так сказать, имеет потребность в дополнении или в том, чтобы прислониться к чему-либо иному, опереться на что-либо иное, чем оно само, и может лишь в ином или примыкая к иному достигнуть своей цели, своего истинного существа»<sup>17</sup>.

В отличие от суверенной субъективности Сартра, которая также не знает о себе, становясь центром мира, изъятая из социальных отношений субъективность Франка с самого начала обоснование своего бытия должна полу-

<sup>16</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 184. – (примеч. пер.).

<sup>17</sup> Там же. С. 342. – (примеч. пер.).

чить от Другого. Вступление в межличностные отношения, обращенность к пред-стоящему, означает то, что в Другом как в равнозначной инстанции необходимо найти основание для своего нецелостного бытия. Воспринимать личность в качестве Ты значит для Франка познавать ее как приближающуюся к Я актуальность, которая есть «активное самораскрытие, самообнаружение, исходящее от самой открывающейся реальности, направленное на “меня” и именно тем конституирующее и открывающее мне эту реальность в качестве “ты”»<sup>18</sup>. Это отличает встречу с Ты от отношения к предметам, в котором пассивно данное подчиняется определенной понятийной схеме. Отношения, в которых Другой понимается как Ты, зависят от его самораскрытия, его направленных на Я средств выражения – мимики, жестов, речи. С этой исходящей от Другого активностью «совершенно непосредственно и неотделимо связана и противоположная, исходящая от нас самих активность. Всякое познание или “восприятие” “ты” есть живая встреча с ним, скрещенные двух взоров»<sup>19</sup>.

То, что само раскрывает себя в Другом, согласно Франку, содержит амбивалентный опыт. С одной стороны, самораскрытие Другого значит то, что реализуется собственная тенденция непосредственного самобытия, направленная на дополнение и обоснование в Другом как внутренне родственном Я, к которому обратились на Ты. С другой стороны, опыт встречи есть опыт угрозы со стороны равнозначной Я инстанции, угроза ограничения собственной, поначалу безграничной сферы влияния. Эта угроза способствует обращению Я к самому себе, возвращению к своей сущности, рефлексивному познанию собственной, направленной вовне активности и посредством этого создание сознающего себя субъекта. «В первую очередь и в своей первичной непосредственности “ты” является мне и переживается мною скорее как нечто чуждое, жуткое, угрожающее – нечто, что я ощущаю жутким и угрожающим именно потому, что оно лежит как бы на одном уровне, в одной области бытия со мной самим»<sup>20</sup>. Другой есть «чужой» не потому, что он отличается от Я содержанием своего бытия, но потому, что он (как Ты) отличается от Я способом своего бытия. «В качестве “второго я”, которое, противореча единственности моего “я-меня”, – есть “не-мое я”, т. е. обладает всей жуткостью “двойника”»<sup>21</sup>.

За психологизированным способом выражения, при помощи которого Другой характеризуется как угрожающий, но в то же время необходимый пред-стоящий, стоит онтологическая схема тесно взаимодействующих способов бытия, которая конституирует межличностные отношения. Если «Я есть» обозначает способ самого себе открывающегося бытия, то «Ты есть» воспринимается Я посредством его самооткрытия как «открытия-себя-Другому». Смотрящему на Я взгляду оно может ответить только встречным взглядом, который скажет что-то о нем Другому. Личностные способы бытия «Я есть» и «Ты есть» не являются статичными структурами, но проявляются в живом поведении. Они реализуются на основании определенного содержания бытия – Я как самосознание является определенным для самого себя, находящимся в том или ином осознаваемом состоянии. Таким же образом открывать-себя-Другому значит в то же время, представлять ему себя в качестве созданного конкретным образом, выступающего в той или иной конкретной роли.

<sup>18</sup> Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии. С. 184. – (примеч. пер.).

<sup>19</sup> Там же. С. 354. – (примеч. пер.).

<sup>20</sup> Там же. С. 363. – (примеч. пер.).

<sup>21</sup> Там же.



В рамках представленной в виде наброска онтологии Я-Ты-отношения, разбираемого во франковском произведении «Непостижимое», решается задача согласования диалогического и конфликтного, объективирующего аспекта личностной встречи. В этом Франку помогает то, что его категория самооткрывающегося, которая всегда выступает формой себя представляющего, включает как избранный Сартром аспект видящего субъекта и бытия-под-взглядом Другого, так и центральное для Бубера отношение между обращающимся и лицом, к которому обратились. Таким образом, охватывается целая гамма доязыковых выразительных движений – мимика и жесты. Франк объясняет феномен бытия-под-взглядом Другого из перспективы диалогического мышления, а не из субъект-объектной схемы, как это делает Сартр. Быть наблюдаемым со стороны анонимного и поэтому остающегося невидимым Другого не составляет здесь изначальный феномен, который есть результат живого скрещивания двух взглядов, где самооткрытие Другого воспринимается только изнутри одновременного из-себя-выхождения. Лишь благодаря выходу из этого Я-Ты-отношения проясняется показанная Сартром ситуация того, кто пребывает под чьим-то взглядом и понимает себя как определенно-го этим взглядом таким-то и таким-то образом.

С другой стороны, концепция Бубера была трансформирована в двух центральных пунктах. Во-первых, в франковской терминологии объективирующий аспект каждой встречи связан с ее диалогическим характером, благодаря чему само открытие каждого участника есть одновременно его самопредставление в конкретной роли. В отличие от концепции Бубера, овеществляющее Я-Оно-отношение относится у Франка к важному измерению личностной встречи. Во-вторых, основное внимание в анализе было перенесено с собственного обращения к Другому на обращение Другого к Я. Его творящее Я самооткрытие, в языковой форме, есть нечто иное, как его обращение к Я.

Франк постоянно меняет обозначенную ранее внутреннюю перспективу принимающих участие в межличностном общении на перспективу Всеединства. При помощи этого он излагает внутреннюю связь Я и Ты как проявление универсального Всеединства. Мы возражаем против теории Франка об охватывающей Я и Другого перспективе, поскольку согласны с мнением Бубера, в соответствии с которым идея существования охватывающего Я и Ты единства упускает из вида момент встречи *между* ними. Общий для встречающих друг друга мир, охватывающий в известной степени их обоих, мир, который возникает впервые в их встрече, радикально отличается от любой метафизической идеи Всеединства. При рассмотрении этой премодерной перспективы может проясниться, что онтология Я-Ты-отношения у Франка ориентирована на тесно взаимодействующих друг с другом лиц – лицо, которое обращается, и лицо, к которому обратились, и представляет собой достойную альтернативу прочим дискурсам о Другом. Я-Ты-отношение может быть в конечном итоге непостижимым, таинственным феноменом. Именно таким, каким его реконструирует Франк на основании феноменолого-онтологического анализа в качестве «совпадения противоположностей» или, точнее, взаимного разграничения, с одной стороны, и обоюдного из-себя-самого-выхождения, с другой. Так ему удается развить согласованное структурное описание межличностных отношений.

*Перевод с немецкого А.С. Цыганкова  
(аспирант кафедры философии Волгоградского  
государственного социально-педагогического университета)*

## Список литературы

- Бубер М. Я и ты / Пер. с нем. В.В. Рынкевича // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 15–92.
- Бубер М. Проблема человека / Пер. с нем. Ю.С. Терентьева // Бубер М. Два образа веры. М., 1995. С. 157–232.
- Декарт Р. Размышления о первой философии / Пер. с лат. С.Я. Шейнман-Топштейн // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 3–72.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: Республика, 2000. 640 с.
- Сартр Ж.-П. Что такое литература? Слова / Пер. с фр. М.В. Драко. Мн.: Попурри, 1999. 448 с.
- Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С.Л. Соч. М., 1990. С. 181–559.
- Boobbyer Ph. S.L. Frank. The Life and Work of A Russian Philosopher 1877–1950. Athens (Ohio): Ohio University Press, 1995. 304 p.
- Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1992. 1051 S.
- Theunissen M. Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. 538 S.

**The presence of the absent-one: towards the problem of the Other in the social phenomenology of Jean-Paul Sartre and Semyon Frank**

*Alexander Haardt*

PhD, Professor of Philosophy. Institute of Philosophy of Bochum University. Universtätstraße 150, 44801 Bochum, Germany; e-mail.: alexanderhaardt48@gmail.com

This paper examines the phenomenon of the Other in the philosophical projects of Jean-Paul Sartre, Martin Buber and Semyon Frank. Through an analysis of the opposing perspectives on the meaning of the Other such as implied in the subject-object scheme of Sartre's philosophy and in the dialogical way of thinking in Buber's oeuvre, the author accomplishes a reconstruction and a critique of the attempt to reconcile both these concepts of the Other undertaken by Semyon Frank. It is demonstrated that in the ontology of the Me-You-relationship as delineated in Frank's book, *The Unfathomable*, the Russian philosopher seeks to harmonize both the dialogical and the objectifying aspects of the personal encounter, either of which had been explored and developed in its own right by Buber and Sartre respectively. An harmonization of this kind is only achievable because Frank includes both the aspect of the seeing subject and that of being under the glare of the Other, as preferred by Sartre, and the relationship between the addressor and the addressee, central for Buber, under the category of self-revealing. The understanding of the very phenomenon of being under the glare of the Other is derived by Frank not from the subject-object problem, as suggested by Sartre, but rather from the realm of dialogical thought. It must be emphasized, however, that in doing so the Russian philosopher substitutes the inner perspective of interpersonal communication between two human individuals with that of absolute Unity, so that that the inner connection existing between 'I' and 'You' becomes one of the manifestations of universal Unity.

**Keywords:** Semyon Frank, Jean-Paul Sartre, Martin Buber, the Other, dialogical philosophy, 20<sup>th</sup> century philosophy.

## References

Boobbyer, Ph. *S.L. Frank. The Life and Work of A Russian Philosopher 1877–1950*. Athens, Ohio: Ohio University Press, 1995. 304 pp.

Buber, M. “Ya i ty” [I and Thou], trans. by V. Rynkevich, in: M. Buber, *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 15–92. (In Russian)

Buber, M. “Problema cheloveka” [The Problem of Man], trans. by Yu. Terent’ev, in: M. Buber, *Dva obraza very* [Two Types of Faith]. Moscow: Respublika Publ., 1995, pp. 157–232. (In Russian)

Descartes, René. “Meditationes”, trans. by S. Sheinman-Topshtein, in: Descartes, *Sochineniya* [Selected Philosophical Writings], vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1994, pp. 3–72. (In Russian)

Frank, S. “Nepostizhimoe. Ontologicheskoe vvedenie v filosofiyu religii” [The Unknowable. An Ontological Introduction to the Philosophy of Religion], in: S. Frank, *Sochineniya* [Selected Writings]. Moscow: Pravda Publ., 1990, pp. 181–559. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology], trans. by V. Kolyadko. Moscow: Respublika Publ., 2000. 640 pp. (In Russian)

Sartre, J.-P. *Chto takoe literatura?* [What Is Literature?], trans. by M. Drako. Minsk: Popurri Publ., 1999. 448 pp. (In Russian)

Simmel, G. *Gesamtausgabe*, Bd. 11: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, hrsg. von O. Rammstedt. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992. 1051 S.

Theunissen, M. *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin: Walter de Gruyter, 1965. 538 S.

## ДОКЛАДЫ И ЛЕКЦИИ

*А.А. Лазаревич*

### ФИЛОСОФИЯ В ПОСТСОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕ И ЕЕ ФУНКЦИИ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛЬНОЙ МОДЕРНИЗАЦИИ\*

*Лазаревич Анатолий Аркадьевич* – кандидат философских наук, директор ИФ НАН Беларуси. Институт философии НАН Беларуси. 220072, Республика Беларусь, г. Минск, ул. Сурганова, д. 1, стр. 2; e-mail: a.a.lazarevich@gmail.com

Отмечая следующие возможности для дальнейшего развития философии на постсоветском пространстве – сохранение национальной академической философской школы с учетом характерного для нее способа мышления, необходимость преобразовать само построение философского процесса в координации с решениями конкретных задач социальной практики (не столько «обосновать», «осмыслить», сколько экспертно «оценить», «дать прогноз») или повышения прикладной значимости философского знания (вплоть до прямой коммерциализации), автор приводит примеры реализации соответствующих схем в европейский континентальной, англо-американской манерах философствования и сравнивает их с ситуацией Белоруссии. Рассмотрены функции философии применительно к процессам современной социальной модернизации, которая в философско-гуманитарном ключе предстает как комплексная программа обновления всех структурных компонентов общества и предполагает системные качественные изменения в научно-технической и культурно-образовательной политике, в организации производства и системе управления, в общественном сознании и образе жизни людей. Показано, что на горизонте современной философии и гуманитарной науки в целом возникает нетрадиционная задача, условно обозначенная в статье как проект «Нового Просвещения». Его цель – возродить просветительские идеалы прошлых веков на базе нового прочтения гуманизма, идеала гармоничной креативной личности, ценностей экологического сознания и системно-синергетического взгляда на мир.

**Ключевые слова:** постсоветская философия, национальная философская школа, национальная культура, социальная модернизация, социально-гуманитарные технологии, «Новое Просвещение»

---

Об истории академической философии в постсоветские годы можно говорить, используя различные понятия. Выражаясь сдержанным языком науковедения, это период смены парадигмы философствования, обновления методологических ориентиров и совпавшей с ними институциональной пе-

---

\* Статья подготовлена на основе доклада, прочитанного в Институте философии РАН на Международной научной конференции «Философия в публичном пространстве» 20 ноября 2014 г.

рестройки. Используя обороты научно-ведомственной отчетности, это время реформ, направленных на повышение результативности и практической эффективности работы. Если вооружиться острой фразой публициста, это период неоконченной борьбы за существование философских школ. Но есть еще язык, которым коллега обращается к коллеге, знакомый – к знакомому и другу. Говоря на этом языке, мы проживаем время поисков смысла философствования в новой культурной ситуации, оптимальной формы существования философского факультета, философского института в постсоветской социокультурной среде.

### **Осмысливая прошлое, размышляя о будущем философии**

Эти поиски сами по себе богаты драматическими поворотами и дают обильную почву для размышлений. Теория философской самоидентификации, наука институционального выживания уже почти заслужила право быть выделенной в самостоятельную философскую дисциплину, у которой есть свой понятийный аппарат, свои ценности и даже своя библиография – книги, такие как «Наш философский дом», написанный учеными Института философии РАН<sup>1</sup>, или минское издание «Источник и символ самосознания культуры»<sup>2</sup>. Но главное – накоплен обширный опыт существования и развития философской науки в постсоветском обществе, ее участия в проектах реформирования научной сферы и формировании пространства социальных инноваций. Этот опыт заслуживает изучения, обсуждения с коллегами, а в конечном счете претворения в язык организационно-методологических принципов и правил.

Философии в постсоветском обществе пришлось столкнуться с целой серией вызовов. Помимо организационных, социальных, культурно-мировоззренческих осложнений, возникли (и остаются заметными на сегодняшний день) и сугубо философские вызовы.

Они связаны, во-первых, с необходимостью для каждой национальной философии обрести себя в глобальном философском контексте рубежа XX–XXI веков, с учетом существования в нем как минимум двух разнонаправленных векторов концептуальной динамики: европейской континентальной и англосаксонской парадигм философствования. Легко проследить, что «открытие миру» всех постсоветских философий, включая национальные философские школы стран социалистического блока, проходит именно в русле выбора между двумя конкурирующими парадигмами и преодоления связанных с этим внутренних теоретико-методологических конфликтов и противоречий.

Во-вторых, возникает необходимость найти себе место не только в глобальной системе универсалий цивилизации, но и в системе национальной культуры и идеологии, в каждом случае своей. Постсоветская философия неожиданно для себя, утратив подчеркнуто возвышенную академическую позицию, аподиктичность и безальтернативность, находит себя на стыке противоречий либерального общественного развития, на перекрестке традиционалистских и модернизационных моделей социальной динамики. Ситуация усложняется еще и тем, что на уровне общественного сознания отсутствует адекватное понимание теоретической и практической значимости философской науки.

<sup>1</sup> Наш философский дом. М., 2009.

<sup>2</sup> Источник и символ самосознания культуры. Минск, 2011.

В-третьих, особым вызовом для восточноевропейских философий становится столкновение с восточными традициями мышления, которые часто не являются философскими в европейски-рационалистическом понимании этого слова, но претендуют занять ту же мировоззренческую и нравственно-этическую нишу, а также с множеством форм паранаучного, религиозно и мистически мотивированного мышления. Философия не может игнорировать эти мыслительные практики, но столь же недопустимо для нее и отождествление с ними.

История философии в постсоветском обществе интересна прежде всего, с точки зрения практик организации научного процесса, накопления и трансляции знаний и профессионального опыта. В условиях методологического плюрализма, нечеткости критериев принятия той или иной идеи, теории, философского течения в академической среде и доступности международных каналов общения важно не только то, над чем именно работают философы, но и на кого ссылаются, с кем обсуждают написанное, в какой аудитории излагают свои наработки.

Философское научное учреждение в постсоветском обществе существует в рамках своеобразного треугольника разнонаправленных сил притяжения. Это, во-первых, императив сохранения национальной академической философской школы (и для многих стран, в силу исторических причин, это практически совпадает с понятием «советская школа»), с учетом характерного для нее способа мышления, понятийного аппарата. Последние воплощают европейский континентальный (а еще точнее, немецкий классический) способ философствования, а соответственно, задают формат «классического» университета или научно-исследовательского центра, подобного когда-то знаменитому Франкфуртскому институту социальных исследований. Вторая сила связана с необходимостью преобразовать само построение философского процесса в координации с решениями конкретных задач социальной практики, а это задачи не столько исследовательские («обосновать», «осмыслить»), сколько экспертные («оценить», «дать прогноз»), что с долей условности можно обозначить как англо-американский способ философствования, для которого характерен способ организации по модели «фабрики мысли». Наконец, третий аттрактор – задача повышения прикладной значимости философского знания (вплоть до прямой коммерциализации), которая начинает рассматриваться как важнейший критерий успешности научного института.

Равнодействующую этих трех сил найти сложно, и каждое философское учреждение на постсоветском пространстве вынуждено решать эту специфическую задачу по-своему. Для Республики Беларусь актуален тот путь, который связан с использованием наследия философской мысли и эвристики актуального философского знания в интересах методологического обеспечения процессов социальной модернизации, выработки действенных социально-гуманитарных технологий в сфере науки, образования, патриотического воспитания, социальной работы, социализации и гуманизации информационных и других новейших технологий.

### **Модернизация общества и задачи философии**

Ключевое слово здесь – именно «модернизация». Данный феномен не обделен вниманием специалистов самых различных научных дисциплин. Вместе с тем «внутринаучный» разговор о модернизации зачастую не прино-

сит того теоретического результата, который хотелось бы получить. Как ни парадоксально это прозвучит, эксперты «слишком хорошо друг друга понимают». Ведя разговор о стратегии модернизации, можно сослаться на целый спектр концепций, являющихся общим достоянием социально-философской мысли. Но когда тема, долгое время обсуждавшаяся в экспертных кругах, становится частью более широкого общественного мнения, вскрывается и некоторая условность внутринаучных соглашений по поводу интерпретации отдельных понятий, и недостаток общественного понимания специфики, целей и ценностей обсуждаемого процесса. В полной мере это относится и к понятию и явлению модернизации. Их трактуют весьма по-разному, нередко смешивают с другими понятиями (в частности, с «инновационным развитием», «трансформацией общества»). А то и вовсе обесценивают как самостоятельную сущность (по принципу «ничто не ново» или же «любое прогрессивное развитие и есть модернизация»).

Разумеется, едва ли следует «принимать на веру» модернизацию как императив и нисколько в нем не сомневаться. Но справедливо и то, что сомнения относительно понятия модернизации и способов его употребления, сложившиеся внутри экспертного сообщества, транслируясь в широкое общественное сознание, дают эффект недоумения и даже неприятия. Модернизация, когда о ней заявляют как о лозунге, должна нести мобилизирующую функцию, координировать общественные силы для достижения четко сформулированных целей. Но когда существует непонимание либо превратное толкование, о мобилизации говорить сложно. Альтернативный путь – это общественный консенсус по части модернизации, исходящий из понимания необходимости и неизбежности перемен. Такого рода консенсус сродни как раз идее «прагматической», т. е. рационально принятой, веры, которая принадлежит перу американского философа Ч. Пирса. Но в этой связи тем более очевидна потребность в широком диалоге о целях и критериях модернизации, в котором должны принять участие и государство, и наука, и система образования, и бизнес, и общественные организации.

Есть все основания отнести модернизацию к числу тех сущностных факторов общественного бытия, которые обретают актуальность и оказывают реальное воздействие на социокультурные процессы намного «чаще», чем становятся предметом широкого обсуждения. Модернизацию, очевидно, не стоит понимать просто как отдельно взятое историческое событие или серию событий. Скорее она представляет собой особое *качество* или *общую цель* этих событий. Модернизация «работает», даже когда о ней не говорят напрямую, она может рассматриваться как имманентный признак восходящего цивилизационного процесса.

В своей известной работе «Модерн – незавершенный проект» немецкий философ Юрген Хабермас говорит о том, что ценность «модерна» как анти-тезы «традиционному», «древнему» впервые артикулируется еще в риторике христианской церкви V века н. э. С той поры идея модерна, в которой заключены взаимодополнительные смыслы – «обновления», т. е. преодоления старого, и «осовременивания», т. е. приведения в соответствие насущным потребностям сегодняшнего дня, – с высокой периодичностью придавала динамизм европейской культуре. Можно говорить о множестве отдельных фактов модернизаций: глобальных (таких, как прокатившиеся по всему западному миру аграрная, а затем индустриальная революция) и локальных (как петровские реформы в России); преимущественно косметических (таких, как реформы Мэйдзи в Японии XIX века) и глубинных, приведших к формированию нового социаль-

но-экономического уклада (социалистическая революция в Российской Империи и ряде других государств); успешных (индустриальный рывок Китая и государств Юго-Восточной Азии в последней четверти XX века) и неудачных («перестройка» и «ускорение» в Советском Союзе).

Уже в 1950–60-е гг. XX века в Советском Союзе были заложены основы современного инновационного потенциала в освоении космоса, в авиастроении, атомной промышленности, ракетостроении, в производстве подводных лодок, многих других видов вооружений. Международный резонанс этих достижений был настолько велик, что в ряде передовых государств мира активно стали учить русский язык в ожидании будущего «советского чуда».

В начале 1970-х годов в советской науке была предпринята грандиозная по своим масштабам попытка собрать лучшие умы страны и, опираясь на науку, путем мозгового штурма найти на основе НТП выход для преодоления застойных явлений. Началась работа над Комплексной программой НТП на 20 лет. В ходе разработки этой программы была проделана большая аналитическая работа, которая помогла решить многие междисциплинарные проблемы научно-технического развития.

Однако главный вывод был неутешительным: вследствие невосприимчивости существующей в то время экономической системы к достижениям НТП, из-за отсутствия конкуренции отечественных производителей на внутреннем и мировом рынках в условиях дефицита, по причине стагнации консервативно-идеологизированной системы управления отставание оказалось неизбежным. Страна медленно скатывалась к экономическому кризису, который впервые проявился во второй половине 1980-х годов в форме массового обрушения коэффициента использования производственных мощностей во многих технологически не связанных между собой сферах деятельности, а вскоре развился в экономическую и политическую депрессию, завершившуюся распадом СССР.

Общей чертой всех этих и многих других примеров является то, что, во-первых, необходимость обновления выступает объективной предпосылкой любой модернизации; во-вторых, следует подчеркнуть, столь важно чувствовать ритм времени («спонтанно обновляющейся актуальности духа времени» – в соответствии с формулой Ю. Хабермаса)<sup>3</sup> и целенаправленно формировать потребность в обновлении, опирающуюся на самосознание и ответственность человека, лидирующей социальной группы или общества в целом как носителей культуры и ценностей новой эпохи. В этом плане все модернизации хотя и строятся на различной технологической базе, имеют много общего с точки зрения их мировоззренческого, социально-психологического и организационного оформления.

Модернизация на постсоветском пространстве – это не просто совершенствование тех или иных компонентов общества, а его широкомасштабное динамичное преобразование, которое подчиняется законам взаимообусловленности и синергии своих подсистем. Перед ней стоит по-особому амбициозная задача: найти способ, чтобы синтезировать эффективность управленческой вертикали и взращивание низовой инициативы, формальные критерии социально-экономического прогресса и стохастичность инновационного творчества, «сухие цифры» целевых показателей и свободу предпринимательской активности.

Принципы модернизации в полной мере реализуются там и тогда, где совершенствование экономических процессов и коммуникаций приводит к прогрессивному изменению форм социальной общности, укреплению досто-

<sup>3</sup> Хабермас Ю. Модерн – незавершенный проект // *Вопр. философии*. 1992. № 4. С. 41.



инства личности, расширению возможностей ее самореализации, повышению качества жизни в целом. Этому должны соответствовать особые требования, предъявляемые к субъекту этих процессов – «модернизированному человеку». Плановая подготовка молодых людей к жизни в условиях высокотехнологического информационного общества – одна из важнейших задач системы образования, а ее ценностно-мировоззренческая, теоретико-методологическая поддержка «лежит на плечах» гуманитарной науки, прежде всего – философской.

Важная особенность социальной модернизации, о которой нельзя не упомянуть, – это ее противоречивые взаимоотношения с культурно-цивилизационной матрицей модерна. Большинство постсоветских обществ демонстрирует сложную композицию черт доиндустриального, индустриального и формирующегося постиндустриального уклада. Однако едва ли можно поспорить с тем, что в основе своей они представляют собой примеры реализации матрицы модерна на местной экономической и культурной почве. Модернизация здесь – не столько путь к состоянию модерна, сколько стремление его превзойти. Однако это не означает, что за словом «модернизация» скрывается «постмодернизация» в инглегартовском понимании. Мы видим здесь сложный комплекс социальных практик как догоняющего, так и опережающего характера, черт западного и восточного, «либерального» и «консервативного» типов модернизации.

По сути, этот комплекс не имеет решения в пределах одной социальной доктрины и даже одного типа научной или политико-экономической рациональности. Сложности явления должна отвечать достаточно гибкая и высокоэвристичная теория. Адекватный ресурс методологической гибкости для нее может предоставить только философское знание.

### **О значении философии для общества**

Философия относится к изначальному типу рационального освоения мира и в этом смысле составляет предысторию науки, ее концептуально-методологический фундамент, способ самосознания и утверждения. Вся история науки свидетельствует о тесной и плодотворной ее связи с философским мышлением, выступающим неотъемлемым элементом познания мира, научного творчества и поиска истины. Наука, таким образом, сама указывает на ценность и значимость философского метода как интегрального способа формирования представлений о мире, его познания. В этом смысле вполне надуманными являются дискуссии о противопоставлении ценностей философии и науки, поляризации их сфер социальной активности.

Самодостаточность философии не в том, что она имеет свой собственный предмет исследования, свой понятийно-категориальный аппарат, свои закономерности развития. О состоятельности и исключительной важности философии скорее нужно судить по фактической неспособности других форм духовно-культурной практики целостно ассимилировать накопленный человеческий опыт и выходить – это следует особо подчеркнуть – за его пределы.

Философию нередко обвиняли в «оторванности от жизни», принципиальной и притом специально подчеркиваемой внепрактичности. Однако это далеко не всегда так. Философское знание по традиции сотрудничает с конкретно-научным знанием и даже знанием вненаучным, практико-рецептурным, когда последние сталкиваются с методологической неопределенностью

(«какой результат нам нужен?»; «каким путем его достичь?») либо встают перед моральными дилеммами («имеем ли мы право на?...»). Для поиска выхода из этих дилемм у нас есть и инструментарий системного анализа и моделирования, и метод отнесения к ценности, и опора на тысячелетний опыт социума, кристаллизованный в национальных традициях и общечеловеческой культуре, что позволяет выстраивать и укреплять особые «духовные мосты» между ценностями надындивидуального порядка – гуманистическим мировоззрением, нравственно-этическими идеалами, осознанными целями общественного развития – и сознанием каждого отдельного человека.

«Инновационное развитие современной науки основывается на преодолении дисциплинарных рамок, на сотрудничестве специалистов различного профиля, теоретиков и практиков, – пишет академик НАН Беларуси, философ Д.И. Широканов. – Когда заходит речь о поиске концептуальной “площадки”, на которой все участники этого диалога могут встретиться на условиях равноправия, взаимопонимания, то взор вольно или невольно обращается к философскому знанию – историческому источнику и понятийному базису всех современных дисциплин. Более того, именно философия позволяет вести понятийно выверенный, рациональный разговор о целях научно-технического прогресса, о нравственных, эстетических идеалах и ценностях общественного развития, о месте человека – не только его разума, но и его эмоций, верований, воли, – в системе современных знаний и технологий»<sup>4</sup>.

Наличие обозначенного арсенала позволяет выделить, в частности, следующие задачи, стоящие перед философией в постсоветских обществах.

– *Обоснование новых направлений научно-технологического развития* по модели междисциплинарного синтеза (вектор интеграции наук) и трансдисциплинарной организации научного процесса (вектор развития «научо-практики»).

– *Стратегическое планирование ключевых направлений инновационной политики*, проектирование инновационных сред и инфраструктур, в особенности там, где стоит задача интеграции инженерно-технической и гуманитарной рациональности, в дисциплинах, концентрирующихся вокруг фигуры человека и множества изменений его бытия – логико-когнитивных, психологических, духовных, медико-биологических и др.

– *Формирование гуманитарной культуры личности* – субъекта креативного класса и основного проводника экономики знаний. Социализация научных знаний и технологий – методические разработки для информационно-образовательной работы, популярных изданий, тренингов для различных категорий людей, направленных на планомерную подготовку к жизни в условиях высокотехнологичного информационного общества. В фокусе здесь и те, кто только начинает жить, и пожилые люди, которым новая техника и технологии могут помочь творчески реализовать себя, и люди с ограниченными возможностями, для которых тем самым открывается новая полнота жизни.

– *Совершенствование и внедрение в общественную жизнь механизмов «практической философии»* в сфере управления коммуникациями, прикладной конфликтологии, образовательно-воспитательной деятельности, коррекционной работы, предупреждения и преодоления социальных девиаций, работы с пожилыми людьми и гражданами, нуждающимися в особой социальной защите и др.

<sup>4</sup> Широканов Д.И. Обретение смысла, или О судьбах академической философии // Веды. 2012. № 20. С. 6.

– *Преодоление негативных эффектов модернизации*, таких как детрадиционализация культуры и дегуманизация мировоззрения, атомизация социальных субъектов, политико-религиозная радикализация, отчужденность и безразличие, а также другие черты, характерные для одномерного общества и одномерного человека.

– *Осуществление многоаспектной экспертизы* (нравственной, семиологической, эстетической, культурологической, религиоведческой) важнейших направлений и форм общественного и культурного развития, массовых коммуникаций; мониторинг общественного мнения и настроений в обоих важнейших изменениях общественного пространства: «традиционном» и электронно-сетевом.

– *Деятельность в сфере методологии обеспечения гуманитарной безопасности* государства и региона как интегральной характеристики общественного сознания и социальных отношений, своего рода «культурного иммунитета», позволяющего со сравнительно небольшими издержками преодолевать общественные кризисы. Гуманитарную безопасность следует рассматривать как сверхаддитивную сумму элементов, обозначающих факторы риска: информационная, духовно-идеологическая, социально-демографическая, социально-экологическая безопасность.

– *Разработка стратегии и механизмов осуществления политики межгосударственной интеграции*, включая согласование векторов (континентальный европейский, евразийский, региональный и др.) и каналов реализации (политико-экономическое, научно-образовательное, культурное сотрудничество, формирование трансграничных информационно-ценностных пространств, общая политика исторической памяти и др.).

– *Функция, которую можно обозначить словами «включение в глобальную систему страновых имиджей»* – позиционирование национального государства не только как экономического агента, но и как субъекта глобальной истории и культуры (последнее, в свою очередь, является важной предпосылкой субъектности геополитической).

Все эти задачи нашли отражение в современной стратегии деятельности и развития Института философии НАН Беларуси. Эта стратегия прокладывается в особом «трехмерном пространстве». Его измерения – это, во-первых, европейские и мировые тенденции актуальных философских исследований; во-вторых, нуждающиеся в теоретическом решении проблемы социокультурного развития белорусского общества; в-третьих, приоритеты, связанные с повышением междисциплинарной и научно-практической значимости философских разработок. Одной из наших задач является тесное взаимодействие с органами государственной власти, с реальным сектором в деле экспертно-методологического обеспечения административной и хозяйственной деятельности, общественного информирования, кадровой работы. Другая задача – взаимодействие с исследовательскими учреждениями естественно-научного и технического профиля в сфере научной эвристики, методологии научного поиска, синтеза гетерогенных исследовательских программ и процедур в интересах конвергентных человекомерных научно-технологических инициатив. Трудно не согласиться с В.Г. Гороховым, который отмечает, что «бурный прогресс конвергентных технологий ставит по-новому многие старые философские проблемы и выдвигает на первый план целый ряд методологических, социальных, когнитивных и т. п. вопросов, решение которых требует высокого философского уровня, т. е. должно проводиться с участием профессионалов в этой области. И сама философия не может существовать

без активного взаимодействия с развивающейся наукой. Поэтому философы, особенно философы науки и техники, обязаны в тесной кооперации и диалоге с учеными-специалистами осмысливать вновь возникающие философские проблемы в научно-технической сфере»<sup>5</sup>.

На протяжении последних десяти лет деятельность Института философии НАН Беларуси носит не только фундаментальный поисковый характер, но и развертывается в области разработки комплекса современных социально-гуманитарных технологий – интеллектуального продукта, основанного на преобразовании философско-гуманитарного знания в методологические ориентиры, рецепты и критерии эффективности практической социальной работы.

Разрабатываемые Институтами философии социально-гуманитарные технологии могут быть условно разделены на группы: исследовательские, образовательные и экспертные.

Технологии первой группы воплощаются в программах междисциплинарных исследований, работе методологических семинаров. Обширный пласт нашей работы составляет изучение историко-философского наследия Беларуси. Начавшись со сравнительно частных проектов, таких как издание многотомника «История философской и общественно-политической мысли Беларуси», на сегодняшний день эта работа приобрела более стереоскопичный ракурс, охватила историко-культурное, религиозное и собственноручное наследие, предстала как реконструкция всего комплекса интеллектуальной культуры белорусского народа в ее исторической динамике.

Вторая группа технологий нацелена на обновление содержания и методов философско-гуманитарного образования, а также распространение актуальных философских и методологических знаний в парадигме «образования через всю жизнь». Сотрудниками института разработано немало учебных пособий и курсов. За последние два года при институте открылись три вузовско-академических подразделения, включая перспективную кафедру-лабораторию социально-гуманитарной экспертизы в сфере науки и образования. Под эгидой института плодотворно разрабатываются вопросы методологии научного познания, техники и психологии инноваций. В 2012 году создано специальное научно-практическое подразделение – Центр управления знаниями и компетенциями, специалисты которого решают задачи создания поисково-творческой среды на предприятиях, перспективного управления профессиональным развитием работников.

Наконец, технологии экспертной группы реализуются через разработки в области обеспечения гуманитарной безопасности, которые востребованы в университетской практике, в деятельности ряда министерств и ведомств.

## Заключение

Подводя итог, хотелось бы еще раз отметить, что модернизация в философско-гуманитарном ключе предстает как комплексная программа обновления всех структурных компонентов общества, предполагающая системные качественные изменения в научно-технической и культурно-образовательной политике, в организации производства и системе управления, в общественном сознании и образе жизни людей. Особое значение в этом процессе имеют два фактора – творчество (новации) и механизм востребованности и со-

<sup>5</sup> Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии. Материалы круглого стола // *Вопр. философии*. 2012. № 12. С. 12.

циализации его результатов. Для реализации их потенциала нам необходимо сформировать особую креативную среду в обществе, задействовав энергию молодежи и опыт людей старшего поколения, знания специалистов, потенциал науки и гуманитарного образования.

В осуществлении данной модернизационной стратегии ключевое значение будет иметь новое научное знание, что особым образом актуализирует роль фундаментальной науки. Мир будущего – это высокотехнологичный мир. Реализовывать повестку модернизации в таком мире без развитой научной и гуманитарно-культурной базы попросту невозможно.

Образно говоря, на горизонте современной философии и гуманитарной науки в целом возникает новая грандиозная задача, огромная неисследованная земля. Условно обозначим ее как проект «Нового Просвещения». Его цель – возродить просветительские идеалы прошлых веков на базе нового прочтения гуманизма, идеала гармоничной креативной личности, ценностей экологического сознания и системно-синергетического взгляда на мир. Эту задачу можно обозначить и более простыми словами. Прежде всего сделать все, чтобы заново научить современного человека мыслить. Не «соображать» и «подсчитывать», а именно мыслить. Мыслить не штампами, не по фиксированному алгоритму, а через понимание процессов и явлений, выстраивание собственного отношения к ним. Мыслить не «вообще», а современно, критически, с нацеленностью на то, чтобы улучшить жизнь – свою, своих близких, своего государства, всего человечества. Мыслить не как абстрактная особь человеческого вида, а как гражданин своей страны, наследник и носитель национальной культуры, учитель и воспитатель для своих детей – какими мы хотим их видеть. В этом и результируется роль философии как носителя национальной и общечеловеческой культуры, посредника в диалоге цивилизаций, государств, поколений и эпох.

### Список литературы

Источник и символ самосознания культуры / Отв. ред. А.А. Лазаревич. Минск: Белорусская наука, 2011. 380 с.

Конвергенция биологических, информационных, нано- и когнитивных технологий: вызов философии. Материалы круглого стола / В.А. Лекторский, Б.И. Пружинин, И.Ю. Алексева, В.И. Аршинов, В.Г. Горохов, Д.И. Дубровский, Л.П. Киященко, П.Д. Тищенко // *Вопр. философии*. 2012. № 12. С. 3–23.

Наш философский дом (Институт философии РАН) / Отв. ред. М.Н. Громов. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 528 с.

*Хабермас Ю.* Модерн – незавершенный проект / Пер. с нем. А.Б. Григорьева // *Вопр. философии*. 1992. № 4. С. 40–52.

*Широканов Д.И.* Обретение смысла, или О судьбах академической философии // *Веды*. 2012. № 20. С. 6.

### **Philosophy in post-Soviet society and its functions as related to the process of social modernization**

*Anatoly Lazarevich*

Director of the Institute of philosophy of the NAS of Belarus, PhD. 220072, Surganova Str. 1/2. Minsk, Republic of Belarus. E-mail: a.a.lazarevich@gmail.com

Within the post-Soviet space there remain three possible ways for the development of philosophy, i.e. conserving the national academic schools with their typical modes of reflection, transforming the philosophical process in order to adapt it to the specific tasks of social practice (not only to ‘substantiate’, ‘understand’, but above all to ‘assess’ and ‘predict’), finally, promoting the practical utility of philosophical knowledge and even making it a commercially sound undertaking. In the present paper, the author gives the examples for the implementation of each of the aforementioned strategies in continental and Anglo-American philosophy and compares their situation with that in Belorussia. He then brings into consideration the functions of philosophy in relation to the processes of social modernization, which from a philosophical perspective appears to be a comprehensive programme of renovation of all structural elements of the society involving systematic, qualitative change in the politics of science and technology as well as that of culture and education, in industrial engineering and control systems, in public conscience and the way of life. What is further suggested is that contemporary philosophy and humanities in general are faced with an unconventional task tentatively labelled here as the project of a New Enlightenment. The aim of such a project would be to restore the enlightenment ideals of past centuries combined with a new understanding of humanism and creative personality, with the values of ecological conscience and synergetic view of the world.

**Keywords:** post-Soviet philosophy, national school of philosophy, national culture, social modernization, social-humanitarian technology, ‘new enlightenment’

## References

Gromov, M. (ed.) *Nash filosofsky dom* [Our Philosophical Home. The Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. 528 pp. (In Russian)

Habermas, J. “Modern – nezavershenny proekt” [Modernity: An Unfinished Project], trans. by A.B. Grigorieva, *Voprosy filosofii*, 1992, no 4, pp. 40–52. (In Russian)

Lazarevich, A. (ed.) *Istochnik i simvol samosoznaniya kultury* [The Source and Symbol of Self-Consciousness of Culture]. Minsk: Belaruskaya Navuka Publ., 2011. 380 pp. (In Russian)

Lektorsky, V., Pruzhinin, B., Alexeeva, I. et al. “Konvergentsiya biologicheskikh, informatsionnykh, nano- I kognitivnykh technology: vyzov filosofii. Materialy kruglogo stola” [Convergence of Biological, Information, Nano- and Cognitive Technologies: Challenge of Philosophy. Materials of the Round Table], *Voprosy filosofii*, 2012, no 12, pp. 3–21. (In Russian)

Shirokanov, D. “Obretenie smysla ili o sudbakh akademicheskoy filosofii” [Finding Meaning, or About the Fate of Academic Philosophy], *Vedy*, 2012, no 20, p. 6. (In Russian)

*К.А. Павлов-Пинус*

## КРОСС-КУЛЬТУРНАЯ ЖИЗНЬ ФИЛОСОФИИ И ЕЕ НАЦИОНАЛЬНАЯ САМОБЫТНОСТЬ\*

*Павлов-Пинус Константин Александрович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: pavlov-koal@ya.ru

Целью данной статьи является рассмотрение вопроса о соотношении национального уровня философской мысли с соответствующим мировым уровнем. Критерии успешности анализируются в контексте понятий кросс-культурных сетей, «европейскости» и перевода. Автором обсуждается тезис, согласно которому мировая культурная значимость определяется не столько силой воздействия на чужие культуры, сколько способностью формировать на национальной почве умение слышать, различать и понимать мировое разнообразие инокультурных событий и транслировать это умение последующим поколениям. Теоретическое основание понимания «мировости» коренится в культурной специфике трактовки понятия всеобщности, благодаря чему оказывается правомерным говорить о логике (данной) культуры, а силу ее философско-логических средств понимать как меру мировой значимости. Последнее обстоятельство иллюстрируется выводами Э. Гуссерля и Г.В.Ф. Гегеля относительно мировой значимости европейской культуры, согласно которым европейский образ жизни и мысли, определенным образом истолкованный, является логически неизбежным итоговым общим знаменателем мировой истории. Основанием такого рода вывода является концептуальное, а не «географическое» понимание «европейскости». С философско-концептуальной точки зрения «европейскость» следует понимать как место встречи и особую форму сосуществования национальных культур, чем, по сути дела, и является «европейская культура» как в историческом плане, так и в смысле современного состояния сообществ, участвующих в ее формировании. При таком понимании проблема «перевода» приобретает ключевое значение, поскольку именно перевод оказывается онтологически значимой процедурой, лежащей в условиях возможности образования «мировых контекстов» во всей их исторической динамичности.

**Ключевые слова:** перевод, европейскость, мировой контекст, кросс-культурные сети, логика культуры

---

\* Расширенная и переработанная версия доклада «Философия как перевод и историчность как открытость», прочитанного 12 декабря 2013 г. в РГГУ на XIX Международной конференции по проблемам теории и методологии историко-философских и культурологических исследований «Русская философская мысль XX века в контексте мировой философии».

### О контекстах теоретизирования: мировом, национальном и европейском

Тема соотношения отечественной мысли с контекстом мирового философствования довольно часто поднимается в российских философских кругах. Думается, что и самый этот факт, и способ постановки подобной проблемы уже являются поводом для размышления. Не исключено, что таким образом сказывается высокая степень неуверенности российских философов в самих себе и своем деле, что, в свою очередь, говорит об отсутствии внутренних критериев успешности философской работы, которые могли бы разделяться большинством русскоязычного философского сообщества. Порой даже складывается впечатление, что на практике основным критерием значимости исследовательской работы оказывается либо признание за рубежом, либо наличие широкого публичного интереса. Такое невозможно себе представить в отношении оценки работы, например, российских математиков – до всяких похвал из заграницы и тем более помимо какой-либо публичной реакции они точно знают, что хорошо, а что посредственно.

Конечно, оба утверждения верны не безусловно. Скажем, значимый математический результат попадает в историю математики только после его утверждения всеми самыми авторитетными специалистами, существующими на данный момент в мире. С философией, разумеется, дела обстоят еще сложнее в силу ее гуманитарного своеобразия. Именно поэтому хотелось бы несколько подробнее обсудить ряд важных моментов. Что же такое «мировые контексты», в которых совершается философствование, как и зачем нужно (и всегда ли нужно) в них вписываться? Каковы критерии успешности тех интеллектуальных и культурных предприятий, которые глубинным образом укоренены в национальных языках? Какова «логика измерения» чужого своим и своего – чужим? Начнем с некоторых наблюдений.

Свою известную работу «Тожественное и иное» Винсент Декомб предваряет семистраничным введением, озаглавленным «Философия во Франции», прямо направленным на то, чтобы указать на неустранимую условность и размытость словосочетания «французская философия». По слову Декомба, французская философия середины XX века представляет собой взлет и конкурентную борьбу двух основных философских поколений: поколения 1930-х, выросшего на основе комментаторской работы и радикального осмысления Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера (т. н. поколения «трех Н» – Hegel, Husserl, Heidegger), и поколения 1960-х, сделавшего своим теоретическим и идейным ориентиром трех других немецкоязычных мыслителей – Маркса, Ницше и Фрейда. Из этой борьбы «немцев» с «немцами» – средствами французского языка и соответствующего культурного инструментария – выросла вполне самостоятельная и самобытная национальная философия, известная ныне в мировом контексте в качестве «современной французской». Напрашивается, стало быть, вопрос: может быть, мировой уровень философствования и его первоисточки надо искать в другом месте, например у немцев, раз уж благодаря им у других народов возникает возможность создания собственной философии?

Заглянем в книгу Витторио Хёсле «Краткая история немецкой философии». Книга открывается предложением-вопросом: «Существует ли история немецкой философии?»<sup>1</sup>. Дело не в том, подчеркивает Хёсле, что можно поставить под сомнение существование отдельно взятых крупных фигур, а в

<sup>1</sup> Höhle V. Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. München, 2013. S. 8.



том, что нет очевидных оснований считать, что известные немецкие формы философствования могут быть связаны в некую замкнутую, автономную целостность, детерминированную исключительно внутренней проблематикой и чисто немецкой же логикой ее развития. Хёсле утверждает, что так считать однозначно неверно и что история философии обретает свою целостность только в форме (как минимум) общеевропейской истории мысли, целиком сплетенной из взаимных влияний и кросс-культурных дискуссий.

Некоторые российские исследователи и вовсе настаивают на очевидности такого понимания европейской культурной истории. Н.С. Автономова в книге «Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров» пишет: «Каждая из нынешних развитых европейских философий (и европейских языков) складывалась в процессе проработки концептуального опыта другого – перевода священных текстов, классических философских текстов, расшифровки и истолкования – как условий непосредственного, соседского и более глубокого, духовного и культурного взаимодействия... То, что все современные европейские философии складывались под влиянием друг друга и в результате огромной переводческой, комментаторской и истолковательской работы – самоочевидно»<sup>2</sup>.

Примеры такого рода можно множить, но дело, разумеется, не в их количестве, а в тех выводах, которые отсюда следует извлечь. Первым делом можно заметить, что Россия отнюдь не оригинальна в этих своих исканиях и сомнениях по поводу самобытности русскоязычной философии. По всей видимости, озадаченность генеалогией и археологией собственных культурных достижений имманентно присуща европейской культуре, начиная еще со времен греческих. Ведь здесь – и это будет еще один пример – можно вспомнить и явную исследовательскую активность самих греков в отношении происхождения своих наук и ремесел, вследствие чего подобную озадаченность вообще можно было бы считать «парадигмальной» для философского самопонимания. Анализ мифических домыслов (созданных, между прочим, частично самими же греками) и правдоподобных гипотез, связанных с интересом греков к вопросу происхождения и легитимации своих достижений, можно найти, например, в работах Л.Я. Жмудя<sup>3</sup>.

Сделаем еще одно наблюдение, почти тривиальное и как будто беспроblemное. Основным претендентом на роль «мирового контекста», мерками которого хотела бы мерить свои достижения российская мысль, является контекст истории европейской мысли (частью и продолжением которой без особых натяжек можно назвать историю североамериканской мысли). Причем именно западноевропейской, поскольку именно там, на «Западе» и в «Америке», сосредоточены наиболее престижные (с точки зрения интеллектуальных акцентов, расставляемых российскими учеными) научно-исследовательские центры. Оставим в стороне «само собой разумеемость» этой точки зрения и постараемся усмотреть меру истинности (и, соответственно, меру условности и неточности) этого утверждения. Для этого нам придется проделать работу по расшифровке понятия «европейскости» и «западности».

Разумеется, «Европа» и «мир» – это не одно и то же, если Европу и мир мыслить чисто географически. Однако тут есть одна важная хитрость «мирового» (европейского?) разума: дело в том, что «мировость» мирового контекста философствования следует понимать скорее феноменологически, а не

<sup>2</sup> Автономова Н.С. Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. М.; СПб., 2014. С. 428.

<sup>3</sup> См.: Жмудь Л.Я. Пифагор и его школа. Л., 1990.

географически, т. е. в терминах горизонтов, открывающих пространство разворачивания *европейской культуры*, из которой определенным образом виден мир-как-целое. И не просто «виден», а схвачен ей, охвачен или даже захвачен. Эта культурологическая хитрость европейского разума отнюдь не безобидна. К ее далеко идущим социально-политическим последствиям можно отнести тот факт, что Гегель, а вслед за ним и Гуссерль, видели в «европейскости», ни много ни мало, итоговый общий знаменатель мировой истории, финальное состояние мирового процесса<sup>4</sup>. А это уже сообщает нам нечто существенное о связи философских концептов, специфически отражающих целостность такой абстрактной вещи, как «бытие» (понятого по-европейски), с культурными и социальными реалиями, напрямую устремленными в политическое измерение человеческого общежития.

Итак, если заимствовать идею «европейскости» из логики формирования историко-культурных концептов, а не из географии или современной геополитики, смысл этого понятия ощутимо меняется. Но такого рода изменение в значительной степени неизбежно. В данном случае обоснованием *возможности* сужения понятия мирового контекста до «европейского» является то неоспоримое обстоятельство, что мир-как-целое – подчеркну еще раз – никогда не есть «сам по себе» и никогда не дан в таком натурализованном виде. Целостность мира всегда дана в какой-то определенной дискурсивной (концептуальной) перспективе. И, скажем, географическая перспектива является лишь одной из таких дискурсивных перспектив, смысловых ресурсов которой совершенно недостаточно для того, чтобы тематизировать мир как целое во всем его разнообразии. Обратим теперь внимание: эти же самые рассуждения являются обоснованием того обстоятельства, что мир-как-целое можно видеть по-разному. Особость европейского видения «мира» говорит о том, что у этого взгляда существуют конкурирующие альтернативы, и это ни в коем случае нельзя упускать из виду.

Но даже если мы постараемся учесть все эти уточнения и сомнения, основной вопрос останется открытым и примет следующую форму. Каков способ существования этого «мирового», понятого «по-европейски», философского контекста? Что значит быть вписанным в него? И почему все-таки именно «по-европейски»? Не связано ли это, например, с тем, что «быть вписанным в контекст китайской культуры» и «быть вписанным в контекст европейской культуры» – это две совершенно разные установки, несущие в себе пропасть различия исходных мотиваций, критериев успешности и т. п.? Имеет ли смысл слышать во всех этих явных и неявных поворотах мысли, в частности, призыв к необходимости обоснования того или иного культурного выбора?

Начнем с того, как, на наш взгляд, *не* следует понимать контекст философствования, задаваемый «европейской культурой». Думается, во-первых, что нет никакого устойчивого во времени и уж тем более надвременного контекста, заранее наполненного неким *содержанием*, задающего нечто вроде эталонного мирового уровня (как если бы он однажды был задан и содержательно наполнен греками или, скажем, римлянами). Безусловно, имеются общепризнанные – образцовые – философские тексты, в которых этот контекст так или иначе сказывается; вопрос только в том, что отнюдь не ясно, *как* «измерять» этими образцами философичности современные формы фило-

<sup>4</sup> Такая точка зрения характерна не только в перспективном, но и в ретроспективном взгляде на исторические процессы, о чем упоминает К. Ясперс в книге «Истоки истории и ее цель»: «Всемирная история была историей Запада», – говорит он, со ссылкой на немецкого историка Л. фон Ранке (*Ясперс К. Смысл и назначение истории*. М., 1991. С. 30).

софствования (как непосредственно не ясно, почему именно эти, а не другие тексты считать образцовыми). Очевидно, что ни анализ и комментирование образцовых текстов, ни, тем более, простое изложение «мыслей автора» еще не делают речь комментатора философской; далеко не всякое, даже и вполне добротное историко-философское исследование автоматически становится еще и *собственно философским* (а тем более равновеликим оригиналу в философском отношении). А в чем тогда тут дело? Если не «содержание» и не «суть учений» образцовых философских текстов, то что же именно формирует высоту уровня софствования и, соответственно, задает определенность «мировому» контексту?

Одной фразой на этот вопрос не ответить, здесь требуется постепенное углубление в проблему. В первую очередь стоит заметить, что, говоря о контексте или пространстве софствования, главным образом имеют в виду ситуации особого рода вопрошания, уходящие корнями в греческую культуру софистов и философов, когда те или иные проблемы, ставшие своими-для-одних, опознаются как проблемы, становящиеся своими-для-других, благодаря чему начинают формироваться межпоколенческие, кросс-культурные и проч. сети соответствующих исследовательских практик, нацеленных на формирование новых форм понимания и самопонимания. Как же тогда следует мыслить «встроенность» в эти кросс-культурные сети? Часто можно услышать ответ, что встраивание в этот контекст имеет форму подключения к диалогу, и во многом это верно. Однако «диалог» можно понимать очень по-разному. Понимая, например, диалог как беседу, как действительное обсуждение, происходящее в реальном времени, нам пришлось бы включить в рассмотрение и все разнообразие тех исторически случайных обстоятельств, которые всегда сопутствуют – а чаще даже препятствуют – такого рода событиям встречи (второстепенные, в конечном итоге, коммуникативные удачи и неудачи, психологические особенности тех персонажей, которые оказались вовлеченными в ситуацию кросс-культурного диалога, веяния капризов интеллектуальной моды, мнения временных и порой случайных властителей дум, и т. п.). Однако включение в «диалог» можно понять и более основательно, т. е. философско-логически, в горизонте аналитики смысловых (логических, метафизических и языковых) первооснов сталкивающихся метафизических миров. Стало быть, в первую очередь, здесь нужно говорить об особенностях переноса, перевода (той или иной) философской проблематики на почву «родного» (домашнего, индивидуального) языка и в контекст соответствующих домашних миров. А перевод всегда предполагает определенную трансформацию, переосмысление или даже радикальное как-бы-заново осмысление исследуемой проблематики, что и происходит тогда, когда речь заходит о кросс-культурных приключениях философских идей. Осуществление такого вот перевода, на мой взгляд, куда важнее, чем «обратная связь», т. е. чем достижение того уровня софствования, когда имеет место *непосредственное* обратное влияние на источник заимствования.

Разумеется, культурную значимость можно оценивать в терминах обратного влияния и рассматривать ее в плане сиюминутных реакций и (быть может, очень кратковременных) благожелательных оценок современных представителей «мировых» экспертных сообществ. А можно вновь попытаться сосредоточиться на гораздо менее явных, но более фундаментальных аспектах культурной значимости, на аспектах тех глубинных трансформаций, которые *может* произвести некое (ино)культурное событие в логической архитектонике метафизических миров, потенциально открытых для подобной

встречи. В исторической действительности такого рода «встреч» *может и не* произойти, эта возможность может оказаться не актуализированной вследствие случайных исторических обстоятельств. Значит ли это, что мы не можем говорить о транскультурной значимости того или иного «домашнего» культурного события? Почему-то этот тезис вызывает сильное недоверие.

Думается, ни констатации наличия (или отсутствия) непосредственных, фактически фиксируемых в истории событий «обратного воздействия», ни диалоги между реальными историческими персонажами, представляющими свою эпоху, свою культуру, не могут выступать единственно верным критерием мировой значимости того или иного «домашнего культурного события». Национальные культуры способны нести собственную, внутреннюю логику своей значимости.

В этом месте сразу же можно предвосхитить очевидное возражение карикатурного характера: но тогда в пределе, в качестве логического курьеза можно утверждать, что любая туземная культура автоматически значима в мировом масштабе (для этнологов, языковедов и прочих ученых представителей мирового сообщества) – только вот *она ничего не знает об этом*. Разве такого мирового влияния ждет от своих результатов отечественное ученое сообщество? Разумеется, нет. Но если уж использовать этот карикатурный пример, то на его же языке следовало бы сформулировать и соответствующее контрвозражение. Верным следовало бы считать как раз обратное утверждение, поменяв местами роль «туземцев» и «культур влияния». Да, туземцы могут не иметь ни малейшего понятия ни о том, что они являются предметом «всемирного» исследования ученых, ни о том, каковы будут (метафизические, логические, политические и т. п.) плоды *реального* столкновения с чужой культурой. Однако эти последствия должны уметь понимать сами носители тех культур, которых можно было бы назвать «культурами влияния» – их культурного ресурса должно хватать на то, чтобы они умели просчитывать этот момент «логически», т. е. в рамках соответствующей их образу мысли логики культуры. Туземцы не обязаны знать, скажем, что захоронения ядерных отходов на их территориях несет смертельную опасность – это *должны знать* представители «культур влияния». Подлинная значимость и сила национальных культур определяется скорее *логикой* кросс-культурных (потенциальных) воздействий, способной предвидеть свои собственные следствия, а вовсе не только голой эмпирикой культурных пересечений и геополитических столкновений, лишь ретроспективно дающих материал для своей оценки.

### **О международной рецепции и «мгновенных оценках»: все ли золото, что блестит?**

Как правило, однако, говоря о вписанности в мировой контекст, имеют в виду именно ситуацию непосредственного «обратного воздействия» на соответствующие «культуры влияния». И такая постановка вопроса во многом кажется оправданной благодаря наличию блистательных примеров, обнаруживаемых на разнообразных национальных почвах. Выше уже приводились соответствующие примеры из истории немецкой и французской мысли. И если говорить о России, то богатейшим источником такого вот «обратного воздействия» остается период, берущий начало в середине XIX века и заканчивающийся первой третью XX в. Мы окунемся на минуту в это наше историческое прошлое с одной целью: чтобы уловить некий момент несовпа-

дения с нынешними ожиданиями «мировой» оценки того, что можно было бы назвать нашей философской историей. Именно поэтому, говоря об отечественном философствовании, будем иметь в виду далеко не только тех, кто принадлежал к когорте профессиональных философов или же сам идентифицировал себя как «философа». Главным образом речь пойдет о том совокупном эффекте философских рефлексий и теоретических исканий, благодаря которому к концу 20-х годов прошлого столетия Россия оказалась представленной на международной арене. В первую очередь следует иметь в виду ту громадную философско-теоретическую работу, которая велась в области социально-политических рефлексий, а также сфере искусств, где полным ходом шла радикальная философская ревизия основополагающих принципов (это относится и к кругу художников, и к союзу поэтов с теоретиками формализма, и к искусству театра и кино).

Примером международной рецепции этого периода русской культуры – причем в ключе ее философского самопонимания – может послужить книга французского исследователя Жерара Коньо, целиком посвященная этому времени. Одним из лейтмотивов этой книги является неустанное подчеркивание принципиальной философичности, пронизывающей все сферы тогдашней культуры. Размышляя о русском авангарде, он настаивает: «Творческая практика русского авангарда неотделима от его теоретических изысканий. Допустимо даже свести множество его теорий к единственной концептуальной потребности просеять формы через решето идей. Эта философская озабоченность кажется главной характеристикой поисков, связывавших производство эстетических ценностей с отношениями человека и мира и, следовательно, превосходивших внутренний смысл искусства, который сводился до тех пор к изобразительности и декоративности... Рождение русского авангарда совпадает с пробуждением интереса художников к теоретической мысли, то есть потребности самоопределения в том смысле, который нужен для перестройки мира. Это значит также, что теоретический дискурс был неотделим от необходимости освободиться от западного влияния (...исходившего прежде всего от полотен французских художников)... Русским запрещалось подражать, поэтому они могли лишь творить собственные правила, собственную систему. Интерес к духу мешал им воспроизводить букву. Они должны были обрести собственный язык»<sup>5</sup>. Акцент на самобытности, между прочим, был сделан потому, что в отличие от очень спорных попыток трактовать фигуру А. Кожева как пример российского влияния на мировую мысль (ибо не очень ясно, что в философии и миропонимании А. Кожева следует приписывать его российским корням), здесь мы с полным основанием имеем возможность говорить как о самобытности, так и о значительном межкультурном воздействии, причем именно в философском ключе. Продолжая тему своеобразия культурных процессов, Ж. Коньо говорит следующим образом: «Работа “замумников” над поэтическим словом, сведенным к его минимальным составляющим, шла по примеру живописи... но художники подчинялись спонтанной логике творческого акта, тогда как поэты строили новую философию культуры, которая с тех пор должна была питать теорию искусства»<sup>6</sup>.

Это пример рецепции российского философствования об искусстве и в рамках самого искусства. Контрольный вопрос: все ли современные русскоязычные философы сами готовы воспринимать эту часть культурного наследия как философскую? Думаю, что не всегда, так же как далеко не все

<sup>5</sup> Коньо Ж. Искусство против масс. Эстетика и идеология модернизма. М., 2013. С. 106–107.

<sup>6</sup> Там же. С. 111.

философы готовы рассматривать Галилея как первоклассного философа – поскольку он «традиционно» проходит под рубрикой «история науки», а не «история философии».

Нельзя пройти мимо темы международной значимости социально-политической мысли, звучавшей тогда на русском языке (и в соответствующих переводах на многие иностранные языки). Мысли, которая век назад понимала себя (и в России, и во всем мире) как самая значимая часть *философского* дела как такового. Последнее обстоятельство, возможно, наиболее ярко выразилось в афоризме Маркса о том, что философия отныне должна не столько объяснять мир, сколько действительно менять его. Заметим, кстати, что, по слову Н.И. Кареева<sup>7</sup>, именно Россия стала одной из первых стран, где отнеслись с полной серьезностью к идее создания социологии. Однако значимо, разумеется, не это, а именно специфическая слитность теоретических, социально-философских исканий с практиками освободительного движения, которая кульминировала в грандиозном эксперименте по построению общества нового типа, целиком сконструированного на «научной» основе. Сегодня, сто лет спустя, многие оценки зарубежных мыслителей могут вызывать недоверие и даже непонимание<sup>8</sup>. Как бы то ни было – если уж говорить о казусах интеллектуального влияния России на мировое сообщество – теоретические разработки социально-политических деятелей начала XX в., словно бы экспериментально подтвержденные октябрьским переворотом, создали в свое время в мире такой философско-политический образ России и задали в глазах зарубежных интеллектуалов такую высокую планку нашей отечественной мысли, до которой впоследствии не суждено было подняться ни одному теоретическому социально-политическому течению, ни одной отечественной исследовательской программе. Более того, если октябрь семнадцатого года – в перспективе международной рецепции – словно бы подтверждал силу и правильность тогдашней социально-политической мысли, то провал этого эксперимента вкупе с аморфно-амбивалентным состоянием сегодняшней России словно бы подтверждают обратное – бессилие современных социально-теоретических исследований. Мы могли бы и сегодня стать интересными Западу благодаря тем жизненно важным выводам, которые можно было бы извлечь из нашего исторического провала. Однако те выводы, которые делают у нас, в лучшем случае ничем не отличаются от тех, которые извлекаются из нашей истории и без нашего участия. Немудрено поэтому, что в этом аспекте мы живем в тени нашего собственного прошлого, международная рецепция которого тогдашними современниками была очень бурная, от агрессивно-отрицательной до ослепительно-восторженной. Достаточно вспомнить, к примеру, работу К. Шмитта «Эпоха деполитизаций и нейтрализаций» 1929-го года, где он говорит следующее: «Мы, в Центральной Европе, живем *sous l'œil des Russes* (под взглядом русских. – *примеч. пер.*). Вот уже столетие, благодаря своей психологической проницательности, они видят насквозь наши великие лозунги и наши институты; их витальность достаточно велика, чтобы овладеть как оружием нашими познанием и техникой; их мужество принять рационализм и то, что ему противоположно, их мощь правоверия в добре и зле не знает преград. Они реализовали ту связь социализма и славянства, о которой еще в 1848 году Д. Кортес проро-

<sup>7</sup> См.: Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 286.

<sup>8</sup> Впрочем, уже Г.Г. Шпет писал в 20-х годах: «Как я могу писать историю русской философии, которая если и существует, то не в виде науки, тогда как я признаю философию только как знание» (*Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. М., 1989. С. 12).

чувствовал как о решающем событии следующего века... Русские поймали на слове европейский XIX век, они познали его сердцевину, и сделали самые радикальные выводы из его культурных предпосылок. Мы всё время живем под оком более радикального брата, который заставляет доводить до предела практические выводы...»<sup>9</sup>.

Это все были некоторые примеры непосредственного «обратного влияния» на мировую мысль, мировое мнение. Но внешние оценки вовсе не обязаны совпадать с внутренними культурными ожиданиями. (В качестве отрезвляющего чтения после патетической выдержки из работы К. Шмитта можно было бы посоветовать перечитать «Очерки развития русской философии» Г.Г. Шпета, выдержку из которой мы приводили выше, см. сноску 8.) Нет априорных и самоочевидных причин считать зарубежную рецепцию чуть ли не главной мерой успешности интеллектуальной жизни народа, тем более, меркой его философских устремлений. Далеко не все то, что громко заявляет о себе в «мировом контексте», обладает должной глубиной. И наоборот, многие жемчужины, складывающиеся в недрах национальных культур (по самому своему смыслу не всегда способные жить «полной жизнью» за пределами породившего их языка и национального смыслового пространства), еще только ждут от нас понимания своей межкультурной значимости; значимости, которая не обязана иметь характер непосредственного, здесь и сейчас происходящего «внешнего» воздействия.

Вернемся теперь к теме «диалога» и «перевода», которые, как мы поняли, являются важными инструментами соотнесения домашних культур с мировыми контекстами философствования, да и всякого теоретизирования вообще. Есть подозрение, что логические структуры таких вот кросс-культурных переводов (трансляций и даже интервенций), с последующей логикой адаптации и обоснования этих освоенных на родной почве (ино)культурных достижений, имеют первостепенное отношение к тому, как можно было бы говорить о внутренних критериях успешности отечественного философствования, с оглядкой на которые как раз и можно было бы сверяться с мировым уровнем.

В этой связи, очевидно, назревает необходимость сказать несколько слов о переводческой деятельности, рассмотренной как целостный культурный пласт. Под переводом мы будем понимать не только перевод на «домашний язык» произведений художественной или философской культуры, но вообще всё то, что обеспечивает кросс-языковую мобильность в сфере идей, языка, концептов, отдельных терминов и прочих проявлений творческого духа человека. Высокая переводческая культура – это наиболее важный культурный показатель вообще. В качестве аргумента в пользу этого утверждения можно было бы предложить простой мысленный эксперимент. Вообразите себе национальную культуру, изобилующую эрудированными, мультиязычными полиглотами, знакомыми с оригиналами всех инокультурных достижений человеческой мысли, а потому не нуждающимися в развитии собственной переводческой традиции. Казалось бы, что в этом плохого? Думается, что если такой культурный феномен и возможен, то его можно было бы охарактеризовать следующим образом. Это был бы очень кратковременный феномен, отрезанный от межпоколенческих механизмов трансляции в силу своей неукоренности в национальном языке; это был бы период жизни национальной культуры, обделенный серьезным интересом к нему со стороны других культур в силу его принципиальной вторичности и несамобытности, поскольку

<sup>9</sup> Шмитт К. Эпоха деполитизаций и нейтрализаций // Социол. обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 48.

самобытность всегда является результатом «пропускания» инокультурного материала через своеобразие родного языка, «домашних» форм самопонимания. Если бы можно было убедительно показать основательность наших оценок подобного мысленного эксперимента, то это было бы весомым серьезным аргументом в пользу того, что переводческая культура имеет прямое отношение к теме *самобытности и внутренней самостоятельности* национальных культур, а не является чем-то внешним и случайным по отношению к ним. Не столько прямые и обратные транскультурные воздействия, сколько умение слышать и понимать голоса чужих культур определяют силу и «мировую» значимость домашней культуры.

С точки зрения наших рассуждений, своеобразие переводческой деятельности как специфического культурного феномена заключается в том, что любые значимые события в этой сфере практически никак не могут иметь непосредственного «обратного» воздействия на культуру первоисточника (в особенности, если речь идет об исторически отдаленных культурных эпохах). Качественность перевода – не в международной рецепции, а в той культурной работе, которую делает перевод «у себя дома». Если и есть какие-то основания говорить о внешнем влиянии этой деятельности, то тут явно нужно иметь в виду не прямое влияние, а опосредованное и заведомо отодвинутое по времени далеко в будущее.

Последнее обстоятельство можно проиллюстрировать рассуждениями М.К. Петрова на не менее злободневную для современной российской науки и философии тему: проблему наукометрической оценки качества научных трудов и, соответственно, вопрос повышения исследовательской эффективности. В фокус его критики попадает, как он говорит, «комплекс Архимеда», который обнаруживает себя в «естественном» желании иметь *мгновенную* оценку качества всего массива самых последних публикаций. Ведь и статистика, и очевидные здравомысленные наблюдения показывают, что лишь незначительная часть исследовательских работ достигают уровня существенной влиятельности и социальной значимости, в то время как чуть ли не 90 % работ уходит вообще в «пустоту». Напрашивается вопрос: «Зачем отвлекать значительные объемы человеческой деятельности в очевидно непроизводительную сферу? Не проще ли сократить пропускную способность этих каналов на 9/10, создав при редакциях квалифицированные фильтры, способные отсеять явно бесперспективные работы..?»<sup>10</sup>. Сам же Петров и отвечает: «Процедура мгновенной оценки, без которой нельзя рассортировать рукописи по полочкам значимости, так же легко, почти наглядно представляемая химера, как и Архимедова точка опоры для рычага, перевортывающего мир... Единственным способом стимулировать научную дисциплинарную деятельность был бы с научной точки зрения такой, который... стремился бы сократить лаг-задержку между поступлением рукописи в редакцию и ее публикацией, предоставляя времени и самой дисциплинарной общности разбираться, кто есть кто и что есть что в науке...»<sup>11</sup>. Не будем приводить наукометрические и прочие аргументы Петрова (заинтересованный читатель сможет сам их изучить в цитируемой книге), а лишь заострим внимание на важной параллели – на бессмысленности и даже вредности требования мгновенной оценки качества научной и философской продукции, на сомнительности идеи непосредственного оценивания здесь и сейчас совершаемой работы, скажем, зарубежными коллегами.

<sup>10</sup> Петров М.К. Язык. Знак. Культура. М., 1991. С. 141.

<sup>11</sup> Там же.



Вернемся к теме перевода. Да, переводческие события не вводят отечественную мысль в мировой контекст, хотя и создают для этого существенно важные условия. Но они делают нечто иное: шаг за шагом они мировой контекст делают частью контекста отечественного. При всей понятности этого утверждения постараемся услышать его в нетривиальном ключе. Какой именно процесс запускается благодаря этой работе? «Домашняя», «отечественная» культура перестает быть просто частью этого мира. В результате этой работы целый мир начинает становиться частью своей собственной части. Попадая в поле внимания культурных авторефлексий, это обстоятельство пускает (или катализирует уже активированные) важные механизмы, которые Петров характеризует как существеннейшую черту «европейской культуры», заключающуюся в специфике ее «социального кодирования», благодаря которой этот социокод правомерно называть «универсально-понятийным». Эта особенность выражается в «постоянном тяготении нашего кодирования к универсалиям любой природы, и прежде всего к универсалиям общения, к категориальным потенциалам языков... Охотнее всего и с особым упорством европейцы “замыкались” на языковые универсалии, так что история разработки европейского социокода есть во многом история вовлечения языковых структур большой общности в процессы социального кодирования»<sup>12</sup>.

Таким образом, «работа перевода» способствует далеко не только «широте взглядов» и поставке нового и нового культурного стройматериала. С философско-логической точки зрения существенным моментом этой работы оказывается открытие *проблематичности* такой вещи, как «взгляд на всё». Выясняется, 1) что «универсальное» надо изобретать, конструировать, оно не дано, и 2) что «всеобщее» является по-настоящему всеобщим, только если оказываются продуманными механизмы кодификации и трансляции тех знаний и умений, которые претендуют на статус всеобщности: без логически продуманной структуры «общения» не иметь нам и такой вещи, как «всеобщее»<sup>13</sup>. Вступая в область рефлексий о всеобщности, мы входим в область компетенции философской логики. Что это значит? Мы получаем возможность говорить о логической форме данной «культуры», постепенная проработка которой означает появление внутренних критериев основательности культурных достижений, а также осознание «предсказательной силы» собственной логики культуры, благодаря чему, в свою очередь, массив отечественных рефлексий о собственной судьбе получает философски обоснованный статус, а не просто статус «богом данного» мировоззрения.

### **«Европейскость» как форма историчности и форма культурного сосуществования**

В этом месте, кстати, можно сформулировать еще одну догадку на тему о том, «почему на Западе нас не слышат». Потому что наш голос там – это просто голос очередного («русского» в данном случае) мировоззрения. Мировоззрения характеризуются тем, что они неведомым (для самих себя) образом, стихийно возникают и в значительной мере непредсказуемо участвуют в таком виде в общечеловеческой судьбе. Мировоззрения не нуждаются в прояснении своих логических оснований. Им достаточно простого

<sup>12</sup> Петров М.К. Язык. Знак. Культура. С. 149–150.

<sup>13</sup> О том, как греки целенаправленно решали эту культурно-философскую задачу, см., например, рассуждения Петрова о Платоне (Там же. С. 199, 200, 203).

указания на свою фактичность, они живут силой самоутверждения, силой своей так-данности, а то и просто силой «силовых структур». Мировоззрения – это предмет исследования этнологов; философскому сообществу они неинтересны. Для того чтобы вступить в круг философов, нужно предъявить *логическую форму* своей культуры, своего понимания принципов общежития, своего образа мыслей (философам такого рода обстоятельства известны со времен платоновского «Теэтета»<sup>14</sup>). А с этим у нас как раз проблемы. Ныне у нас есть неоспоримо много мнений о Хайдеггере, о Марксе и о Карнапе, о современной науке, об эстетических и этических феноменах и еще много о чем, но «последние» основания *самого интереса* ко всему этому многообразию тем и проблем скрыты в хаосе разноголосицы. Логическая(ие) форма(ы) современной российской философии вообще не является предметом обширных философских обсуждений; логико-смысловые особенности русского языка почти не интересуют философов<sup>15</sup>. Логическая тематика ушла исключительно в формальную логику. Разумеется, в этом слышен отголосок и общемирового положения дел. Самые значительные школы философствования, феноменология и аналитика, каждая из которых начиналась со своих «Логических исследований», этих одноименных трудов Э. Гуссерля и Г. Фреге, давно уже ушли с поля логических дискуссий. Думается, что нарастающая бессистемность и анархия, царящая как в этих направлениях, так и в философии вообще, является прямым следствием утраты *философско-логической* проблематики.

Вернемся еще раз к теме «европейскости», которую, как видно, мы постепенно сближаем с проблемой логических особенностей ее форм историчности. В качестве рабочего соображения можно предложить такую аналогию: «европейскость» относится к содержанию национальных культур приблизительно так же, как «логические формы» доказательных рассуждений – к структурам человеческих интуиций. Чтобы наше сравнение не казалось уж слишком поверхностным, оглянемся на историю европейской культуры. Одну из наиболее ее удивительных черт можно было бы назвать двумя следующими словами: трансэпохальность и транснациональность. «Европейскость» – это способность инициировать определенные культурные возможности, фундированные в национальных сообществах (правда, возможность, чреватая вступлением новообращенной культуры на путь дальнейших культурных революций, отторжением и страхом перед которыми питаются фундаменталистские интуиции и консервативные формы национального самосознания). Действительно, общим местом считается происхождение современной культуры из культуры греческой. Однако к концу прошлой эры Греция становится глухой провинцией Рима; и всё же, несмотря на политический проигрыш, греческая культура захватывает римские умы и выходит победительницей. В дальнейшем этот цикл повторяется многократно и многообразно: Рим захватывается варварами, которые захватываются «греческой» (греко-романской) культурой, а потомки этих варваров теперь считают себя самыми культурными народами мира. Конечно, христианство здесь сыграло огромную роль. Но что такое христианство в культурологическом ключе? Этот тот извод иудейской религии, который поддался соблазну эллинизации, в результате чего христианство как своего рода «эллинизированное

<sup>14</sup> См. об этом: Ахутин А.В. Поворотные времена. СПб., 2005. С. 218–295 (Глава «Чтение “Теэтета”»).

<sup>15</sup> См. об этом, например, Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. М., 2010. С. 15–123.

иудейство» становится мировой религией, а собственно иудаизм остается религией «одного-единственного народа» (несмотря на то, что интенция на вселенскость, хотя и очень узко понятая, заложена также и в самом иудействе). Через плоды своей культурной работы – через глобализацию науки и техники, глобализирующий капитализм и с его товарами и услугами, через массовую культуру – «греческая» культура прокладывает себе путь к возможности стать подлинно планетарным явлением, провоцируя по ходу дела на возможность «эллинизации» всех, кто с ней соприкасается или просто оказывается рядом (и своих победителей, и побежденных, и посторонних).

Чтобы заострить этот ход мысли почти до парадокса, зададимся вопросом: кто является современными хранителями «греческой» культуры? Мы вынуждены бы были сказать – много кто, и преимущественно не сами греки. Это и те представители международной республики ученых, которые на своих кафедрах изучают греческий язык, реконструируют тончайшие особенности греческой культуры; это и американцы, и европейцы с их политическими институтами (уходящими корнями в греческий опыт национального общежития); это и те страны, системы образования которых переняли эстафету греческой пайдеи. Экстраполируя обозначенную тенденцию в будущее, можно набросать такую утопическую картину. Не исключено ведь тогда, что если современные европейские, американские и уж тем более российские политики потеряют контроль над нынешней ситуацией и внутренняя агрессивность этих народов, разнообразно проявлявшая себя в истории<sup>16</sup>, станет причиной их самоликвидации и ухода с «большой» мировой сцены, то подлинными европейцами и единственными хранителями европейской культуры станут, к примеру, Китай, Бразилия и Япония (уже сегодня одними из лучших исполнителей европейской музыки являются японцы и китайцы, не говоря уж о японских достижениях в области науки и техники). То, что произошло однажды с Грецией и Римом, может произойти с любой другой «европейской» страной. В свете этой перспективы еще раз вспомним прогнозы Гегеля и Гуссерля о том, что «европейскость» следует понимать как итоговый общий знаменатель мировой истории: это предвидение имеет смысл слышать с точностью до вышеназванных поправок и уточнений<sup>17</sup>.

Для контраста – чтобы еще резче отграничить «европейскость» как культурный концепт от прочих способов тематизации «европейскости» – вспомним ее недавнюю геополитическую траекторию, в частности ту чудовищную энергию, с которой изживали из себя «европейскость» самые что ни на есть европейские страны – гитлеровская Германия, Италия времен Муссолини (да и многие др.). И это изживание происходило при массовой поддержке со стороны германского, итальянского и прочих народов. Афоризм Геринга: «Когда я слышу слово культура, то у меня рука тянется к пистолету» – пришелся по вкусу огромному числу жителей планеты.

«Европейскость» – это не неотъемлемое свойство жителей Европы. Понимая «европейскость» как способность инициации определенных процедур смыслопорождения и жизненной организации, а также принимая во внимание масштаб «европеизации» современного мира, всё больше становится очевидной условность и даже некоторая неудачность этого названия. Возможно, чувствуя это, Ясперс и пришел к идее термина «осевое время». Чутьем к особенностям этого осевого времени, культивированием своеобразной логики

<sup>16</sup> См. об этом, например: *Ле Гофф Ж.* Рождение Европы. СПб., 2007.

<sup>17</sup> Основательный разбор некоторых аспектов этого проблемного поля можно найти, например, у того же К. Ясперса и М.К. Петрова.

бытия в осевом времени как раз и определяется, на наш взгляд, современная мера участия национальных культур в мировых процессах устроения человеческого общежития, равно как и мера их действительной самобытности.

### Список литературы

- Автономова Н.С.* Открытая структура: Якобсон – Бахтин – Лотман – Гаспаров. 2-е изд. М.; СПб.: Центр гуманитар. инициатив, 2014. 503 с.
- Ахутин А.В.* Поворотные времена. СПб.: Наука, 2005. 743 с.
- Декомб В.* Современная французская философия / Пер. с фр. М.М. Федоровой. М.: Весь Мир, 2000. 344 с.
- Жмудь Л.Я.* Пифагор и его школа. Л.: Наука, 1990. 192 с.
- Кареев Н.И.* Основы русской социологии. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 1996. 286 с.
- Коньо Ж.* Искусство против масс. Эстетика и идеология модернизма / Пер. с фр. А.Д. Бакулова. М.: Голос, 2013. 488 с.
- Ле Гофф Ж.* Рождение Европы / Пер. с фр. А. Поповой. СПб.: ALEXANDRIA, 2007. 400 с.
- Петров М.К.* Язык. Знак. Культура. М.: Наука, 1991. 328 с.
- Смирнов А.В.* Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / Отв. ред. А.В. Смирнов. М.: Яз. славян. культур, 2010. С. 15–123.
- Шмитт К.* Эпоха деполитизаций и нейтрализаций / Пер. с нем. А.Ф. Филиппова // Социол. обозрение. 2001. Т. 1. № 2. С. 48–58.
- Шнем Г.Г.* Очерки развития русской философии. М.: Правда, 1989. 592 с.
- Ясперс К.* Назначение и смысл истории / Пер. с нем. М.И. Левиной. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
- Hösle V.* Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie. München: Verlag C.H. Beck, 2013. 320 S.

### The life of philosophy as a cross-cultural phenomenon and its national character

*Konstantin Pavlov-Pinus*

PhD in philosophy, Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: pavlov-koal@ya.ru

The aim of this paper is to inquire into the problem of correlation between the national philosophical thought and the international standards of philosophical research. The criteria of success in this field are examined in the context of cross-cultural networks, European identity and the problems of translation. The author argues that the degree to which a given cultural phenomenon can be regarded as being of universal importance is determined much more by its potential to form on a national level the ability to perceive, recognize and understand all the diversity of cultural events occurring elsewhere, and to translate this ability to later generations, than by any effect it could possibly exert on other cultures. The theoretical foundation of this idea of universality is to be found in the fact that the notion of universality is culture-dependent, so that one is entitled to speak about the 'logic' of a (given) culture and to regard the efficiency of its philosophical and logical instruments as the measure of its universal importance. This point is well illustrated by Husserl's and Hegel's conclusions about the universal importance of European culture, according to which the European way of living and thinking, once duly interpreted, manifests itself as the logically unavoidable outcome of world history. This sort of deduction can only be based on a conceptual, and by no means a geographical, understanding of 'Europeanism'. From

the philosophical and conceptual point of view, European identity must be understood as a meeting place and a particular form of coexistence of national cultures, and this essentially is what 'European culture' amounts to both historically and from the point of view of the contemporary condition of societies which participate in its formation.

**Keywords:** translation, European identity, cross-cultural networks, logic of culture

## References

- Ahutin, A. *Povorotnye vremena* [The Turning Times]. St.Petersburg: Nauka Publ., 2005. 743 pp. (In Russian)
- Avtonomova, N. *Otkrytaja struktura: Jakobson – Bahtin – Lotman – Gasparov* [Open Structure: Jakobson – Bahtin – Lotman – Gasparov], 2<sup>nd</sup> ed. Moscow; St.Petersburg: Centr gumanitarnyh iniciativ Publ., 2014. 503 pp. (In Russian)
- Conio, G. *Iskusstvo protiv mass. Jestetika i ideologija modernizma* [The Art Against the Masses. Aesthetics and Ideology of Modernism], trans. by A. Bakulov. Moscow: Golos Publ., 2013. 488 pp. (In Russian)
- Dekomb, V. *Sovremennaja francuzskaja filosofija* [Modern French Philosophy], trans. by M. Fedorova. Moscow: Ves' Mir Publ., 2000. 344 pp. (In Russian)
- Hösle, V. *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*. München: Verlag C.H. Beck, 2013. 320 S.
- Jaspers, K. *Naznachenie i smysl istorii* [The Origin and Goal of History], trans. by M. Levina. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 527 pp. (In Russian)
- Kareev, N. *Osnovy russkoj sociologii* [The Basics of Russian Sociology]. St.Petersburg: Ivan Limbah Publ., 1996. 286 pp. (In Russian)
- Le Goff, J. *Rozhdenie Evropy* [The Birth of Europe], trans. by A. Popova. St.Petersburg: ALEXANDRIA Publ., 2007. 400 pp. (In Russian)
- Petrov, M. *Jazyk. Znak. Kul'tura* [Language. Sign. Culture]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 328 p. (In Russian)
- Shmitt, K. "Jepoha depolitizacij i nejtralizacij" [Age of Denaturalization and Neutralization], trans. by A. Filippov, *Sociologicheskoe obozrenie*, 2001, vol 1, no 2, pp. 48–58. (In Russian)
- Shpet, G. *Ocherki razvitija russkoj filosofii* [Notes on Development of Russian Philosophy]. Moscow: Pravda Publ., 1989. 592 pp. (In Russian)
- Smirnov, A. "Smyslopolaganie i inakovost' kul'tur" [Senseformation and Difference of Cultures], *Rossija i musul'manskij mir: inakovost' kak problema* [Russia and Muslim World: Difference as a Problem], ed. by A. Smirnov. Moscow: Jazyki slavjanskih kul'tur Publ., 2010, pp. 15–123. (In Russian)
- Zhmud, L. *Pifagor i ego shkola* [Pythagoras and His School]. Leningrad: Nauka Publ., 1990. 192 pp. (In Russian)

## РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

*Е.А. Стрижак*

### ОТ ИСТОРИИ ИСКУССТВА К *BILDWISSENSCHAFT*: НЕМЕЦКОЯЗЫЧНЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЫ

*Стрижак Евгения Александровна* – магистрант школы культурологии. Национально-исследовательский университет Высшая школа экономики. 105066, Российская Федерация, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: strizh.zhak@gmail.com

Статья представляет собой обзор немецкоязычных теорий визуальных исследований с целью определить их специфику по национальному и лингвистическому критерию. Для экспликации языковых особенностей проводится анализ понятия «Bild» (образ), откуда выводится понимание образа как окончательно сформированного продукта (образования), свойственное немецкой традиции в целом, как и более широкое понимание образа, одновременно подразумевающее его ментальную и материальную составляющие. В качестве отправной точки для формирования *Bildwissenschaft* (науки об образах) берется проект *Kulturgeschichte* Аби Варбурга, позволивший расширить границы немецкой истории искусства и перенести внимание с произведения искусства на проблемы образа в целом. Далее рассматриваются концепции К. Закс-Хомбаха, Готфрида Бёма, Х. Бельтинга. Последней вехой в обзоре становится концепция Х. Бредекампа, возвращающегося к немецкому проекту истории искусства как *Bildwissenschaft*. В заключении утверждается, что в отличие от англосаксонских исследований, укорененных в парадигме *cultural studies* и характеризующихся методологическими подходами и направленностью на вопросы политического фона, немецкая *Bildwissenschaft* представляет собой сумму гетерогенных, преимущественно аполитичных дискурсов, объединенных вокруг понятия «Bild» и тех смыслов, что в нем заложены.

**Ключевые слова:** *Bild*, *Bildwissenschaft*, история искусства, Германия, изображение, ментальный образ, политическая иконология, антропология образа, эстетика

#### Что такое образ? О немецком термине *Bild*

Несмотря на то, что «образ» не представляется на первый взгляд строгим понятием, именно ему оказалось посвящено большое количество монографий последнего времени. Такие известные теоретики разных стран, как феноменолог М.-Ж. Монзэн или теоретик визуальных исследований Митчел, пристально исследовали это понятие. Согласно аргументации, выдвинутой Мари-Жозе Монзэн, образ может быть рассмотрен не столько как объект, сколько пространство, не имеющее четких границ между субъектом и объектом, в котором происходит акт коммуникативного обмена. В этом процессе

именно образ становится поводом для проявления субъективности воспринимающего. В ином модусе на вопрос, что такое образ, отвечают У.Д.Т. Митчелл и Г. Бём.

Нельзя также забывать о влиянии еще одного фактора, играющего ключевую роль в становлении научной традиции, – языка. От него зависит то, как будет вербализировано исследование, его результаты, а в последствии и то, что станет предметом дисциплины, а что нет. Поэтому начать разговор о специфике немецкой *Bildwissenschaft* (науки об образах)<sup>1</sup> нам хотелось бы не с экспликации ее теоретических характеристик, а с базовой для нее терминологии, в частности слова «образ» – «das Bild». Так как именно вокруг него объединяются многочисленные и разнообразные дискурсы, которые в остальном трудно привести к общему знаменателю.

Появление слова «Bild», использовавшегося только в немецком языке (а также в голландском как «Beeld»), может быть отнесено к VIII веку, когда оно преимущественно использовалось в смысле «Vorbild» или «Muster», то есть конкретного примера или образца<sup>2</sup>. Только позднее в XVIII в. «Bild» приобрело значение материально воплощенного образа («Abbild»). В этой связи упомянем и о базовой связке понятий «Urbild–Abbild» (прототип, прообраз – знак, репрезентация), выражающей противопоставление между образом *per se* и образом, явленным в вещественной форме. Это противопоставление, артикулированное еще в платоновской аллегории о пещере, также скрыто за общим термином «Bild». Из сказанного можно вывести одно из семантических свойств понятия, состоящее в том, что в нем соединяются ментальная и материальная составляющие образа, то есть его внутренняя форма (Gestalt), а также форма внешняя. Как справедливо подчеркнул Х. Бредекамп, эта особенность термина создает немало трудностей для перевода даже названия дисциплины – *Bildwissenschaft* – на английский язык<sup>3</sup>. Для сравнения, в английском существует стойкое разделение на «image» и «picture», где первое, как правило, относится к образу, существующему в форме идеи, а второе – к образу, зафиксированному в изображении<sup>4</sup>. Это можно объяснить тем, что в сумме определения «image» (от лат. «imago») сводятся к тому, что его значения имеют нематериальный характер<sup>5</sup>. Что в свою очередь объясняется этимологической близостью слова с нематериальными процессами, е. г. воображения (imagination), в противоположность немецкому «Bild», теснее связанному с некоей «формой» или «образованием» («bilden, gestalten»).

Еще один аспект понятия «Bild» может быть раскрыт через родственную связь со словами «bilden» (образовывать, формировать, но и воспитывать) и «Bildung» (образование, саморазвитие), представляющим собой одну из центральных категорий немецкой культуры XVIII в. Как отмечает Б. Швенк, в основе понятия «Bildung» можно выделить две исторические традиции: первая – так называемая *cultura animi*, возникшая в период античного эллинизма и связанная с высказыванием Цицерона о необходимости культивировать

<sup>1</sup> Здесь и далее под «немецкой» понимается немецкоязычная традиция, включающая в себя теории и направления, выработанные представителями Германии, Австрии и Швейцарии.

<sup>2</sup> Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. В.; N.Y., 1899. S. 44.

<sup>3</sup> Bredekamp H. A Neglected Tradition? Art History as Bildwissenschaft // Critical Inquiry. 2003. Vol. 29. No. 3. P. 418.

<sup>4</sup> Müller M.G. What is visual Communication? // Studies in Communication Sciences. 2007. No. 7(2). P. 11.

<sup>5</sup> The Oxford English Dictionary / Ed. by J.A. Simpson, E.S.C. Weiner. 2<sup>nd</sup> ed. Vol. 7. Oxf., 1989. P. 667.

собственную душу, вторая – христианская доктрина *Imago Dei*<sup>6</sup>. Первая, будучи связана с проблемой «возделывания души», привела к дальнейшему развитию понятия «Bildung» в контексте дискурсов педагогики и образования и в целом и отсылает к представлению о том, что «форма» или «структура» человека могут быть изменены. Тогда как вторая непосредственно связана с тем, что в основе этих изменений лежит образ – «Bild». Согласно Альфреду Лангеванду, доктрина *Imago Dei*, отсылающая к тому, что человек был создан по образу и подобию Божьему (1 Моисей: 26–27), укоренена в понятии «Bildung» на лингвистическом уровне<sup>7</sup>. В корне «Bild», помимо отсылки к идее образа, имплицитно заложена связь со словами «bilden» – формировать, создавать, а также «Vorbild» – ролевая модель. Что позволяет говорить о том, что понятие содержит в себе одновременно обозначение и процесса – движения к некоей форме, и результата – саму форму, выраженную в визуальном прообразе. На наш взгляд, это обращение к понятию «Bildung» отчасти проливает свет на характер понимания «Bild», как оформленного образования, в основе которого лежит образ прототипа.

Другая линия значений термина также находит свой исток в его этимологии. Речь идет о дискурсах, рассматривающих образ как «агента» действия. Впервые сформулированный немецким историком искусства Аби Варбургом, занимавшимся вопросами взаимосвязи ритуальных практик, религии и образного (а также разделявшим виталистскую установку), позднее он был развит в концепциях У.Д.Т. Митчелла, Д. Фридберга, М.Э. Холли, Д. Элкинса, Х. Гумбрехта и Ж. Диди-Юбермана. Согласно их аргументации, образ представляет собой нечто большее, нежели просто репрезентацию, он способен побуждать человека к социальному действию, тем самым оказывая направляющее воздействие на его субъективность. В целом этот тезис можно связать с эксплицированной в словаре К. Дудена связью корня *bil* – с мотивами колдовства и магии. Речь идет о базовом для современных исследований тезисе о «магической силе образов». Сформулированный немецким историком искусства Аби Варбургом, занимавшимся вопросами взаимосвязи ритуальных практик, религии и образного (а также разделявшим виталистскую установку), позднее наиболее яркое выражение он нашел у У.Д.Т. Митчелла. Согласно последнему, образ обладает не только способностью репрезентировать и выражать, но также – жить, перемещаться, эволюционировать и влиять на зрителя<sup>8</sup>. В целом этот тезис можно связать с эксплицированной в словаре К. Дудена связью корня *bil* – с мотивами колдовства и магии<sup>9</sup>. Так связь между понятием образа и магией устанавливается посредством слов *Mannbild* (образ человека) и *Bildwiss*, обозначающего гнома или колдуна, обладающего магическими способностями – «ведающего о чудесах» (*Wundersameswissend*).

Сказанное уже позволяет предположить, что в противоположность англо-саксонской традиции, обладающей более дифференцированной терминологией, в которой «image», как правило, используется для обозначения одного из компонентов визуального процесса, в немецкой *Bildwissenschaft* акцент сделан скорее на образе как окончательно сформировавшемся продукте – образовании, цель изучения которого сводится не только к ответу

<sup>6</sup> Schwenk B. Bildung // Pädagogische Grundbegriffe. Bd. 1. Hamb., 1996. S. 210.

<sup>7</sup> Langewand A. Bildung // Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs. Hamb., 1994. S. 70.

<sup>8</sup> Mitchell W.J.T. What Do Pictures Want? Chicago, 2005. P. 30.

<sup>9</sup> Duden. Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache. Bd. 7. Mannheim, 2006. S. 95. Подробнее см.: Karg-Gasterstädt E. Bilidi // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 1942. No. 66. S. 291.



на вопрос «что он собой представляет?», но и каковы пути его возникновения, история развития и визуальные прототипы. Более того, представляется неслучайным, что в рамках немецких исследований особенное внимание уделяется антропологическим подходам к образу, а также исследованию его культовых функций, восходящих к религиозным практикам. Как известно, на начальном этапе эти исследовательские интересы были сформулированы уже упоминавшимся историком искусства Аби Варбургом, в дальнейшем же они получили развитие в разработанных им подходах.

### Расширяя границы *Kunstgeschichte*

Согласно оценке, данной Х. Бредекампом, Аби Варбурга, чье имя на сегодняшний день прочно вписано в канон немецкой истории искусства наряду с другими ее представителями 1900-х гг. – Алоизом Риглем, Генрихом Вёльфлином и Юлиусом фон Шлоссером, а также вторым поколением историков искусства – Эрвином Панофским, Эрнстом Гомбрихом, Хансом Зельдмайром и Отто Пэхтом, можно считать крестным отцом «науки об образах» *avant la lettre*. Тем не менее, идеи Варбурга оставались малоизвестными в самой Германии до 1970-х годов, отчасти по причине того, что лишь малая их доля была издана, в то время как остальное сохранилось либо в черновиках, либо в неоконченной форме. Еще более значимым фактором была радикальная политика Германии на пороге Второй Мировой, в результате которой, после смерти Варбурга в 1929 году, деятельность его последователей была перенесена в Англию. В 1933 году Институт Варбурга и афилированная с ним библиотека переехали в Лондон, где, важно это отметить, на тот момент еще не существовало такой дисциплины, как история искусства<sup>10</sup>. Как отмечает Отто Веркмайстер, интерес к наследию Варбурга снова возник в 1970-е годы, когда националистическая история искусства переживала кризис самоопределения, и стал частью тотального проекта «*Vergangenheitsbewältigung*», преодоления прошлого<sup>11</sup>. В частности, на практике обращение к Варбургу произошло в рамках деятельности центра «политической иконографии» марксистского историка искусства Мартина Варнке и его ученика М. Дирса. В попытке адаптировать идеи ученого к требованиям современного времени они исходили из работы Варбурга, посвященной анализу политической образности, преследовавшей пропагандистские цели в рамках протестантской Реформации, а также заимствовали введенный им термин «*Schlagbild*»<sup>12</sup>. В целом, деятельность центра развивалась в направлении систематизации политических образов – открыток, архитектуры, изображений насилия, и создания архива. На наш взгляд, с аналогичной целью эксплицировать скрытое идеологическое содержание образа была связана и растущая в 1990-е годы популярность исследований, посвященных анализу древних монет и изображенных на них профилей. Однако описанный выше интерес к политической иконографии, хотя и представлял собой одну из составляющих проекта Варбурга, не был единственной предпосылкой к возникновению *Bildwissenschaft*.

<sup>10</sup> Wutke D. Die Emigration der Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburgs und die Anfänge des Universitätsfaches Kunstgeschichte in Grossbritannien // Aby Warburg: Akten des internationalen Symposions Hamburg 1990. Weinheim, 1991. S. 141–163.

<sup>11</sup> Werckmeister O.K. The Turn from Marx to Warburg in West German Art History 1968–1990 // *Marxism and the History of Art: From William Morris to the New Left*. L., 2006. P. 213–220.

<sup>12</sup> Diers M. Schlagbilder: Zur politischen Ikonographie der Gegenwart. Fr. a/M., 1997.

В отличие от остальных известных историков искусства – А. Ригля, Г. Вёльфлина, Э. Панофского, в своем анализе неизменно отталкивавшихся от конкретного произведения искусства, Варбург отказался от подобного подхода. Не стал он следовать и по более материалистическому пути, предложенному социальной историей искусства, где базовой единицей анализа выступает *художник*, в качестве некоей сконструированной социальной категории. Избегая этих узких рамок анализа, навязываемых историей искусства, под влиянием теории Дарвина и высокого интереса к вопросам физиогномики Варбург создал свою единицу значения – «пределно эмоциональный жест» («*ratchetischgesteigerte Mimik*»), который мог быть жестом страха или отчаяния, желания или гнева, а мог и быть выражен посредством подвижной детали (*bewegtes Beiwerk*) – движущейся драпировки одежды или развевающихся волос. Эти жесты, которые в то же время были не чем иным, как образами – символами, Варбург назвал *Pathosformeln* (формулы выражения пафоса или, другими словами, образы, порожденные страстью)<sup>13</sup>. По его мнению, они представляют собой насыщенные художественные элементы, выступающие носителями прямого иррационального содержания, не обремененного никакими дополнительными коннотациями. Иначе говоря, они аккумулируют в себе жизненную силу, импульс которой, полученный ими в момент возникновения, позволяет образам оставаться устойчивыми на протяжении истории. Происхождение этих образов Варбург связывал с полученным некогда иррациональным травматическим опытом, приобретенным человеком в период зарождения культуры и зафиксированным впоследствии в визуальной форме образа. Настаивая на том, что след этого опыта всегда сохраняется в образе в виде «символического остатка», выраженного через определенные детали изображения, Варбург тем самым снял традиционное противопоставление между искусством и жизнью, поскольку его *Pathosformeln* являются не просто результатом качественного преобразования жизни в художественный образ, но носителями этого витального содержания. Способные его сохранять *Pathosformeln* образуют бессознательную память культуры, на исследование которой и были направлены все использовавшиеся исследователем методы, начиная с созданной им ключевой искусствоведческой методологии – иконологии – и заканчивая его знаменитым проектом «Атлас Мнемозины» («*Bilderatlas Mnemosyne*»), получившим особое значение в контексте становления *Bildwissenschaft*.

Атлас, представляющий собой шестьдесят три панели, на каждой из которой тематически сгруппированы различные виды изображений, не сводится к идее визуального архива. Вместо этого на таком примере Варбургу удалось продемонстрировать новую, теоретически продуктивную форму организации знания, потенциал которой был в полной мере осознан лишь в цифровую эпоху. Ее особенность состоит в том, что она позволяет организовывать материал пространственно и нелинейно, что делает Атлас открытым для различных способов навигации наблюдателя, а также многочисленных способов интерпретации связей между образами; она дает возможность одновременно работать с группой образов, а также, что самое важное – исполь-

<sup>13</sup> См.: *Ferretti S.* Cassirer, Panofsky, and Warburg: Symbol, Art, and History. New Haven, 1989; *Forster K.W.* Aby Warburg: His Study of Ritual and Art on Two Continents // *October*. 1996. No. 77. P. 5–24; *Ginzburg C.* From Aby Warburg to E.H. Gombrich: A Problem of Method // *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore, 1992. P. 17–59; *Michaud Ph.-A.* Un Pueblo à Hambourg – Le voyage d'Aby Warburg au Nouveau-Mexique 1895–1896 // *Les cahiers du musée national d'art moderne*. 1995. No. 52. P. 43–73; *Rampley M.* From Symbol to Allegory: Aby Warburg's Theory of Art // *The Art Bulletin*. 1997. No. 1. P. 41–56.

зывать ассоциативный монтаж для комбинации и соединения гетерономных объектов в одном пространстве. Эта техника монтажа, как было выявлено А. Мишо, делает видимым такое свойство образа, как подвижность (*bewegtes Leben*), которое до этого не было доступно рефлексии истории искусства<sup>14</sup>. А именно, только при взаимодействии ряда образов, как в кино, может быть достигнут эффект прибавочного значения или же вскрыто наличие лакуны, интервала. То, что не может быть показано буквально в целостном образе, оказывается возможно увидеть при помощи ассоциативного механизма воображения, работающего с множеством изображений: «Первый же и наиболее простой способ показывать (*montrer*) то, что от нас ускользает, – это монтировать (*monter*) из разных изображений окольный путь к этому ускользающему, фиксируя один и тот же феномен с разных точек съемки или в разные моменты времени и затем связывая полученное воедино»<sup>15</sup>.

Однако несмотря на то, что за моделью Атласа признают теоретический потенциал, тем не менее в современной *Bildwissenschaft* не наблюдается исследований, осуществленных по аналогичной модели. Вместо этого мы являемся свидетелями того, что отдельные идеи Варбурга, составлявшие проект его культурной истории, как то: перенесение внимания с конкретного произведения искусства на образ в целом или выявление такого качества образа, как его подвижность или перформативность, – были использованы для фреймирования новой дисциплины *Bildwissenschaft*, став базисом, предоставившим возможность критики традиционной истории искусства, и одновременно источником вдохновения.

### **Bildwissenschaft**

Первым, кто использовал термин «*Bildwissenschaft*», был Клаус Захс-Хомбах в своей антологии «Образ – Восприятие образа – Обработка образа. Междисциплинарные вклады в теорию образа»<sup>16</sup>, посвященной вопросам психологии образа и, в частности, его когнитивным функциям. Однако позднее его интерес переместился от роли образа во внутренних когнитивных процессах к изучению образа как коммуникативного медиума и проблеме визуальной интерпретации. Другая его работа «*Das Bild als kommunikatives Medium*» («Образ как коммуникативный медиум»)<sup>17</sup> содержала в себе общее теоретическое размышление о визуальной репрезентации, составленное в полемике с семиотической предпосылкой об аналогии между образом и текстом. Для Захс-Хомбаха же между ними существовало непреодолимое субстанциальное различие: во-первых, для него в образе нет ничего, подобного синтаксису и грамматике (символические формы и комбинации, которые поддаются иконологическому анализу, не в счет), во-вторых, в его понимании, образы не обладают такой силой, как текст или речь, и, в-третьих, визуальный образ для того, чтобы быть воспринятым, требует от зрителя особенных компетенций. Однако, несмотря на попытку создать междисциплинарную установку, работа Захс-Хомбаха не получила

<sup>14</sup> Michaud Ph.-A. Crossing the Frontiers: Mnemosyne Between Art History and Cinema // Michaud Ph.-A. Aby Warburg and the Image in Motion. N.Y., 2006. P. 277–293.

<sup>15</sup> Диду-Юберман Ж. Из книги «Изображения вопреки всему» // Отеч. зап. 2008. № 4(43). С. 84.

<sup>16</sup> Sachs-Hombach K., Rehkämper K. Bild – Bildwahrnehmung – Bildverarbeitung. Interdisziplinäre Beiträge zur Bildwissenschaft. Wiesbaden, 1998.

<sup>17</sup> Sachs-Hombach K. Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft. Köln, 2003.

широкого резонанса, в особенности в области истории искусства. Несмотря на то, что в ней осуществлялся анализ слабых мест семиотики, слишком абстрактных обобщений было недостаточно для того, чтобы уменьшить область ее применения. Кроме того, работа Захс-Хомбаха, репрезентирующая понимание *Bildwissenschaft* в терминах теоретических проблем познания и, соответственно, моделей интерпретации, не смогла открыть нового поля для исследования, в отличие от работ тех исследователей, о которых пойдет речь дальше.

Примером другой, гораздо более успешной теоретической попытки осмысления образа, осуществленной в рамках тенденции возвращения к эстетическому дискурсу, может послужить антология 1984 года «Что такое образ»<sup>18</sup>. Изданная под редакцией Готфрида Бёма, ученого, впоследствии основавшего исследовательский центр в Базеле, посвященный исследованиям по вопросам теории образа – National Centre of Competence in Research (NCCR) Iconic Criticism (NFS), она объединяет работу с аргументацией таких философов, как М. Мерло-Понти, Х.-Г. Гадамер, Х. Йонас и А. Данто, а также историков искусства – М. Шапиро, К. Бауха и М. Имдаля. Все эти гетерогенные теории, за исключением одной или двух, связаны интересом к феноменологии видения, а также сквозной темой медиума. Что касается самого Г. Бёма, то его работа сфокусирована вокруг понятия «*iconic difference*» («иконическое различие»), под которым подразумеваются «ограничения медиума». Так, образ, который мы воспринимаем, характеризует напряжение между его поверхностью и глубиной изображения. Таким образом, иконическое различие состоит из визуальной тотальности образа и многообразия того, что он изображает. Разные же конфигурации этого отношения, по Бёму, конституируют историю образа. В целом, это понятие «иконического различия» было заимствовано исследователем из эстетического дискурса, однако им оно введено в качестве средства исторического анализа. Основной объект интереса Бёма – сам образ в его максимально широком понимании в связи с вопросами: как образы влияют на нас, а мы на них; как образы производят значение в науке, повседневности, искусстве?

Подчеркнем, что теория образа в ранней антологии Бёма не рассматривалась как противоположность истории искусства, как это было принято в англо-саксонских исследованиях визуальной культуры, которые вслед за Бирмингемским центром и *cultural studies* также в качестве основных предметов своего интереса избирают политические аспекты визуальной репрезентации и способы функционирования образа в массовой культуре, тогда как у немецкой *Bildwissenschaft* (науки об образах) совершенно другой центр притяжения. Последняя тесно связана с теорией эстетики, коммуникации, антропологией и теорией социальной памяти. Особенно это различие заметно на примере исследований вроде «*Theorie des Bildes*» («Теория образа») Гернота Бёме<sup>19</sup>. В ней он прослеживает историю теории образа вплоть до «Государства» Платона, приходя к выводу, что с того момента связи подверглись полной инверсии. А именно, если для Платона образ всегда отсылает к некоторому оригиналу – прототипу, то к XXI веку образ сам по себе приобрел статус реальности. Он больше не служит отражением реальности, но сам ее конституирует: именно будучи запечатлена в образе, реальность приобретает конкретное значение. Более того, Бёме выдвигает тезис, что образ, трансформированный сегодня в бинарный код из 0 и 1,

<sup>18</sup> Was ist ein Bild? / Hrsg. von G. Böhm. München, 1994.

<sup>19</sup> Böhme G. Theorie des Bildes. München, 1999.

перестает зависеть от какого-либо медиума. Интересно здесь то, что Бёме приходит к тому же выводу, что и Николас Мирзоев или Ги Дебор. Однако в отличие от них он не помещает свои рассуждения в контекст социальных теорий зрелища или позднего капитализма, а избегает каких-либо социально-политических импликаций.

Иная по своему характеру концепция *Bildwissenschaft* была сформулирована Хансом Бельтингом в книге «Bild-Anthropologie» («Антропология образа»), ставшей итогом его двадцатилетнего проекта по выявлению общей теории универсальных функций образа<sup>20</sup>. В ней Бельтинг, оттолкнувшись от антропологии Хельмута Плеснера, в качестве лейтмотива своего проекта избрал такой феномен, как смерть, – на его взгляд, проливающий наиболее яркий свет на природу визуального<sup>21</sup>. Основной предпосылкой создания первых образов – масок, снятых с умершего человека для сохранения памяти об ушедших, было, он полагает, стремление преодолеть пространственные и временные пределы собственного существования посредством образа, неподвластного течению времени. Здесь, очевидно, подразумевается образ ментальный (Image). Однако Бельтинг вводит еще одну безусловную составляющую – материальную оболочку образа или «медиум» (Medium), который облекает его в плоть, позволяя «стать видимым», так же как наше тело позволяет душе существовать. Этот медиум, как и человеческое тело, в ходе истории трансформируется – в разные эпохи это может быть восковая фигура, статуя, холст или фотография. Тем самым, вводя взаимодополняющие понятия «образа» и «медиума», Бельтину удается расширить понимание образа, дав свою интерпретацию двойственности понятия «Bild», в противоположность тем концепциям, где предпочтение отдается либо материальной, либо ментальной составляющей. Более того, к этим двум составляющим Бельтинг добавляет и третью – телесность воспринимающего образ человека (Body), поскольку именно активность тела представляет собой решающий фактор для того, чтобы визуальная коммуникация состоялась. Эта активность представляет собой акт «оживления» образа, при которой «образы входят в медиа и в жесты нашего тела», тогда как тело становится их носителем, в чем, собственно, и проявляется их сила.

Но вернемся вновь к образу. В основе его функционирования Бельтинг выделяет так называемый парадокс присутствия/отсутствия. Он исходит из того, что первые образы, возникшие в рамках культа умерших, предназначались для того, чтобы компенсировать утрату от ухода человека, заместив его телесное присутствие другим, не равным тому, которым обладает первый: «выступая в качестве повторного воплощения умерших в ходе жизни, он (образ) предлагает символический факт вместо неопределенности смерти»<sup>22</sup>. Иными словами, на основе явления присутствия Бельтингом выделяется такое ключевое свойство образа для восприятия, как телесность, которая, как он полагает, в дальнейшем в ходе истории постепенно отчуждается от образа, начиная с момента возникновения искусства, нацеленного на перевознесение идеального духа.

Из сказанного логически следует, что в исследованиях Бельтинга предпочтение отдается лишь некоторым типам образности, не связанным с художественными задачами искусства, за что Бельтинг нередко подвергается

<sup>20</sup> Belting H. Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München, 2001.

<sup>21</sup> Bruyn B. de. Death – Image – Medium. The Anthropological Criticism of Wolfgang Iser and Hans Belting // Image [&] Narrative. 2006. Issue 15. [Электронный ресурс] URL: <http://www.imageandnarrative.be/inarchive/iconoclasm/debruyen.htm> (дата обращения: 20.06.2015).

<sup>22</sup> Belting H. Bild-Anthropologie. S. 177.

критике. В частности, речь идет о масках, снятых с умерших, муляжах, медицинских фотографиях, votивных объектах и т. д. Так, в другой своей монументальной работе «Образ и культ» (1990), недавно переведенной на русский язык, посвященной анализу византийской иконы, Бельтинг анализирует ее литургическую функцию, а также миметическую репрезентационную логику<sup>23</sup>. В ней он хотя и следует предшествовавшей ему истории искусства в своем основном тезисе о культовом происхождении образа, вступает с ней в полемику, утверждая, что свойственное ей понимание предмета изучения чрезмерно узко, будучи сосредоточено лишь на произведениях искусства. Параллельно американскому исследователю Дэвиду Фридбергу<sup>24</sup>, он обращает внимание на наличие у образа магической силы – факт, остающийся за пределами взгляда историка искусства, но принимаемый во внимание теологами, около тысячи лет ведущими спор иконоборцев и иконопочитателей. Однако богословский дискурс для него также не лишен своих ограничений, поскольку не охватывает целый пласт образности – языческой, в свою очередь имеющий для исследований Бельтинга приоритетное значение. Иными словами, обращение к образу у Бельтинга происходит вне дискурсов эстетики, скорее как к категории философской антропологии, связанной с понятиями телесности и присутствия. Согласно Мэттью Рампли, в этом своем в корне деэстетизирующем понимании образа, Бельтинг хотя и порывает с искусствоведческой традицией, однако в своих идеях оказывается очень близок ключевым ее представителям конца XIX – начала XX в., среди которых помимо Алоиза Ригла и Юлиуса фон Шлоссера, можно отметить и Аби Варбурга<sup>25</sup>. Так, в «Образе и культе» Бельтинг дополняет свою антропологическую концепцию применением разработанного Варбургом иконологического метода, позволяющего ему проследить *Nachleben der Antike* (непрерывность античных образов) в отношении византийской иконы. Отсюда, как полагает Рампли, напрашивается вполне закономерный вывод о том, что антропологическая теория Бельтинга, в которой, надо отметить, отсутствуют какие-либо ссылки на другие современные антропологические теории, в своей основе гораздо больше опирается на историю искусства, чем желает это показать, что ведет за собой еще один закономерный вопрос – в каких же отношениях находится современная *Bildwissenschaft* и традиционная история искусства?

Этому вопросу о статусе «науки об образах» в контексте традиционной немецкой истории искусства была адресована работа еще одного яркого представителя дисциплины Хорста Бредекампа «Упущенная традиция? История искусства как *Bildwissenschaft*»<sup>26</sup>. В ней он находит точки соприкосновения дисциплин, ссылаясь на то, что разделение, произошедшее между ними в последние годы, не учитывает длительного периода истории, когда немецкая история искусства исходила из широкого понимания образа в духе *Bildwissenschaft*, стремясь экстраполировать свою методологию на новые типы образности, отличные от «высокого» искусства, – фотографию и кино. В целом же для исследований Бредекампа характерна фокусировка на практиках научной визуализации XVII в. – технических диаграммах,

<sup>23</sup> Бельтинг Х. Образ и культ. М., 2002.

<sup>24</sup> Freedberg D. The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response. Chicago, 1999.

<sup>25</sup> Rampley M. Bildwissenschaft: Theories of the Image in German – Language Scholarship // Art History and Visual Studies in Europe: Transnational Discourses and National Frameworks. Leiden; Boston, 2012. P. 128.

<sup>26</sup> Bredekamp H. A Neglected Tradition? Art History as Bildwissenschaft // Critical Inquiry. 2003. Vol. 29. No. 3, 2003. P. 418–428.

изображениях, иллюстрирующих абстрактные теории, вопросах теории цвета – с целью выявления когнитивных функций образа в науке. Так, в исследовании, посвященном анализу визуального опыта, предоставляемого кабинетом редкостей (*Wunderkammer*) и принципов его организации на протяжении двух столетий (XVI–XVIII вв.), Бредекампом было продемонстрировано, что, несмотря на существовавшее и в эпоху Ренессанса категориальное разделение между произведениями искусства и предметами других видов деятельности человека, только в эпоху Просвещения были сформированы отдельные, не пересекающиеся дискурсы искусства и естественных наук<sup>27</sup>.

Как на это справедливо обратил внимание М. Рампли, примеры параллельных исследований в области научной визуализации могут быть найдены и в англосаксонских *visual studies*<sup>28</sup>. К примеру, исследование уже упоминавшегося Д. Фридберга, посвященное роли образа у Галилея, работа Брайана Форда о более общей истории научной иллюстрации, работы Лорейн Дастон или же исследование Барбары Стэффорд<sup>29</sup>. Подобное сравнение высвечивает не только сходства, но и немало различий. К примеру, как и большая часть англосаксонских исследований, работа Б. Стэффорд имеет теоретическое основание в парадигме британских *cultural studies*, сфокусированных на проблеме политической репрезентации и визуальных режимах распределения социальной власти. В этом ключе и определяется вывод ее исследования – научный образ становится инструментом знания–власти. Для сравнения, подобный политизированный подход не находит отклика в намеренно аполитичных исследованиях Бредекампа, как и у других представителей немецкой *Bildwissenschaft*, гораздо больше сосредоточенных на теоретических вопросах о том, что представляет собой образ и что из этого следует.

### Заключение

Подходя к заключению, нужно сказать, что существуют аргументы, позволяющие рассматривать появление дисциплины *Bildwissenschaft* как следствие более широкого процесса повышения значения визуальной информации в современном академическом поле, происходившего не только в Германии, но и в Англии, во Франции, а недавно и в Испании, и Италии. С другой стороны, такие общие термины, как «иконический поворот» (*iconic turn*) или «визуальный поворот» (*visual turn*), характеризуют ситуацию, сложившуюся в немецких исследованиях, лишь частично, обнажая как имеющиеся сходства с другими традициями, так и многочисленные противоречия<sup>30</sup>. Так, если появление визуальных исследований в Англии во многом было обусловлено продолжением политической борьбы *cultural studies* против политической инертности традиционных гуманитарных дисциплин и, соответственно, понимание дисциплины было определено не конкретным объектом

<sup>27</sup> *Bredenkamp H.* Lure of Antiquity and the Cult of the Machine: *Kunstkammer* and the Evolution of Nature, Art and Technology. Princeton, 1995.

<sup>28</sup> *Rampley M.* *Bildwissenschaft*. P. 131.

<sup>29</sup> См.: *Freedberg D.* The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History. Chicago, 2002; *Ford B.J.* Images of Science: A History of Scientific Illustration. Oxf., 1993; *Daston L.* Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Aldershot. 2008; *Stafford B.* Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine. Camb.; L., 1991.

<sup>30</sup> *Mitchell W.J.T.* The Pictorial Turn // *Mitchell W.J.T.* Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation. Chicago; L., 1994. P. 11–35.

исследовательского интереса, но общим методологическим и политическим подходом и фоном, то в случае с немецкой *Bildwissenschaft* подобная динамика развития отсутствовала. Термин «Bildwissenschaft» скорее появился для обозначения многочисленных теоретических дискурсов, возникших на территории Германии, Австрии и Швейцарии и сконцентрированных вокруг понятия образа (*das Bild*) и вытекающих из него теоретических следствий. Отсюда следует, что в отношении этой языковой традиции затруднительно говорить о гомогенном исследовательском поле, как и о едином поле *visual studies* в целом. Скорее мы имеем в наличии множество различных теоретических дискурсов, которые могут быть структурированы по национальному или лингвистическому критерию.

### Список литературы

- Бельтинг Х.* Образ и культ / Пер. с нем. К. Пиганович, М. Грацианский. М.: Прогресс Традиция, 2002. 752 с.
- Диди-Юберман Ж.* Из книги «Изображения вопреки всему» / Пер. с фр. А. Сажина // Отец. зап. 2008. № 4(43). С. 77–94.
- Belting H.* Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft. München: Fink, 2001. 280 S.
- Böhm G.* Die Wiederkehr der Bilder // Was ist ein Bild? / Hrsg. von G. Böhm. München, 1994. S. 11–38.
- Böhme G.* Theorie des Bildes. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999. 148 S.
- Bredenkamp H.* A Neglected Tradition? Art History as Bildwissenschaft // Critical Inquiry. 2003. Vol. 29. No. 3. P. 418–428.
- Bredenkamp H.* Lure of Antiquity and the Cult of the Machine: Kunstammer and the Evolution of Nature, Art and Technology. Princeton: Marcus Wiener Publishers, 1995. 168 p.
- Bruyn B. de.* Death – Image – Medium. The Anthropological Criticism of Wolfgang Iser and Hans Belting // Image [&] Narrative. 2006. Issue 15. [Электронный ресурс] URL: <http://www.imageandnarrative.be/inarchive/iconoclasm/debruyn.htm> (дата обращения: 20.06.2015).
- Daston L.* Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe. Aldershot: Ashgate, 2008. 350 p.
- Diers M.* Warburg and the Warburgian Tradition of Cultural History // New German Critique. 1995. No. 65. P. 59–74.
- Diers M.* Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag, 1997. S. 223.
- Duden.* Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache / Ed. by B. Ausleben. Bd. 7. Mannheim: Dudenverlag, 2006. 960 S.
- Ferretti S.* Cassirer, Panofsky, and Warburg: Symbol, Art, and History. New Haven: Yale University Press, 1989. 304 p.
- Ford B.J.* Images of Science: A History of Scientific Illustration. Oxf.: Oxford University Press, 1993. 208 p.
- Forster K.W.* Aby Warburg: His Study of Ritual and Art on Two Continents // October. 1996. No. 77. P. 5–24.
- Freedberg D.* The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 528 p.
- Freedberg D.* The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response. Chicago: IL, 1999. 560 p.
- Ginzburg C.* From Aby Warburg to E.H. Gombrich: A Problem of Method // *Ginzburg C.* Clues, Myths, and the Historical Method / Trans. by Johne and Anne C. Tedeschi. Baltimore, 1989. P. 17–59.
- Karg-Gasterstädt E.* Das Bild // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 1942. No. 66. S. 291–308.



- Kluge F.* Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. B.; N.Y.: Walter de Gruyter, 1989. 1112 S.
- Langewand A.* Bildung // Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs / Hrsg. von D. Lenzen. Hamb., 1994. S. 69–98.
- Michaud Ph.-A.* Aby Warburg and the Image in Motion / Trans. by S. Hawkes. N.Y.: Zone Books, 2004. 382 p.
- Michaud Ph.-A.* Un Pueblo à Hambourg – Le voyage d’Aby Warburg au Nouveau-Mexique 1895–1896 // Les cahiers du musée national d’art moderne. 1995. No. 52. P. 43–73.
- Mitchell W.J.T.* The Pictorial Turn // *Mitchell W. J. T.* Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation. Chicago; L., 1994. P. 11–35.
- Mitchell W.J.T.* Was ist ein Bild? // Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik / Hrsg. von V. Hohn. Fr. a/M., 1990. S. 17–68.
- Müller M.G.* What is Visual Communication? // Studies in Communication Sciences. 2007. No. 7(2). P. 7–34.
- Rampley M.* Bildwissenschaft: Theories of the Image in German–Language Scholarship // Art History and Visual Studies in Europe: Transnational Discourses and National Frameworks / Ed. by M. Rampley, T. Lenain, H. Locher et al. Leiden; Boston, 2012. P. 119–124.
- Rampley M.* From Symbol to Allegory: Aby Warburg’s Theory of Art // The Art Bulletin. 1997. No. 1. P. 41–56.
- Sachs-Hombach K.* Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft. Köln: Halem, 2003. 368 S.
- Sachs-Hombach K., Rehkämper K.* Bild – Bildwahrnehmung – Bildverarbeitung. Interdisziplinäre Beiträge zur Bildwissenschaft. Wiesbaden: Deutscher Universitäts Verlag, 1998. 295 S.
- Schwenk B.* Bildung // Pädagogische Grundbegriffe / Hrsg. von D. Lenzen. Bd. 1. Hamb., 1996. S. 208–221.
- Stafford B.* Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine. Camb. (MA); L.: MIT Press, 1991. 612 p.
- The Oxford English Dictionary / Ed. by J.A. Simpson, E.S.C. Weiner. Vol. 7: Hat – Intervacuum. Oxf.: Clarendon Press, 1989. 1019 p.
- Werckmeister O.K.* The Turn from Marx to Warburg in West German Art History 1968–1990 // Marxism and the History of Art: From William Morris to the New Left / Ed. by A. Hemmingway. L., 2006. P. 213–20.
- Wuttke D.* Die Emigration der Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburgs und die Anfänge des Universitätsfaches Kunstgeschichte in Grossbritannien // Aby Warburg: Akten des internationalen Symposions Hamburg 1990 / Hrsg. von H. Bredecamp. Weinheim, 1991. S.141–163.

### **From art history to *Bildwissenschaft*: German-language studies in visual arts theory**

*Evgeniya Strizhak*

MA student (Master’s MIT programme «Visual Culture», School of Cultural Studies). National Research University Higher School of Economics. Staraya Basmannaya St. 21/4, Moscow 105066, Russian Federation; e-mail: strizh.zhak@gmail.com

The author presents here an overview of some German-language studies in visual arts theory, with the aim to reveal how these may have been influenced by their language and cultural context. To illustrate the role of language for the theoretical framework of most of the German writings on visual arts, the author conducts an analysis of the concept Bild (image), from which there is derived the notion of image as a definitive form (Bildung), characteristic of the entire German tradition, as well as the broader understanding of the concept of image as implying both its mental and material constituents at once. The starting point for all subsequent

development of Bildwissenschaft is provided in Aby Warburg's project of Kulturgeschichte which helped expand the boundaries of the old discipline of art history and turn the attention of the scholars from a given particular work of art to the problems of image as such. In the ensuing period the most important theoretical advances were made in the work of Klaus Zachshombach, Gottfried Böhm and Hans Belting. The latest cornerstone theory to be examined here is the one proposed by Horst Bredekamp, looking back toward the traditional German view of art history as Bildwissenschaft. On the whole, it will be fair to conclude that, unlike contemporary Anglo-Saxon scholarship, most of which is rooted in the paradigm of cultural studies and shares common methodological approaches as well as a certain predilection for the issues of political background, German Bildwissenschaft represents a sum of heterogeneous discourses, mostly apolitical, united around the concept of Bild and its implications.

**Keywords:** Bild, Bildwissenschaft, art history, Germany, picture, image, political iconology, anthropology of image, aesthetics

## References

Belting, H. *Bild-anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*. München: Fink, 2001. 280 S.

Belting, H. *Obrazikul't* [Image and Cult], trans. by K. Piganovich, M. Gratsianskii. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2002. 752 pp. (In Russian)

Böhm, G. "Die Wiederkehr der Bilder", *Was ist ein Bild?*, hrsg. von G. Böhm. München: Wilhelm Fink Verlag, 1994, S. 11–38.

Böhme, G. *Theorie des Bildes*. Munich: Wilhelm Fink Verlag, 1999. 148 S.

Bredekamp, H. "A Neglected Tradition? Art History as Bildwissenschaft", *Critical Inquiry*, 2003, vol. 29, no 3, pp. 418–428.

Bredekamp, H. *Lure of Antiquity and the Cult of the Machine: Kunstkammer and the Evolution of Nature, Art and Technology*. Princeton: Marcus Wiener Publishers, 1995. 168 pp.

Bruyn, B. "Death – Image – Medium. The Anthropological Criticism of Wolfgang Iser and Hans Belting", *Image [&] Narrative*, 2006, Issue 15. [<http://www.imageandnarrative.be/inarchive/iconoclasm/debruynt.htm>, accessed on 20.06.2015].

Daston, L. *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*. Aldershot: Ashgate, 2008. 350 pp.

Didi-Huberman, J. "Iz knigi 'Izobrazheniya vopreki vsemu'" [From the book 'Images malgré tout'], trans. by A. Sazhina, *Otechestvennye zapiski*, 2008, no 4/43, pp. 77–94. (In Russian)

Diers, M. "Warburg and the Warburgian Tradition of Cultural History", *New German Critique*, 1995, no 65, pp. 59–74.

Diers, M. *Schlagbilder. Zur politischen Ikonographie der Gegenwart*. Frankfurt: Fischer TaschenbuchVerlag, 1997. S. 223.

Duden, *Das Herkunftswörterbuch. Etymologie der deutschen Sprache*, ed. by B. Ausleben, Bd. 7. Mannheim: Dudenverlag, 2006. 960 S.

Ferretti, S. *Cassirer, Panofsky, and Warburg: Symbol, Art, and History*. New Haven: Yale University Press, 1989. 304 pp.

Ford, B.J. *Images of Science: A History of Scientific Illustration*. Oxford: Oxford University Press, 1993. 208 pp.

Forster, K.W. "Aby Warburg: His Study of Ritual and Art on Two Continents", *October*, 1996, no 77, pp. 5–24.

Freedberg, D. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: IL, 1999. 560 pp.

Freedberg, D. *The Eye of the Lynx: Galileo, His Friends, and the Beginnings of Modern Natural History*. Chicago: University of Chicago Press, 2002. 528 pp.

Ginzburg, C. "From Aby Warburg to E.H. Gombrich: A Problem of Method", in: C. Ginzburg, *Clues, Myths, and the Historical Method*, trans. by John and Anne C. Tedeschi. Baltimore: John Hopkins University Press, 1989, pp. 17–59.

- Karg-Gasterstädt, E. "Bildli", *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*, 1942, no 66, S. 291–308.
- Kluge, F. *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1989. 1112 S.
- Langewand, A. "Bildung", *Erziehungswissenschaft. Ein Grundkurs*, hrsg. von D. Lenzen. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1994, S. 69–98.
- Michaud, Ph.-A. "Un Pueblo à Hambourg – Le voyage d'Aby Warburg au Nouveau-Mexique 1895–1896", *Les cahiers du musée national d'art moderne*, 1995, no 52, pp. 43–73.
- Michaud, Ph.-A. *Aby Warburg and the Image in Motion*, trans. by S. Hawkes. New York: Zone Books, 2004. 382 pp.
- Mitchell, W.J.T. "Was ist ein Bild?", *Bildlichkeit. Internationale Beiträge zur Poetik*, hrsg. von V. Hohn. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990, S. 17–68.
- Mitchell, W.J.T. "The Pictorial Turn", in: Mitchell W. J. T., *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representation*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 1994, pp. 11–35.
- Müller, M.G. "What is visual Communication?", *Studies in Communication Sciences*, 2007, no 7/2, pp. 7–34.
- Rampley, M. "Bildwissenschaft: Theories of the Image in German–Language Scholarship", *Art history and Visual Studies in Europe: Transnational Discourses and National Frameworks*, ed. by M. Rampley, T. Lenain, H. Locher, A. Pinotti, C. Schoell-Glass & K. Zijlmans. Leiden, Boston: Brill, 2012, pp. 119–124.
- Rampley, M. "From Symbol to Allegory: Aby Warburg's Theory of Art", *The Art Bulletin*, 1997, no 1, pp. 41–56.
- Sachs-Hombach, K. *Das Bild als kommunikatives Medium: Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*. Köln: Halem, 2003. 368 S.
- Sachs-Hombach, K. und Rehkämper, K. *Bild – Bildwahrnehmung – Bildverarbeitung. Interdisziplinäre Beiträge zur Bildwissenschaft*. Wiesbaden: Deutscher Universitäts Verlag, 1998. 295 S.
- Schwenk, B. "Bildung", *Pädagogische Grundbegriffe*, hrsg. von D. Lenzen, Bd. 1. Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1996, S. 208–221.
- Simpson, J.A. & Weiner, E.S.C. (eds.) *The Oxford English Dictionary*, 2<sup>nd</sup> ed., vol. 7.: Hat –Intervacuum. Oxford: Clarendon Press, 1989. 1019 pp.
- Stafford, B. *Body Criticism: Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*. Cambridge, MA; London: MIT Press, 1991. 612 pp.
- Werckmeister, O.K. "The Turn from Marx to Warburg in West German Art History 1968–1990", *Marxism and the History of Art: From William Morris to the New Left*, ed. by A. Hemmingway. London: Pluto, 2006, pp. 213–20.
- Wuttke, D. "Die Emigration der Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburgs und die Anfänge des Universitätsfaches Kunstgeschichte in Grossbritannien", *Aby Warburg: Akten des internationalen Symposions Hamburg 1990*, hrsg. von H. Bredecamp. Weinheim: VCH, 1991, S. 141–163.

Научно-теоретический журнал

**Философский журнал / Philosophy Journal**  
**Том 8 № 4 / 2015**

*Учредитель и издатель:*  
*Институт философии РАН*

Свидетельство ПИ № ФС77-61227 от 03.04.2015 г.

Главный редактор *А.В. Смирнов*  
Зам. главного редактора *Н.Н. Сосна*  
Ответственный секретарь *Ю.Г. Россиус*  
Редактор *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*  
Технический редактор *Ю.А. Аношина*  
Корректор *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 15.12.15.  
Формат 70х100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.  
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 13,49. Тираж 1 000 экз. Заказ № 30.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*  
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:  
[http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией по электронной почте в виде двух файлов в форматах MS Word и pdf по адресу: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество автора;
    - ученая степень, ученое звание;
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления **списка литературы**:
  1. Список, озаглавленный «**Список литературы**» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
  2. Список, озаглавленный «**References**» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);
    - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];

- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [http://iph.ras.ru/phj\\_guide.htm](http://iph.ras.ru/phj_guide.htm)
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента представления рукописи.
- Плата за опубликование рукописей не взимается.
- **Адрес редакции:** 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, Институт философии РАН, «Философский журнал».  
Адрес электронной почты: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)  
Тел.: +7 (495) 697–66–01.

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс *41951* Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**

