

У Н И В Е Р С И Т Е Т С К А Я

Б И Б Л И О Т Е К А

А Л Е К С А Н Д Р А

П О Г О Р Е Л Ь С К О Г О



С Е Р И Я

И С Т О Р И Я

К У Л Ь Т У Р О Л О Г И Я



АЛЕКСАНДР ДОБРОХОТОВ
ИЗБРАННОЕ

ИЗДАТЕЛЬСКИЙ ДОМ «ТЕРРИТОРИЯ БУДУЩЕГО»
МОСКВА 2007

ББК 87(88.6)

Р 83

СОСТАВИТЕЛИ СЕРИИ:

В. В. Анашвили, А. Л. Погорельский

НАУЧНЫЙ СОВЕТ:

В. Л. Глазычев, Л. Г. Ионин, В. А. Куренной

А. Ф. Филиппов, Р. З. Хестанов

L 83 ДОБРОХОТОВ А. Избранное.—М.: Издательский дом «Территория будущего», 2007. (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»).— 480 с.

Вадим Руднев — доктор филологических наук, филолог, философ и психолог. Автор 15 книг, среди которых «Энциклопедический словарь культуры XX века» (переиздавался трижды), «Прочь от реальности: Исследования по философии текста» (2000), «Характеры и расстройства личности» (2002), «Божественный Людвиг. Витгенштейн: Формы жизни» (2002), «Словарь безумия» (2005), «Диалог с безумием» (2005).

СОДЕРЖАНИЕ

ИЗБРАННОЕ

Морфология культуры: введение в проблематику	9
Философия и христианство	75
Культура и христианство	89
Эпохи европейского нравственного самосознания	102
Белый Царь, или Метафизика власти в русской мысли	115
Оправдание культуры: Генезис русской религиозной культурфилософии XIX–XX вв.	168
Возвращение метафизики, или Какие действительные успехи сделала метафизика со времени Парменида	201
Гераклит: Фрагмент В52	217
«Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта	230
Онтология и этика когито	247
Апология Когито, или Проклятие Валаама	260
Критика Декарта в «Ненаучном послесловии...» Керкегора	260
Кант о бытии: Трансфигурация темы	272
Телеология Канта как учение о культуре	287
Мифологические и литературные мотивы гностицизма в свете спекулятивного метода Гегеля	298
Идейные контексты «Рождения Трагедии»	310

Оправдание истины как философский замысел Вл. Соловьева	319
«Волны смысла», или генология А.Ф.Лосева в трактате «Самое само»	329
Традиция бессмертия: Мамардашвили как философ культуры	349

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ СТАТЬИ

Аналогия сущего	373
Анамнесис	375
Бытие	379
Гердер	384
Данте Алигьери	386
Дух	401
Идеи к философии истории человечества	408
Культура	410
Логос	415
А. Ф. Лосев — философ культуры	419
Метафизика	430
Новалис	442
Онтология	444
Пикассо	451
Просвещение (философия)	456
Романтизм	460
Символ	465
Цель	472

ИЗБРАННОЕ

МОРФОЛОГИЯ КУЛЬТУРЫ: ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМАТИКУ¹

I

Культура стала предметом научного знания совсем недавно, не ранее XVIII века. По этой ли, по другой ли причине, но вопрос о том, что же отличает знание о культуре от других типов гуманитарного знания и что ему позволяет — если позволяет — этаблироваться в ту или иную научную дисциплину, так и остался непоясненным. Культура оказалась предметной областью большого кластера наук: культурологии, философии культуры, этнографии, культурной антропологии, социологии, психологии, истории, лингвокультурологии, «cultural studies»²... Часть этих дисциплин это — посвященная культуре ветвь уже сформировавшейся науки, часть — специальное знание о культуре как таковой³. Наиболее озабочены осознанием собственной предметности культурология и философия культуры (что естественно), но они же порождают и воспроизводят основные парадоксы культуралистики, которые сковывают ее развитие и подчиняют ее гравитации более традиционных дисциплин. Далее пойдет речь о *возможности выявления культурных форм как специфического предмета культурологии* и о проблемах, связанных с их системным изучением.

Для начала нужно ввести рабочее определение культуры, но чтобы избежать, хотя бы частично, «спора о словах» полезно будет посмотреть, как исторически складывалась предметность культурологии. Трудно отделаться от простодушного, но неизбежно возникающего удивления по поводу категоричной невостребованности теории культуры европейской мыслью. Так, гуманитарное знание греков довольно отчетливо делилось на практику и теорию. Пресловутая *theōgía* была способом увидеть бытие как оно есть само по себе,

¹ Из курса лекций.

² Читатель, прости! Не знаю, как перевести.

³ Далее совокупность научных дискурсов о культуре будет называться культуралистикой, что позволит отличить от нее специализированные научные номинации: например, «культурология» и т. п.

и поэтому внутри себя теория по существу не допускала спецификации. Дело было, конечно, не в примитивности научного самосознания, а в том, что греки очень ответственно относились к акту умственного синтеза: ум собирает ощущения, центрирует их вокруг себя и задает смысл. Ощущения (aisthēsis) могут быть разными, воля может полагать разные цели, но смысл должен быть один для всех. (Плюралистические установки софистов это — исключение, которое подтверждает своей скандальностью общее правило.) Отсюда ясно, что не было не только представлений о разных типах духовности (при том что о типах «душевности» можно было говорить и до Теофраста), но и вообще деления на гуманитарное и естественнонаучное знание. Различение знания (episthēmē) и практического умения (technē) было достаточным для описания мира человеческих способностей и их отношения к природе. Правда, античность знала понятия, близкие к нашей «культуре»: таковы греческая paideia и римская humanitas, общий смысл которых — воспитание и образование, делающее из природного человека достойного гражданина. Было и понятие mouseia, которое нотирует область духовных достижений образованного человека. Была и тема «истории цивилизации», т. е. рассказа о полезных приобретениях и изобретениях человечества, о циклической смене упадка и расцвета, — все это мы найдем в античной философии и литературе⁴. Но эти темы и понятия, по сути дела, обозначали совокупность общезначимых ценностей, которые онтологически обоснованы и опираются на некий идеальный сверхчеловеческий мир. Достаточно было общего учения о бытии, чтобы понять смысл таких ценностей. К тому же, древние не видели здесь специфического предмета науки: «мусическое» отличает свободного и образованного грека от варвара, но само оно — не наука, и в нем нет особых законов его собственного бытия. Есть одно исключение, знаменательное как своей уникальностью, так и своей интенсивностью — ранняя софистика. Софисты создают настоящую философию культуры, хотя и не пользуются привычной для нас терминологией. Более того, их учение — это одна из самых радикальных версий «культуроцентризма»: ведь речь идет о том, что нет бытия самого по себе, а есть множество конкурирующих миров, созданных

⁴ Характерен устойчивый мотив в осмыслении цивилизационных завоеваний: они воспринимаются (с соответствующими моральными коннотациями) как уловка, хитрость. Культурный герой — это или пройдоха-трикстер, или преступник-титан. Это естественно — ведь мир уже создан, и менять в нем расстановку сил — это заведомая дерзость.

человеческим творчеством. Таков не только знаменитый тезис Протагора: «Человек есть мера всех вещей (*pantōn chrēmáton metron*), существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют» (VI). Вся идеология и практика софистов, направленная на создание релятивистской аксиологии и либерально-гуманистической культуры, исходила из понимания бытия как своего рода интересубъективного универсума, созданного проекциями субъективных миров. Но, во-первых, здесь мы имеем дело все же с онтологией, а не с теорией культуры (если не считать таковой риторику и прото-филологию софистов); во-вторых, софистика была блокирована и вытеснена из греческой культуры как некое вирулентное образование и вернулась в эллинистическую эпоху уже более безобидным и менее глубоким феноменом постклассических культурных игр. Таким образом, «настройки» античного умозрения на тотальный космический порядок с заданной, а не созданной «культурой» все же не были поколеблены.

Средние века, собственно, не меняют эту установку. Дело в том, что система образования и «гуманиоры» в целом была заимствована — *mutatis mutandis* — из античности. Духовный аспект культуры был без остатка инкорпорирован религиозным культом. Религиозное же отношение средневековых теистических конфессий к культуре было парадоксальным соединением утилитарной лояльности и субстанциального размежевания. Культура была «внешним», соблазн и опасность которого никогда не забывались. Особенно это присуще христианству: первые века его существования ознаменовались эсхатологическим прощанием с культурой, и последующие компромиссы (иногда весьма рискованные) так и не смогли уничтожить это глубинное ядро христианского сознания. Стоит все же обратить внимание на те инновации, которые станут позже предпосылками культуралистики. 1) Появляется чувство истории как необратимого процесса, в ходе которого человек становится тем, чем не был ранее. Пока речь идет о сакральном сюжете спасения, но без опыта такого переживания невозможен был бы новоевропейский историзм с его мифом о прогрессе. 2) Укореняется идея творчества как легитимного подражания божественному творению «из ничего». Этим ставится предел власти космоса и соответствующей эстетики мимесиса: теперь человек имеет право на сильное изображение неприродной реальности, другими словами — на создание мира, незапланированного природой. 3) Богословие воплощения инициирует новое понимание символа как инкарнации непостижимого. Такой символ требует уже не созерцания, а деятельного (*ad hoc* — литургического) уча-

ствия в способах его присутствия в земном мире, требует творческого (пусть даже в рамках канона) воспроизводства. Здесь мы уже можем распознать то, что в секулярной версии Нового времени станет императивом творчества.

Удивительно, что проблема культуры не возникла и в эпоху гуманизма. Казалось бы, в это время культура выделилась из культа и достигла высокой степени автономии. Возродился античный антропоцентризм. Практически утвердило себя представление о культурном плюрализме. Тем не менее по-прежнему наука о культуре невозможна и неуместна. Может быть, это связано с тем, что появился такой самодостаточный предмет для размышлений, как «природа»: в однородном измерении «природы» можно было также разместить весь универсум явлений, как размещался он греками в измерении «разума». Культура в таком случае лишь имитирует природу, и значит — изучать надо не копию, а оригинал. К концу XV века очевидно некоторое разочарование в идеале природы. Появляется маньеризм (в широком смысле термина), деформирующий естественные пропорции в пользу субъективности духовного взора. Появляется ощущение неполноценности природы и незаменимости человека. Но этот процесс резко затормозился коллизиями Реформации, которая, в некотором смысле, была «антикультурной» силой, противопоставившей видимость (а значит, профанность) образа невидимому знаку. Протестантизм утвердил в правах неслиянность воли и веры с природой, но вторая компонента культуры — выразимость воли в символе — была заблокирована строгой цензурой борцов с «идолами». Так же мало склонен к пониманию специфики культуры и XVII век с его парадигмой универсального Разума, по отношению к которому мир культурных реалий был лишь случайным разнообразием, легко редуцируемым к первичным рациональным (собственно, математическим и естественнонаучным) моделям. Впрочем, и здесь мы должны отметить некоторые важные культуральные интуиции и опыты: идущее от Декарта и Мальбранша к Вико толкование знания как креативного действия; понимание творчества как высокой игры, выявленное эстетикой барокко (и, в частности, культом театральности); барочный «эмблематизм», который воспитал внимание к символическим функциям культуры; созревшее в рамках абсолютистской идеологии представление о необходимости для власти «культурной политики»; гносеологическая утопия универсального языка; первые попытки применить методы естественных и точных наук к социально-гуманитарному знанию (в истории, богословии, праве, этике, политике); опыт изучения колониальных культур в контексте миссионер-

ской практики; стремление искусства к созданию больших символических ансамблей (градостроительство, садово-парковое зодчество, театральный синтез, семиотика тайных обществ); рождение новой педагогики (и в гуманистической версии Коменского, и в иезуитской) с ее активным культур-конструированием личности.

Но вот наступает время радикальной мутации, которая и привела к формированию науки о культуре – XVIII век. К середине века очевиден кризис научной парадигмы Нового времени. Механика, математика и астрономия перестают поставлять универсальные формулы для описания природы. Обозначаются контуры новых наук: биология, химия, психология, языкознание, история, этнография, антропология, археология, политология – эти и другие научные направления изучают теперь то, что раньше считалось областью случайного или даже вовсе внеразумного. Тем самым оказывается возможным рациональное (по форме) знание о предметах, по крайней мере, не вполне рациональных. Отсюда – потребность в рассмотрении того типа реальности, который не совпадает ни с природой, ни с субъективной разумной волей. С чем и связана рефлексия о «цивилизации» и «культуре» как ближайшем проявлении этой реальности, которую можно было бы назвать объективно-разумной, бессознательно-разумной или даже бессубъектно-разумной. Открытие «культуры» и расширение сферы рационального делает ненужной унитарную модель разума, онтологическую иерархию, что позволяет в результате расположить разнородные ценности на одной плоскости.

Появление – пусть вчерне – новых научных дисциплин позволило потеснить детерминизм и обострить внимание к бессознательно-целесообразным аспектам реальности. Жизнь – история – язык – искусство – «животный магнетизм» – «духовидение» ... Все это требовало категории цели, но совсем не всегда нуждалось в рационально-целесолагающем субъекте, идеал которого выработал XVII век в противостоянии Ренессансу. Перцептивно-аффективный субъект, вписанный в среду, лучше соответствовал новой картине целого.

У науки ослабевает страсть к унификации мира как своего рода сверхавтомата, к описанию его на языке дедукции и тотальной каузальности. Астрономия осваивает идею множественности миров, физика вспоминает античный атомизм. Появляется вкус к энциклопедической классификации и таксономии пестрых феноменов действительности: номотетический подход несколько потеснен идиографическим; партикулярное и индивидуальное уже не так подавлены универсальным. Барочный эмблематизм обретает второе дыхание в этом научном рокайле.

Синхронно появился неведомый ранее европейскому сознанию принцип историзма, и скоро будет сформулирована его предельная ценность — прогресс. Борьба в концепциях историков «случайности» и «провидения» как движущих сил истории показывает востребованность новой объяснительной модели развития цивилизации, в которой непрерывность развития заменит как эсхатологическую прерывность, так и эстетическое безразличие ко времени. Рождение историзма во многом обесмыслило старый идеал природы. Процесс становления перестал быть несовершенным полуфабрикатом по отношению к вечному бытию. Природа сама становится частью универсума, в котором происходит историческое становление. Но самое главное — становление предполагает свою первичность по отношению к любому ставшему, и это открывает горизонты интуиции культуры. Ведь полиморфизм культуры в ее историческом измерении означает, что единичное и особенное явление самоценны в своей конкретности как символическое выражение абсолюта, что универсум плюралистичен, что каждый момент исторического неповторим и заслуживает памяти и запечатления.

XVIII веком был открыт естественный плюрализм культур: географическая экспансия Европы, колониализм, миссионерство, археологические раскопки — все это обнаружило не «варварские», как полагали ранее, но именно альтернативные культуры. В соединении с руссоистскими разочарованиями это составляет синдром отрицания однонаправленного развития цивилизации.

Предметом интереса становится инокультурное: появляются «готические» и «восточные» мотивы в литературе и живописи; понемногу восстанавливается уважение к мифу. Не только экзотика, но и классика становится в очередной раз предметом рефлексии. Но теперь она уже несколько теряет свой статус абсолютной точки отсчета и само собой разумеющегося достояния Европы «по праву рождения»: после Винкельмана «благородная простота» античности воспринимается как несколько дистанцированный в истории укор европейской «испорченности». Впрочем, синхронный расцвет этнографии и археологии, позволивший буквально увидеть исторический образ античности благодаря раскопкам в Геркулануме и Помпеях, привносит и в античную тему момент экзотики.

Проявляется интерес к национальной самобытности, к фольклору. Пока это происходит в таких невинных формах, как плодотворный интерес к «особенному», не растворившемуся во «всеобщем», что обогащает плюральное представление о культуре. Но Гёте уже видит в этой тенденции некую угрозу и развивает (в полемике со штю-

мерством и ранним романтизмом) контр-мотив — рассуждения о «мировой литературе» и «мировой культуре». Такая форма конфликта универсального и партикулярного только подчеркивает, что однородная десакрализованная среда культуры уже сформировалась как некая общая оболочка.

В XVIII веке появляется сентименталистско-демократический принцип равенства людей в их природе, прежде всего — в чувственности, каковая порождает равно достойные уважения переживания. Отсюда — доминанта понимания и постепенная рецессия критики с точки зрения абсолютных ценностей. Приоритет задачи понимания и эмпатического сопереживания перед репрессивной нормой (каковой, между прочим, является и художественный стиль) повышает интерес к индивидуальному, своеобразному и даже паранормальному⁵.

Меняется характер европейского гуманизма: индивидуалистический гуманизм XVIII века, идеалы гражданского общества, борьба за права личности, права «естества» требуют не универсальной нормы (защищенной авторитетом власти), но автономии лица с его «малым» культурным миром или автономии сравнительно небольшой группы со своими ценностями и основаниями для солидарности (нуклеарная семья, салон, клуб, кафе, кружок, масонская ложа). Просвещенческий педагогизм, в свою очередь, развивает этот мотив как требование бережного отношения к своеобразной личности воспитуемого.

Критикуется репрессивный характер традиционных моральных норм. Либертинизм борется с «противоестественностью» этики. Возникает стремление защитить права всего «ненормативного» на свою долю в существовании. Штюрмерская литература понемногу поэтизирует насилие и темные аффекты. В свете этого понятен сдвиг умственного интереса эпохи от этики к эстетике с ее неповторимыми формообразованиями в качестве предмета понимания и сосредоточенные размышления над феноменом игры, в которой веку иногда видится тайна культуры.

Формируется интерес к бессознательному и стихийному. Обнаруживается, что эти феномены и процессы вполне могут иметь свою

⁵ Возможно, что в этом отношении Дидро — второй протагонист статьи М. И. Сви-дерской — идет против течения. См. главу «Антимимесис: Дидро» в книге: Ямпольский М. Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана: Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого Режима. М., 2004. С. 305–324.

рефлексивно постигаемую (post festum) форму. «Месмеризм» может лечить, поэзия может осваивать «сумеречные» состояния души, оккультизм — налаживать коммуникации с иными мирами... Такие взаимно полярные формы, как мятеж и традиция, могут равно опираться на воплощаемый ими «бессубъектный» смысл. Гегелевская «хитрость Разума» (List der Vernunft) — лишь одно из продолжений этой цепочки интуиций.

Возникают заметные сдвиги в стилевых формах искусства, в его топике, в диспозиции и статусе жанров. Так, «интимизируются» классицизм и барокко; формируется психологический роман и «роман воспитания»; закрепляется эпистолярный жанр; беллетризуются дневники и путевые заметки; обозначается «виртуальная» архитектура (Пиранези, Леду); в литературу приходит «культурный эксперимент» (Свифт, Дефо, Вольтер); реабилитируются «чужак» (Стерн)⁶, «мечтатель» (Руссо), «авантюрист»; искусство учится ценить красоту детства, прелесть примитива, поэзию руин, преимущества приватности, лирику повседневности, то есть всего того, что находится на периферии властно утверждающей себя всеобщности нормы. В конце концов, признается «равночестность» музыки другим высоким жанрам. Вообще для века довольно характерна доминанта литературы и музыки, которые, если и не оттесняют другие виды искусства, то меняют их изнутри.

Появляется своего рода «культурный утопизм». Спектр его тем — от программы просвещенного абсолютизма (со свойственной ему стратегией руководства культурой) и мечтаний об эстетическом «золотом веке» (Хемстрехейс) до садово-парковых «единений с природой» и странствий культурных «пилигримов». Стоит заметить, что утопия — верный признак десакрализации мира и перенесения идеала в «здешний» локус.

Естественно, в этой атмосфере сгущаются релятивизм и скептицизм — постоянные спутники перезрелого гуманизма. Но они же по-своему логично пытаются «обезвредить» претензии догматизма их сведением к «культурной обусловленности». Кант называет скептицизм «эвтаназией чистого разума», но надо признать, что скептицизм XVIII века не отказывал разуму в праве обосновать несостоятельность догматизма, для чего иногда требовалось именно «культурное» разоблачение.

⁶ См. исследование, подтверждающее корреляцию ряда отмеченных здесь феноменов: Хитров А. В. Лоренс Стерн и британский ассоцианизм XVIII века // Вопросы философии. 2007. № 12.

Налицо быстрое становление «незаконнорожденного» сословия: европейской интернациональной интеллигенции, соединяющей огромное влияние на общественное сознание с весьма удобным отсутствием прямой ответственности за свои идеи и проекты.

Активно этаблируется медиа-культура. В этом контексте (хотя и не по этим причинам) появляется профессиональная художественная критика.

К концу столетия французская политическая и английская промышленная революции демонстрируют фантастическую способность активного автономного субъекта творить собственные «миры» вместо того, чтобы встраиваться в мир, данный от века.

Сводя все эти симптомы в единый синдром, мы обнаруживаем сдвиг настроения, чем-то напоминающий коперниковскую эпоху расставания с геоцентризмом: уходит уверенность в существовании неподвижного центра, воплощенного нашими идеалами и ценностями; приходит ощущение разомкнутого многополярного универсума, в котором каждый субъект может постулировать свой мир и вступить в диалог с другими мирами. Параллельно этому возникает и попытка теоретического обоснования такого мировоззрения. От Вико и Гердера до Гегеля и Шеллинга простирается путь европейской мысли к «философии культуры». Возможно, пограничным и ключевым текстом была «Критика способности суждения» Канта, в которой впервые была описана телеологическая (по существу, культурная) реальность, несводимая к природе и свободе. Особо следует отметить роль йенского романтизма, который дал, пожалуй, наиболее живучую модель понимания мира как мифопоэтического культурного универсума, воспроизводимую другими культурами и эпохами. К началу XIX века мы видим оформление того, что когда-то Вико, весьма поторопившись, назвал «новой наукой», и в качестве нового типа рационального знания о культуре.

II

Теперь можно вернуться к проблеме определения понятия «культура». Существует множество версий, которые вряд ли можно свести одному знаменателю, но исторический экскурс показал, что новой территорией науки, открытой в XVIII веке, стал универсум воплощенных человеческой деятельностью смыслов, стихийно, но законосообразно складывающийся в ходе истории. Это склоняет нас к тому типу определений, которые основаны на различии явлений приро-

ды и продуктов человеческой деятельности. Чтобы дать рабочее определение термину «культура», можно проделать небольшой умственный эксперимент. Попробуем разделить доступное наблюдению мировое целое на самые общие части и попытаемся при этом найти место для «культуры». Есть две области бытия, две реальности, которые обнаруживаются сразу, без помощи той или иной науки или философской системы: реальность *человеческого* существования, которая представлена в действии, в мысли, в решении, в переживании, в оценках и т. п., и *природная* реальность, существующая независимо от человека. Проблема — в том, что эти два мира не вполне согласуются друг с другом: они исключают друг друга уже самими принципами своего существования. Природа обладает наличным существованием, непреложностью факта, телесной весомостью, но у нее нет заранее очевидного смысла, и в ней не воплощены те ценности, которые настоятельно востребованы человеком. Человек же является носителем ценностей и идеалов (как минимум, у него есть потребность в них). Никакие упражнения в нигилизме не отменяют того факта, что потребность человека в истине, добре, красоте, справедливости, смысле и т. п. упрямо возвращается, несмотря на личные и исторические разочарования. Поскольку природа как таковая безразлична к этим запросам, приходится признать, что здесь и предложена принципиальная граница между естественным и духовным. Но все это существует «виртуально» и нуждается в реализации, воплощении. Другими словами, мир отчетливо делится на две части: то, что *есть*, и то, что *должно быть*. Хотя эти миры, до некоторой степени, самодостаточны, они экстенсивно распространяются, пытаются включить в себя, подчинить себе «свое иное». Возникает необходимость их согласования, и если говорить о человечестве, то это — вопрос его жизни или смерти. К тому же, отношение природного и человеческого начала весьма несимметрично: если мы без природы существовать не можем, то природа без нас вполне мыслима. Природа не торопится выдать человеку то, что ему нужно, по первому требованию. Выжить и приспособиться к природе можно только в результате интенсивного физического и умственного труда. Причем, в этой борьбе союзником природы оказывается наше тело и, отчасти, даже душа: они ведь тоже порождены природой и являются ее естественной частью. Более того, само обнаружение собственно человеческого элемента составляет известную философскую проблему. Отделить человеческое от природного на деле очень трудно: в той мере, в какой интроспекция высвечивает наше отличие от природы, она фиксирует все те же природные или квазиприродные фак-

ты — тело, его действия, психофизиологические реакции... Но отказаться от этого различия столь же трудно, поскольку «я» и «оно» упорно воспроизводят свое несовпадение. Вдобавок к конфликту с природой возникает конфликт людей друг с другом, конфликт «я» и «мы». Он тоже вырастает из естественной конкуренции живых особей и сообществ и может считаться до определенного момента природным фактором. Социальность рано или поздно оказывается для индивидуума второй природой со всеми плюсами и минусами объективации и отчуждения. Этот конфликт оказывается самым болезненным, но зато и решения его оказываются ключевыми для преодоления зияющего разрыва между безличностью природы и личностью человека

К счастью, мы видим, что человек сумел выстоять в этом столкновении с природой и научился отвечать на ее вызовы. В общих чертах увидеть тактику человеческого выживания нетрудно: люди меняют природный мир в своих интересах и создают для себя то, что не создает природа — производят искусственные предметы. В отличие от животных, которые стремятся вписаться в окружающую среду и изменяют ее в минимальной степени, люди предпочитают изменять среду (со временем все сильнее и сильнее) и окружают себя целым миром искусственных порождений, *артефактов*, создавая, в каком-то смысле, «вторую природу». (Напомним, что артефактами на языке культурологии называют не только материальные объекты: искусственные порождения — это и вещи, и знаки, и представления, и переживания, и обычаи, и законы, и поступки...) Конечно, человек может изменить природу случайно (скажем, непреднамеренно сломать дерево), но тогда это не будет продуктом «искусства» (умения, технологии). Также и искусственный продукт может получиться случайно или «на один раз». Тогда он тоже не представляет интереса как инструмент системного изменения природы. Но в тех случаях, когда артефакт успешно решил какую-нибудь человеческую проблему и за ним стремятся закрепить эту роль, это изобретение как бы отделяется от изобретателя и становится частью окружающего нас мира. Его воспроизводят, передают от поколения поколению, совершенствуют или заменяют на более удачное. В этом случае перед нами — рождение «второй природы», или *культуры*. Обычно, говоря о признаках культуры, отмечают также, что навыки преобразования природы в человеческом обществе передаются путем научения, тогда как остальная живая природа передает полезные изменения, по большей части, через биологическую память, через генетическую информацию и основанные на ней врожденные инстинкты.

Культура примиряет конфликт духа и природы, создавая посреднический мир искусственных объективаций

Итак, строя мир артефактов, искусственных объектов, мы создаем особую реальность, в которой природа (мир данностей, существующих без человеческого вмешательства) и человек (мир личной или коллективной активности, целенаправленно изменяющий природу) могут найти способ сосуществования. Состав этой сотворенной реальности может быть разным (вещи, отношения, процессы...), но чтобы стать «культурой», она должна обладать двумя признаками: отделиться от природы, войдя в мир человеческих отношений, и отделиться от своего творца-человека, став самостоятельным предметом. Другими словами, она должна отличаться и от природы, и от личности. Почему природное начало — это не культура, понять легко. Труднее дается понимание того, что начало личное также не есть культура: разве человек не часть культуры? Тем не менее чтобы понять устройство культуры и избежать терминологической путаницы, удобнее будет признать, что в сферу культуры попадает только то, что стало продуктом человеческой активности, объектом. Упрощенно говоря, то, что можно отделить от себя и передать другому. В этом смысле идея человека, его образ, норма его поведения или рассказ о его жизни, конечно, являются частью культуры. Но сама личность не сливается с культурой, она живет в ней как в среде, пользуется ею как инструментом, может принимать ее или не принимать, изменять, ломать и совершенствовать. Говоря на языке философии, субъект не является частью культуры, пока он не стал объектом. Отсюда понятно, что культура постоянно изменяется и развивается: ведь на нее оказывают давление и природа, и человек, который неустанно выдвигает новые варианты своего «природного оформления».

Таким образом, можно сказать, что перед нами третья (не природная и не человеческая) реальность. Это очеловеченная природа, природа, «согласившаяся» соответствовать идеалам и требованиям человека. Или — с другой стороны — это воплотившийся в природе человек, который, в какой-то мере, стал ее частью. Этот особый регион и есть культура, существующая как возможность примирения двух конфликтующих миров. И не только примирения, но и взаимного восполнения. Ведь природное и человеческое не совсем самодостаточно. Если мы попробуем представить себе природу без человека, трудно будет отделаться от мысли, что природе не хватает того, что называют «конечной целью», «высшим смыслом», того, что ответило бы на вопрос «зачем?». Можно, конечно, не ставить этот вопрос, но такое решение представляется слишком легким. С другой

стороны, если мы попытаемся представить человеческий мир сам по себе, то увидим, что он зависит от природной среды и — главное — ему не хватает воплощения в реальности тех целей (справедливости, истины, добра, красоты...), к которым он стремится без всякой помощи со стороны природы (не говоря уж том, что сформулировать эти цели и договориться об этом друг с другом люди пока также не смогли, что — мягко говоря — не все цели и идеи можно признать разумными и добрыми, и остается только радоваться тому, что не все замыслы людей получают воплощение). То есть объективно-природное и субъективно-человеческое представляются неполноценными друг без друга. Культура же предлагает возможность дополнить природный материал человеческими смыслами, примирить безличные факты и бесплотные идеалы. Эта возможность — временная, поскольку формула примирения меняется вместе с изменением исторических обстоятельств, но все же это — шанс выжить в природной среде, не отказываясь от своей человечности. Культура, постоянно создаваемая в ходе истории, выступает посредником между природой и человеком: через культуру к человеку приходит природа, и через культуру человеку надо включаться в природу.

III

Существует конфликт духа и природы, от которого человечество не может уклониться

Говоря о двух измерениях универсума — о сущем и должном — мы воспроизвели привычную оппозицию природного и человеческого, не вдаваясь в спецификации. Однако для анализа культурных феноменов такая схема мало пригодна и может быть источником недоразумений. В культуре явно присутствует элемент, который не удается свести ни к природному, ни к субъективно-психологическому фактору. Чтобы избежать излишней философской ангажированности, его лучше всего именовать общеупотребительным термином.

Существует традиционное и достаточно удобное различение уровней человеческой «самости» или — по-другому — слоев, которые мы снимаем, чтобы добраться до сердцевины нашей субъективности: тело — душа — дух. Тело почти полностью принадлежит природе; переживания и стремления души уже отделяют нас от природной причинности; дух же в состоянии свободно противопоставить свои цели и принципы как природным инстинктам, так и душевным склонностям. Поэтому можно обозначить «нашу» сторону в конфликте при-

родного и человеческого как «дух». И хотя определенную проблему порождает то, что это слово перегружено философскими и религиозными интерпретациями, все же оно достаточно хорошо укоренено и в обычной внеучной лексике. В данном контексте словом «дух» будет обозначаться высшая способность человека: позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности; играющая роль руководящего и сосредотачивающего принципа для других способностей души; способность, обнаруживающая себя только в человеке, но, как ни странно, не вполне принадлежащая ему, поскольку он не может ее произвольно конструировать⁷.

Функциональное удобство понятия «дух» обусловлено следующими преимуществами: оно не так жестко связано с рационально-познавательными способностями, как понятия «разум» и «рассудок»; в отличие от «интеллекта», «дух», как правило, соотносится со своим персонифицированным носителем, с «лицом»; в отличие от «души» — акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний; в отличие от «воли» — на первый план выдвигает созерцания и смыслы, которые могут определять действия, а не только акт свободного выбора; в отличие от «сознания» — фиксирует не столько дистанцию между Я и его эмпирическим наполнением, сколько их живую связь; в отличие от «ментальности» — обычно не включает в себя несознаваемые механизмы традиционных и повседневных реакций и установок (если не считать таких метафор, как «дух времени» и т. п., каковые, впрочем, тоже весьма удобны, поскольку позволяют осуществлять важную культурологическую операцию: задавать «духу» любую субъектность — народ, эпоха, стиль...). Важно и то, что «духу» свойственна динамика цели: он не просто необходим, как логика, оптативен, как «душа», он — императивен. Способность понятия «дух» нотирировать силу, отличную и от релятивной психической стихии, и от безличной природы, и от волевого произвола, делает его эффективным аналитическим инструментом.

Признаем ли мы релевантность понятия «дух» или нет, во всяком случае, у человека есть то, чего нет в природе и чем он не склонен поступаться: его ценности и императив их воплощения. Поэтому ми-

⁷ Здесь легко можно обходиться без мистических коннотаций: не вызывает же обычно у нас (если мы не пифагорейцы) мистического трепета тот факт, что математический объект обнаруживается только в человеческом сознании, но не подчиняется его психическому произволу и даже диктует законы природе.

зансцена драматического столкновения человечества с миром выглядит как трехстороннее взаимодействие того, что «ниже» человека, того, что «выше» человека, и самого человека как достаточно определенной границы двух регионов бытия в их конфликтном отношении, которым нельзя пренебречь, отложив его решение «на потом».

Культура примиряет конфликт духа и природы, создавая посреднический мир искусственных объективаций

Оптимальное решение возможно, если создать третью реальность, в которой природа и человек могут найти способ сосуществования. Это — мир артефактов, искусственных объектов, т. е. того, что создано человеком, а не природой. Каков характер этой объективности, не столь важно. Она может быть идеальной, вещественной, нормативной, процессуальной... Важно, что она отделилась как от природы, будучи искусственной креатурой, так и от человека, будучи опредмеченностью его активности. Этот особый регион, специфику которого долго не замечала гуманитарная наука, и есть культура, существующая как возможность примирения духа и природы. И не только примирения, но и взаимного восполнения: природе не хватает смысла, субъективности духа — воплощения. Культура же, воплощая смысл, предлагает возможность компромисса. Эта возможность — временная, поскольку формула примирения меняется вместе с изменением исторических обстоятельств, но, как таковая, она — шанс выжить. Культура в своей осуществленности выступает посредником между природой и духом: атмосфера культуры как бы смягчает «жесткое излучение» двух оппозиционных миров и дает им возможность взаимной аккомодации.

Правда, временно сняв конфликт человека и природы, культура порождает три новых типа конфликта. Во-первых, конфликт культуры и природы, для иллюстрации которого достаточно вспомнить экологические проблемы. Во-вторых, конфликт культуры и духа, что уже не так очевидно, но тем более должно быть упомянуто, поскольку иногда плохо различается граница между внутренним пространством духовности (которое еще не может быть названо культурой) и кристаллизованными результатами ее активности. В самой себе человеческая духовность есть невидимый центр постоянной личностной активности, соотносящей любую внешнюю реальность с искомым смыслом (в чем бы он ни состоял). И в этом отношении духовная активность — *horribile dictu* — «некультурна», антагонистична любой опредмеченности. Но она же и порождает опредмеченность, воплощая свои интенции. Другими словами — порождает куль-

туру. Рано или поздно неизбежен конфликт застывших порождений духа и его живой активности. В-третьих, возникает конфликт культуры и культуры. Поскольку существует много субъективных центров порождения культуры, укорененных в разной природно-исторической среде, постольку существует и много разных культур. А именно культур — ровно столько, сколько субъектов (и квазисубъектов) культуры (таковы личность, группа, этнос, локус, эпоха, цивилизация...). Разные временные и локальные типы культур время от времени вступают друг с другом в конфликт, причем этот тип конфликта приносит человечеству наибольшие неприятности, расковыывая наихудшие страсти. Однако все перечисленные проблемы, которые приносит с собой культура, искупаются ее решающим достоинством: без культуры столкновение человека со всеильной природой закончилось бы в ее пользу быстрее и радикальнее, чем того хочется большинству из нас.

То, что было выше сказано о культуре, является симплифицированной подачей темы, нарочитой упрощенностью. Но это позволяет избежать не нужной пока теоретической ангажированности: нам важно обозначить сам проблемный горизонт, в рамках которого можно строить ту или иную концепцию, и обеспечить этим хотя бы минимум солидарности заинтересованных исследователей в усмотрении характера проблемы. Во всяком случае, сказанного достаточно, чтобы сделать первые шаги по определению специфики культуры. Культура — это мир, созданный человеком для преодоления несовместимости природы и духа. Мир этот представляет собой искусственный космос артефактов⁸: идеальных и вещественных объективаций духа и — с другой стороны — преобразенных сил и явлений природы. Если для наглядности прибегнуть к религиозной метафоре, можно сказать, что только рай давал возможность тварному духу и природе находиться в естественном гармоническом единстве, вне которого они суть взаимоисключающие и притом одинаково несамодостаточные способы бытия. Культура, будучи своего рода памятью об утраченном рае, порождает мир очеловеченной природы и овеществ-

⁸ Раньше артефактом называли нечто привнесенное в изучаемый объект самим исследованием и не свойственное объекту в нормальном состоянии, вне контакта с исследовательской деятельностью. Но в последнее время обычным стало обозначение этим словом искусственного объекта вообще. В данной выше дефиниции под артефактом подразумевается любая исходящая от человека креатура: объекты (идеальные и материальные), процессы, отношения, нормы, идеалы и т. п.

ленной человечности. Но и этот мир несамодостаточен, поскольку это мир символический, не обладающий полноценной реальностью природы и духа. Только в постоянном творческом движении культура осуществляет свою роль связующей силы, и любая стагнация (особенно — вызванная самодовольством) приводит к утрате этой роли.

В более узком смысле культура есть опыт творческого воплощения человеческой активности, опыт опредмечивания духа, отбирающий предпочтительные решения и закрепляющий их в памяти традиции. Разумеется, не всякий артефакт автоматически становится элементом культурного универсума: случайная или неудачная креатура не вызывают потребности так или иначе их повторять. Поэтому элементами культуры являются сознательно или бессознательно воспроизводимые артефакты.

Отсюда такие важные производные функции культуры, как нормативная цензура и самовоспроизводство через воспитание и обучение. Информационный ресурс в живой природе передается «автоматически», в ходе процесса размножения. Культура же предполагает участие ее носителей в отборе транслируемой культурной памяти. Самовоспроизводство культуры может быть организовано с разной степенью сознательности, но может осуществляться и почти бессознательно, в подражательной, миметической форме. Например, в процессе совместной деятельности учителя и ученика. Однако и в этом случае поведение остается копируемой знаковой системой. Поэтому, если мы скажем, что культура есть семиотически воспроизводимая система целесообразных артефактов, это будет достаточно общей дефиницией.

Очевидно, что культура отличается от неживой природы накоплением информации в памяти, ее передачей и воспроизведением. Но она отличается и от живой природы тем, что передает накопленную информацию не генетическим (биохимическим) путем, а экстравитальным образом — при помощи знаковых систем, которые транслируются определенным поведением, обычно — через разные виды обучения. Заметим, что транслируемость — важный признак культурной реальности, поскольку артефакт может быть случайным или произвольным порождением. Если же он является эффективным решением какой-либо задачи и может быть периодически востребован, тогда начинает работать механизм передачи, создающий собственно культурную систему.

Еще более узкий смысл понятия «культура» — это способность наделять деятельность и ее результатов сверхэмпирической ценностью и смыслом, что предполагает сознательную или бессознатель-

ную интерпретацию целого, частью которого мы являемся. Нередко утилитарно-трудовые формы человеческой активности не называют культурой, оставляя этот термин для обозначения смыслополагающей активности, которая сообщает практическим решениям символическую ценностную значимость.

Наконец, культура—это некий символический язык, знаковая система, кодирующая результаты творчества, благодаря чему возможно не только понимание своей культуры, но и относительное постижение, расшифровка чужой культуры и общение с ней.

Теперь мы можем подвести промежуточный итог и дать сводную дефиницию. Культура это—семиотически воспроизводимая система целесообразных артефактов (идеальных и вещественных), созданная человечеством для преодоления внутренних (общество) и внешних (природа) конфликтов⁹. Специфика культуры—в ее роли опосредования мира бесчеловечной объективности природы и мира спонтанной человеческой субъективности, в результате чего возникает третий мир объективированных, вписанных в природу человеческих импульсов и очеловеченной природы. Для субъективной духовности культура обнаруживает себя как императив правильного поведения и мышления: как традиция, норма, предписание, ценность, символический язык и интегральная картина мира. Как закономерное целое, культура обладает специфическими механизмами своего существования во времени, т. е. своего порождения, оформления в знаковой системе, трансляции, интерпретации, коммуникации, конкуренции, самосохранения, формирования устойчивых типов и их воспроизведения в инокультурной среде.

IV

Указанные свойства культуры, которые нетрудно обнаружить простым эмпирическим рассмотрением этой сферы бытия, пока не позволяют все же окончательно ответить на вопрос, как возможна наука о культуре в целом. Слишком уж велика разнородность артефактов, чтобы можно было напрямую искать их общие закономерности, не рискуя при этом получить набор пустых отвлеченностей. Видимо, это и препятствовало появлению культурологии вплоть до кон-

⁹ Культурой называют как общий тип реальности—т. е. *универсум* артефактов, так и системы разной степени общности. Например, говорится о культуре какой-либо социальной группы, о культуре труда, поведения и т. п.

ца XVIII века. Поэтому нам следует сделать еще один шаг — найти основание для сравнения разнородных объектов культуры.

Обратим внимание на то, что искусственный предмет наделяется при своем рождении не только прагматическим смыслом, но и некой дополнительной значимостью, предполагающей представление (чаще всего — неявное) о «целом» и его смысле. Именно эта область может быть объектом культурологии как специфической дисциплины, в минимальной степени дублируемой другими науками.

Создание артефакта — это всегда то или иное истолкование реальности. При сотворении артефакта предполагается — сознательно или бессознательно — что это будет часть какого-то целого, и целое таким образом постулируется. Своим существованием каждый артефакт как бы задает вопрос: «Каким должен быть мир, чтобы в нем было возможно и уместно мое бытие?». Независимо от намерений создателя или пользователя, любой артефакт скрыто содержит в себе не только утилитарное решение конкретной задачи, но и момент интерпретации мира. Этот момент и составляет специфическую добавочную значимость артефакта, позволяющую мыслить культуру как целое. В обыденном словоупотреблении «культура» часто подразумевает как раз эту относительно узкую область полагания смысла, ценности и встраивания их в предметность.

Наука о культуре в целом возможна, поскольку разнородные артефакты предполагают — каждый по-своему — общее смысловое целое

Найти в артефакте интерпретационный момент, это всегда значит — обнаружить и зафиксировать какую-то идеальную форму, которая могла бы воспроизводиться в других субстратах. Теория, образ, текст, уварь, инструмент, закон, обычай и т. п. при всем своем сущностном несходстве похожи тем, что предполагают такой, а не иной, выбор возможностей, и значит — такую, а не иную, версию мира, в который они встраиваются. Стоит заметить, что культура не только раскрывает спектр возможностей, но и осуществляет прямо противоположную функцию: постулирует какие-то табу, тем самым ограничивая абстрактный набор возможностей. Поэтому можно определить культуру также и как систему запретов. «Программа» достраивания реальной части до своего виртуального целого может быть специально зафиксирована и описана как особая, несомая артефактом «внутренняя форма», культурная морфема. Такая форма несет сообщение о единстве прагматического назначения артефакта и окружающего его «поля» смыслополагания. Особый интерес представляет то, что культурные

морфемы не только связаны со своими артефактами (и, естественно, множеству аналогичных артефактов может соответствовать одна общая морфема), но у них также усматривается сходство (часто — непреднамеренное) друг с другом: у разных артефактов могут быть сходные культурные морфемы. Простым примером может служить то, что называют художественным стилем: здание, парк, интерьер, стихотворение, опера могут — при всем различии субстратов — принадлежать, например, стилю барокко. Морфемное сходство, конечно, не является очевидностью. Сопоставимые морфемы (можно назвать их «изоморфемами») обычно обнаружить труднее, чем в случае тождественного художественного стиля. Да и стилевая сопоставимость не есть нечто беспроблемное: если мы, например, можем дать более или менее точное определение импрессионизма в живописи, то, усматривая интуитивно аналогичные явления в литературе и музыке, мы все же не в состоянии просто перенести на них это определение. Языки этих искусств совершенно различны и требуют различных метаязыков. Более того, это сходство, искомое культурологией, не в состоянии описать другие гуманитарные науки, так как они принципиально ориентированы на свой «домен», на свое специфическое поле исследования. Внутри такого гомогенного поля, или ряда элементов, объединенных одной темой, одной задачей и одним языком, можно говорить о сквозной логике их взаимосвязи и развития, и потому изоморфность этих элементов обнаруживается естественным образом. Но если перед нами — различные ряды, то, строго говоря, мы не имеем право на непосредственное их сопоставление и должны специально обосновывать такое право. Как было отмечено выше, до XVIII века такая задача не возникала и не обсуждалась. Образно говоря, древо культуры могло рассекаться лишь по продольным волокнам, по последовательностям однородных артефактов, которые могли иметь морфологическое родство, — в поперечном же срезе и, соответственно, в сравнении разнородного, потребности не было. Между тем, культурология как научная дисциплина вообще возможна только в том случае, если мы в состоянии обосновать не только последовательность звеньев одной культурной цепи феноменов (это успешно делают другие науки), но и можем доказать однотипность определенных звеньев разных цепей. Такие коррелятивные морфемы и являются главным предметом культурологического исследования. В свете сказанного основной вопрос культурологии выглядит следующим образом: «Как сочетать гетерогенность и изоморфность культурных феноменов?».

Предварительный ответ на этот вопрос следует из отмеченного уже различения самого артефакта и задаваемого им смыслово-

го поля, в котором должен проявиться соответствующий артефакту мир. Другими словами, артефакт содержит в себе программу порождения остального мира как того виртуального целого, частью которого является данный артефакт. Артефакты могут быть различными, но их идеальное восполнение, достройка их до целостного универсума это — мир, единый для всех. Разные же проекты одного и того же универсума вполне могут сопоставляться.

Итак, мы выделили три слоя реальности, из которых составлено мировое целое. Сначала мы разделили мир на две части. Одна — это природа, которая нас окружает, и дана нам в явлениях, нравится нам это или нет. А вторая часть — это та невидимая сердцевина нашего «Я», которая все время чего-то хочет, спрашивает, требует, т. е. она не совсем довольна тем, что дает природа. Мы наметили изначальный конфликт того, что условно назвали духом и природой. Суть конфликта — в том, что природе безразлично, существуем мы или нет, нам же — со своей стороны — хочется, чтобы в природе было то же, что есть у нас (хотя бы как проект) — смысл, справедливость, красота, гармония. Но в ходе взаимного предъявления претензий, т. е. в ходе человеческой истории, возникает третья территория. Мы ее обозначили, как территорию культуры. Это уже объективировавшийся дух и, до некоторой степени, очеловеченная природа. Т. е. территория, где найден *modus vivendi*, способ совместного существования духа и природы. Мы назвали это культурой и определили культуру как универсум искусственных объектов или артефактов, который имеет законы, не совпадающие ни с законами духа, ни с законами природы. Далее мы выяснили, что набор прагматических качеств артефакта дополняется неким толкованием того, каким должно быть целое, в которое включается любой артефакт.

Прочерченная выше диспозиция трех регионов универсума — природы, культуры и духа — и соответствующих им трех сил, каждая из которых стремится включить в себя две другие, сама по себе достаточно убедительно показывает необходимость дисциплины, специально изучающей способы превращения духовного состояния в элемент объективного мира. Дело — в том, что артефакт легко и естественно воспринимается как факт. Особенно если он существует достаточно долго и опирается на традицию. Но ведь здесь таится определенная опасность. Если артефакт принимается за естественную очевидность, за то, что само собой разумеется, то он узурпирует место природы в нашей трехчастной диспозиции, и тем самым он выводит себя из конкуренции с другими артефактами. Яркие примеры такой «натурализации» артефактов дает история экономической куль-

туры: можно вспомнить, как менялось в истории отношение людей к собственности, труду, деньгам, кредиту. Культурологический анализ в состоянии обнаружить в мнимом факте скрытую культурную интерпретацию, как бы говоря: «это всего лишь культура». Этим высвечиванием встроеной интерпретации культурология освобождает нас от ложной необходимости примириться с данностью.

V

*Наука о культуре позволяет разоблачить претензии
«искусственного» на «естественность»*

Сделанного достаточно, чтобы интуитивно представить себе наиболее общие механизмы культуры, без которых артефакт или вновь растворится в природе, или так и не выйдет из идеальной сферы духа. Во всяком случае — очевидны механизмы культурной динамики, обеспечивающие процессы порождения и сохранения артефактов.

*Основные механизмы культуры — это объективация,
отчуждение, интерпретация, трансляция, интеграция*

Первый и, возможно, основной, механизм культуры это — *объективация*. Речь — о том, что любое законченное творение отделяется от своего творца, становится относительно независимым от него объектом. При этом, естественно, происходит внедрение артефакта в какой-то субстрат. Любой артефакт имеет какой-то носитель, не обязательно материальный, это может быть идеальный носитель. В любом случае, чтобы осуществился выход продукта творчества с территории духа на территорию природы необходимо «исполнить» его в какой-то внешней для духа среде. Это может быть минимальная объективация: допустим — фиксация в памяти какого-то душевного состояния. Здесь — минимум материи, но тем не менее это уже объективация в виде опредмечивания данного состояния. Оно становится отделимым от породившего его субъекта и может включиться в другие механизмы культуры: его можно воспроизвести (повторить), истолковать, передать и т. п. Тем самым данное состояние автоматически становится той частицей духа, которую мы «окультурили». Еще более насыщены объективностью, скажем, традиция, ритуал, норма, при том что «вещественности» в них не так уж много, поскольку они обеспечены усилиями личного и общественного сознания. Можно представить и более полную версию объективации:

идея или переживание становятся, допустим, орудием труда или производением искусства, воплощенным в тексте, краске, камне...

При необходимости можно детализировать механизм объективации, различив в нем: 1) момент опредмечивания (субъект духовного действия — или «актор» — отделяет от себя нечто им порожденное, делая возможным тем самым его рассмотрение и оценку); 2) момент воплощения, способ которого выбирает — осознанно или нет — актер (одна и та же креатура может быть воплощена как идея, как слово, как текст, как мнемоническая фигура, как изображение, как обращенный вовне жест и т. п.); 3) момент включения воплощенной креатуры в ту или иную систему (актер решает, частью чего во внешнем мире является его креатура: вещь ли это или идея, или эмоция и т. п.).

Неизбежным результатом объективации оказывается *отчуждение* креатуры от создателя. Отчуждение следует признать одним из основных механизмов культуры, поскольку им объясняется значительная доля всей культурной динамики. Изменения в культуре происходят или потому, что артефакты перестают быть эффективными (это самый очевидный случай), или потому, что они в результате отчуждения перестают выражать то, что заложено в них актором. С другой стороны — отчуждение есть единственный способ увидеть и себя, и иное, создав определенную дистанцию и затем преодолев ее с помощью «культурной оптики».

Культура в целом это — трансперсональная система

Феномен отчуждения обнаруживает еще одно любопытное и, в каком-то смысле, неожиданное свойство культуры. Хотя всё в ней создано людьми, сама она безлична и бессубъектна. То, что попадает в поле культуры, всегда порождено субъектами, но, как только они «отпустили» от себя креатуру, она, можно сказать, прощется со своими авторами и живет уже по другим законам. Причина простая: в культуре как целостности нет единого субъекта; это не централизованная, не олицетворенная тем или иным духом сфера. Мы не в состоянии обнаружить какой-нибудь мировой разум, который решает, каким смыслом быть, каким не быть, и что с чем сочетается. В этом смысле культура — это территория стихийных связей. Но все-таки — связей, порожденных духом, а не безличных, как в природе. Вот в этом, может быть, и заложена основная специфика культуры: в странном соотношении сознательного и бессознательного. Сознательные акты как бы вставлены, инсталлированы в систему, которая сама в целом бессознательна. И одна из основных задач человека в культуре — все-таки сообразить, что здесь происходит и сде-

лать бессознательные общие процессы сознательными, так или иначе управляемыми. Поскольку эта цель еще не достигнута (если она вообще может быть достигнута), то перед нами — история культуры, где чередуются попытки внести смысл в стихийные процессы и капитуляция перед стихийностью и слепой традицией. Парадокс — в том, что любая сознательная попытка охватить культурное целое в своих истоках принадлежит духу, но в результатах — принадлежит культуре и тем самым автоматически становится ее частью. Но и это еще не все — таких субъектов смыслополагания в культуре может быть неопределенно много. Перед нами, как минимум, три мощных фактора: стихийное целое культуры, сознательное творчество субъекта и столкновение двух или нескольких сознательных субъектных центров. Эти три силы — «я», «ты» и «оно» — пытаются как-то справиться друг с другом, но результирующая сила все равно оказывается над ними и чем-то другим. Мы можем вспомнить случаи, когда всего лишь один субъект небезуспешно выстраивал новую культуру почти с нуля: таковы, например, фараон Эхнатон или Петр Великий. Но, как легко заметить, исторический результат был далек от их замысла. Целое, таким образом, не принадлежит никому; оно всегда останется трансперсональным. Эта ситуация весьма дискомфортна, поскольку получается, что мы в культуре работаем на непрозрачные связи неизвестного целого. Но есть в ней и свои преимущества. По-своему, ведь, опасны и безличная традиционность, и субъективный произвол. Культура же устроена так, что она осуществляет какую-то третью версию. Гегель некогда назвал ее «объективным духом», отличая от «субъективного духа», который еще не дорос до осознания целого, и от «абсолютного духа», который уже преодолел отчуждение духовности от природности. То же самое он выразил своим известным концептом «хитрости Разума» (*List der Vernunft*): мировой Разум хитро пользуется нашими субъективными мыслишками и страстишками, чтобы сплести из них ткань Истории.

Механизм отчуждения универсален, поскольку он действует не только в отношениях между духом и культурой, но и в отношениях того и другого с природой. Потому что природу мы знаем в той степени, в какой она нам дана уже как объект культуры, т. е. осмысленно. Это или ландшафт, или какая-то ценность, или объект эстетического наслаждения. В таком смысле природа, на самом деле, усматривается только через призму культуры. Стоит только взглянуть на историю представлений о природе: то она — уютный космос, как у греков; то — падший мир, как у христианства; то это — универсальный прекрасный механизм, как в XVII веке; но уже в XVII веке Руссо говорит, что мы живем

в мире, испорченным цивилизацией, что природа от нас ушла, и мы должны каким-то образом в нее вернуться. С точки зрения романтиков оказывается, что природа — это не рациональный механизм, а бессознательная стихия, которую может понять только поэт. Сравнительно недавно — в XIX–XX вв. — природа воспринималась как территория прогрессирующей победы человечества над чуждым миром. Но, начиная с деятельности Римского клуба, с конца 60-х гг. XX в., мы выяснили, что это — очень хрупкая, исчерпаемая система, которую надо не побеждать, не покорять, а срочно спасать и защищать. Но и внутри относительно цельной синхронной культуры мы легко обнаружим весьма разные модели восприятия природы: ее принципиально по-разному видят в XVIII веке, скажем, немецкий крестьянин, не слишком выделяющий себя из природы, и его соотечественник Гёте, который пишет о природе восхищенные пантеистические поэмы, и их английский современник Адам Смит, который видит в природе экономического союзника. Перед нами — целая история разных идеологий природы, от которых зависит и ее непосредственное восприятие. Если так обстоит дело с явленной нам природой, то про дух мы тем более ничего непосредственного не узнаем, пока он не объективируется и не заявит, что обрел некую телесную или объективно-духовную оболочку и тем самым стал культурой. Поэтому, в каком-то смысле, культура — это универсальный способ увидеть все остальное.

Следующую группу механизмов культуры можно обобщить термином «*интерпретация*». Механизмы интерпретации (или — как по-другому их называют — герменевтические процедуры) также являются универсальными, поскольку сопровождают артефакт на всех уровнях его существования. Уже создатель артефакта (актор) должен каким-то образом истолковать свое творение, чтобы правильно его оформить и воплотить. Восприятие артефакта другим субъектом культуры (акцептором) также, по сути, есть интерпретация — ведь любое культурное «послание» поступает к нам зашифрованным в образах, знаках или понятиях, и правила его расшифровки никогда не бывают до конца очевидными. Стремление к стихийному синтезу, которое мы усмотрели в культуре, в свою очередь, предполагает интерпретацию, но теперь уже — безличную. Попадая в культурный контекст, в поле культурных запросов и ожиданий, артефакт может получить толкование, весьма далекое от того, которым хотел бы снабдить его автор. Дарвин, как мы знаем, протестовал против «социального дарвинизма», Маркс — против «марксизма». Страшно представить себе реакцию драматургов прошлого на современные постановки их пьес. Но — увы! — культурный творец теряет монополию на интер-

претацию, как только выпускает свое творение на волю — в поле объективных культурных отношений. Частным, но очень важным и специфичным, случаем интерпретации является оценка артефакта. Оценка, сама по себе, может иметь длительную и интересную историю: вспомним историю оценки наследия Шекспира или Баха, в которой на краях богатого спектра — полное забвение и беспредельный восторг. Никакой депозит культурных ценностей не может быть в ходе истории культуры защищен от переоценки и критики. Этой лабильностью оценок объясняется и непрерывная конкуренция ценностей, заполняющая историю культуры.

Еще одной группой механизмов культуры — в каком-то смысле замыкающей цикл существования артефакта — являются механизмы *трансляции*. Их не всегда просто отделить от механизмов интерпретации, но для простоты будем считать, что задача трансляции возникает после того, как смысл сообщения и уровень его ценности установлены. Механизмы трансляции в большей степени, чем предыдущие, требуют социальной организации, которая была бы в состоянии взять на себя ответственность за сохранение, защиту от смысловой порчи и адекватную передачу артефактов, и материального субстрата, который был бы адекватным носителем сообщения. Как правило, сама трансляция связана с тем, что та или иная социальная группа отождествляет свои цели с некими культурными ценностями и, соответственно, вынуждена заботиться об их сохранности. В культурах «открытого» типа (т. е. избегающих абсолютной монополии на светскую и духовную власть) основной груз трансляции падает на систему образования. В культурах «закрытого» типа, с их тяготением к тотальной системе ценностей, задачу трансляции выполняют те или иные касты «посвященных». Соответственно, для первых особую роль играет письменность, для вторых — устная традиция. Особый случай трансляции мы встречаем тогда, когда внутренняя преемственность культуры заканчивается, и она по каким-то причинам должна уступить место другой культуре. В этом случае речь идет уже не столько о традиции, сколько о консервации и адекватной «зашифровке» культуры. Метафорически можно сравнить это с превращением цветка в «коробочку» с семенами. В семени закодирован будущий цветок, который вырастет из него в благоприятных условиях. Правда, имея дело с культурой, мы никогда не можем быть уверены, что нам удалось успешно пересадить древние семена на новую почву (вступает в силу закон неизбежной интерпретации любой фактуальной данности). Так, Шпенглер довольно убедительно показал, что реставрация античности в эпоху итальянского Ренессанса поро-

дила и стиль, и тип культуры, не имеющие почти ничего общего с исторической античностью. Как бы там ни было, мы видим, что продукты культуры обладают невероятной живучестью: для того, чтобы начал звучать голос умершей культуры и заработали механизмы ее интерпретации, достаточно весьма немногих семиотически значимых ее фрагментов.

Полезно различать витальный, социальный и ментальный уровень культуры

Говоря о системе универсальных механизмов культуры, стоит уточнить, что они по-разному работают на разных уровнях культуры. Как и всякая сложная система, культура имеет свою иерархию, своего рода «архитектуру». Нетрудно, например, выделить в целостной культуре, как минимум, три «этажа», которые довольно строго артикулируют способы культурной деятельности. Первый, наиболее близкий природе, можно назвать «витальной культурой» — это минимально измененная природа, но все же измененная для того, чтобы человек мог выжить: культура труда, культура малых социальных групп, семьи, культура отдыха, общения и т. п. Витальная культура меняется со временем, как и положено культуре, но меняется очень медленно. Посмотрите на историю витальной культуры, и вы увидите, что базовые ее принципы — семья, труд, питание, общение, дружба, война — очень мало изменились за обозримое время. Здесь люди консервативны, они сохраняют основные реакции и навыки, да иначе и не выжить: модернизирующий эксперимент может оказаться очень опасным. Соответственно, и механизмы культуры работают на витальном уровне медленно и как бы невидимо.

Другой «этаж», наиболее близкий духу, если угодно — высший, можно условно назвать «ментальной культурой». (Можно — и «духовной», но слово «ментальная» включает в себя не только указание на интеллектуальное и ценностное состояние, но и на любую кристаллизацию психического, которую можно запомнить и передать в случае ее ценности.) Наиболее общие типы ментальной культуры эстаблировались со временем в науку, искусство, философию и религию. Ментальная культура меняется очень быстро. Скорость и форма изменения весьма различны у всех четырех означенных типов. У каждого — свое отношение с историческим временем. Скажем, религиозные институты субъективно ориентированы на предельную стабильность. Однако реальность заставляет ментальную культуру постоянно отвечать на все новые и новые вызовы. Она подчиняется законам не только творчества, но и законам моды. Даже удачное тво-

рение быстро надоедает, и хочется, чтобы было что-то новое и опять новое: здесь удобнее выдать старое за новое, чем его сохранять и лелеять. Европейская культура, с ее параноической страстью к новому, особенно динамична в этом отношении. Механизмы культуры работают на этом уровне форсированно, и потому их легче наблюдать и изучать на таком материале.

Средний «этаж» — это культура социальная. Культура, где совместно действуют принципиально разные типы субъектности. На витальном уровне люди сотрудничают, как похожие друг на друга субъекты: они соединены естественной солидарностью. На ментальном уровне они, наоборот, все разобщены¹⁰: каждый творец — сам по себе гений, и другие гении даже мешают ему жить. На этом этаже отличие становится преимуществом. А вот на социальном уровне люди соединены не на основании похожести, а на основании различия, но — именно соединены. Здесь появляются системы формальных договоров и законов, которые позволяют людям быть вместе, но быть разными. Собственно, это и есть социум. В принципе, история культуры позволяет человечеству от минимальных и предельно формальных принципов интеграции переходить к все более и более содержательным. От этого общество становится, конечно, интереснее и сильнее. Снижается взаимное отчуждение, появляются общие цели. Но тем не менее специфика этого уровня — в наличии формальных принципов. Социальная культура со временем этаблировалась в следующие основные формы: общество, хозяйство, государство, церковь. Это — четыре основных типа социальных деяний. Их цель: 1) создание общества, которое в перспективе сможет стать правовым гражданским обществом, в котором каждый является автономным индивидуумом и в то же время носителем принципа целостности; 2) создание хозяйственной системы, т. е. такой же культурной целостности, но только взятой с точки зрения трудового, хозяйственного осмысления универсума. Экономика — это, наверное, частный случай хозяйственной деятельности, потому что такая деятельность может быть не обязательно экономической в чистом виде. В этой рубрике — труд, производство, обмен, распределение, война, техника, символические формы, в которых все это выражается. Так что экономика — это центральный, но не единственный элемент второго типа. 3) создание

¹⁰ Речь идет о доминантной установке субъекта ментальной культуры на духовную автономию. Разумеется, в ментальной культуре есть и механизмы интеграции: и творцы (акторы), и потребители (акцепторы) стремятся не только отмежеваться от «чужих», но и соединиться со «своими».

государства. Это, может быть, самая таинственная цель культуры, во всяком случае, она наиболее удалена от целеполагания природы и духа. Людям часто кажется, что государство — это просто система взаимовыгодных договоров, но именно история культуры показывает, что государство и его динамика — ключ ко всем цивилизационным процессам. 4) Объединение людей на основе почитания общих сверхприродных ценностей — создание культа. Религия существует и на витальном уровне как естественное почитание Бога, и на ментальном — как богословие, мифология, философия религии, догматика. Но на социальном уровне религия существует как формализованное объединение субъектов веры, т. е. как церковь.

У элементов культуры есть своя «воля к власти»

История культуры показывает, что периодически элементы разных уровней культуры пытаются подчинить себе остальные. Есть типы культуры, в которых доминирует наука (такова культура Нового времени), где доминирует хозяйственная деятельность (новейшая культура и первобытные культуры), где доминирует церковь (Средневековье). Есть политические культуры по преимуществу, где верховным интегратором культуры является государство. Это XVIII–XIX–XX века. Но, на самом деле, если один из этих элементов подчиняет себе другие, получается все-таки плохо: в конце концов начинаются процессы, ведущие к кризису и распаду. Наиболее благоприятные исторические периоды характерны тем, что в них все эти элементы опосредуют друг друга и опираются друг на друга. Скажем, конфликт общества и государства может быть опосредован и даже снят с помощью церкви (духовная солидарность) с одной стороны и экономики (прагматическая солидарность) — с другой. Конфликт мирского (хозяйство) и сакрального (церковь) может быть опосредован волей государства (социально-этическое регулирование) и здравым смыслом общества (личная принадлежность и к труду, и к культу). Что делает, таким образом, культура? Культура создает мир, в котором можно жить или, по крайней мере, отсрочить гибель. Роль социального этажа в этом — принципиальна. Витальная культура слишком зависит от природы и легко перед ней капитулирует, поступаясь духовным. Духовная культура слишком легко уходит, прячется от природы или же стремится подчинить природу духу, поступаясь при этом как природой, так и своим долгом перед обществом. Духовный произвол еще более страшен, чем природная бесчеловечность. Поэтому задача — не в том, чтобы одно подчинить другому, а в том, чтобы сообразить, возможно ли это гармонизировать. Что и пытаются делать

культура. Она создает миры, которые являются временными версиями, временными проектами соединения духа с природой.

На социальном этаже культурные механизмы работают быстрее, чем на витальном, но медленнее, чем на ментальном. И это логично. Ведь здесь и происходит основная селекция удачных культурных форм. Это вообще – срединный и центральный уровень. Именно здесь, на уровне социальной коммуникации культура и показывает, что она, собственно, может сделать такого, чего не могут дух и природа. Она может безличное превращать в личное, а личное превращать в объективное и интересубъективное.

VI

Рассмотренные выше механизмы имели дело с динамикой культуры. Но существует и группа механизмов, обеспечивающих статику культуры. Этот тип можно рассмотреть на примере механизма культурной *интеграции*. Рано или поздно, хаотичное случайное взаимодействие артефактов дорастает до каких-то программ, идеалов, ценностей и дальше уже начинается конструирование культурного мира из локальных решений локальных задач. Этот мир превращается со временем в культурно-исторический тип. О смене таких типов мы хорошо знаем даже по школьным учебникам: античность, Средние века, Возрождение, Новое время... Механизмы культурной интеграции (и дезинтеграции) таинственным образом создают из хаоса устойчивые целостные обладающие самосознанием культурные миры.

Удобно проиллюстрировать этот процесс на примере XVII века. XVII век – это начало Нового времени: период, когда сформировалась культура, в которой мы еще живем по исторической инерции, хотя на наших глазах она распадается, перестает быть смысловой матрицей времени и постепенно заменяется какими-то другими культурными парадигмами. Тем более интересно – зная контуры целого – посмотреть на начало этой эпохи.

*В рамках своей эпохи основными механизмами интеграции
разнородных артефактов являются программа действия,
парадигма познания, канон человека, устав общины, образ мира.*

Каждая новая эпоха закладывает свой фундамент с помощью нескольких механизмов интеграции. Одним из базовых – оказывается, чаще всего, механизм выработки социальных соглашений и норм; это своего рода устав сообщества. Эпоха также создает универсаль-

ные программы действий. Они могут быть утилитарными, например — программа хозяйственной деятельности или программа преобразования окружающего мира. Могут быть сверхутилитарными, например — программа религиозного спасения, или же — программа достижения счастья, которое ведь не всегда обеспечивается одной только материальной функцией. Программы требуют целей и ценностей. Необходимо выдвинуть новые ценности в качестве того, что должно быть. Наиболее удобный пример — это религиозные ценности. Удобный как раз потому, что религиозный идеал не осуществим никакой программой действия — это бесконечная цель. Этот идеал может быть выдвинут как ценность (по-гречески — аксиома, т. е. недоказуемое начало). Большинство предельных ценностей культуры как раз и являются такими, которые ни откуда не выводимы. И это понятно: если бы ценности зависели от вечно спорящих философов, тогда общество никогда бы не смогло интегрироваться на их основе. Поэтому они должны иметь характер не теорем и лемм, а характер аксиом. Программы действий можно назвать телеологическим аспектом культуры.

Но чтобы выработать программу действия, нужно иметь знания о мире, о себе, надо знать разум, который познает. Поэтому одна из первых задач, которую решает любая эпоха, — это не познание мира, а познание того, кто познает. Другими словами, рефлексия разума по отношению к себе самому. Выдвигаются критерии, по которым одно решение является рациональным, другое — нерациональным, одно — осмысленным, другое — неосмысленным. Назовем это парадигмами разума, и к программам действия прибавим парадигмы познания. Со временем выявилась интересная закономерность, заключающаяся в том, что познание претендует на универсальность и общезначимость, однако всегда оказывается исторически обусловленным. Критерий разумности для древнего грека или для средневекового схоласта, или для ученого XVII века оказывается разным. Что рационально для одного, то не рационально для другого. Скажем, галилеевская физика для Аристотеля была бы в высшей степени странной, нерациональной. Галилей стремится отвлечься от общих метафизических вопросов, он рассматривает ближайшие соединения причины и следствия, но для Аристотеля это — бессмыслица. Ведь мы заранее объявляем непознаваемой как раз самую главную сферу бытия, универсум в целом. Очевидно, что парадигмы разума меняются весьма активно. Но надо подчеркнуть, что новая культура заинтересована не столько в продукте знания, сколько в оценке знания как такового и его места в культуре: новое знание рождает новую

картину мира. Хотя точнее было бы сказать, что они возникают параллельно, будучи изначально смутными интуициями, и влияют друг на друга. В качестве механизма интеграции картина мира, принадлежащая той или иной эпохе, действует, в основном, подспудно и выявляется во всей определенности лишь к концу, к «осени» эпохи.

Следующий шаг, который делает любая молодая культура — это попытка оценить человека как такового. Здесь тоже история демонстрирует нам очень разные модели. Можно назвать эту искомую модель человека каноном. (Так греческий скульптор Поликлет назвал систему пропорций, которую считал образцовой для изображения человека.) Канон человека — это то, каким он должен быть, и каким — не должен. Перед нами, таким образом — набор основных требований, без которых новая культура не может состояться.

Итальянский гуманизм призывает повернуться лицом к тварному миру

Попробуем окинуть взглядом работу механизмов интеграции культуры раннего Нового времени. Она родилась из кризиса тысячелетней средневековой культуры во всех трех ее изводах (каковы арабо-мусульманская, латинско-христианская и византийская культуры). Развал занимает примерно триста лет, с XIV по XV век¹¹. Европа в это время выдвигает обновленную версию своей культуры, осью которой оказались ценности, которые были еще христианскими, но уже радикально новыми. Это — так называемый гуманизм эпохи Возрождения. Иногда пишут, что в основе гуманизма была рационалистическая критика религии, но с этим трудно согласиться. Гуманисты были христианами, и, как правило — субъективно искренними. Их центральная идея такова: средневековье погубило себя тем, что презирало посясторонний мир. Гуманисты говорили, что это не благочестиво, ибо Бог не для того создавал мир, чтобы мы его отбросили: все-таки мы — божьи твари. В основе тварного мира — божий замысел, но мир испорчен грехопадением, и поэтому наша задача — не в том, чтобы отбросить его и устремиться к спасению. Это просто нечестно: мы этот мир испортили, отравили его грехом, а теперь отбрасываем и стремимся к Богу. Нет — надо сначала исправить мир, а потом уже вернуться к Богу с испушенной виной. Что для этого нужно сделать? Нуж-

¹¹ То, что этот же период можно назвать расцветом позднесредневековой культуры или зарей Ренессанса, не является даже парадоксом: переходные эпохи (а при желании любую эпоху можно рассмотреть как переходную) естественным образом принадлежат и концу предыдущей, и началу следующей.

но навести порядок в этом мире. Восстановить такой мир, которым он был когда-то при создании; восстановить утраченный рай. Тем более, рассуждали гуманисты, в Апокалипсисе сказано: когда-то в конце времен наступит тысячелетнее Царство Божие на земле — последней главой в истории человечества должна быть тысяча лет райского блаженства на земле. Поэтому гуманисты говорят: давайте готовить это состояние. А для этого надо вернуться к природе и изучить ее, необходима наука, чувственный опыт. Надо увидеть мир прямым некосвенным взглядом, без посредства идей и символов. Лучшая часть природы, рассуждают они, — это человек, и надо реконструировать сломанное, испорченное Адамом: необходимо обратиться к человеку посюстороннему, реальному. Неожиданно эта система идей как бы срезонировала, появилось немногочисленное, но витально мощное направление гуманистов, которые буквально перевоспитало Европу. Собственно гуманистов было мало. Это была элитная группа людей, которые в основном занимались филологией, поскольку это та наука, которая учит человека быть просвещенным гражданином и носителем разума. Естественные науки в это время все еще были не в моде. Они считались частным делом, и даже — несколько подозрительным, потому что, занимаясь ими, человек лез в божьи дела. Свои же, человеческие, дела оформляются этикой, гражданским поведением, а это значит — политика, это значит — риторика. Риторика всегда в древности была основой политики, литература — учительницей морали. Поэтому все сходилось к литературе, образец которой был в то время один — это римская литература, и основанная на ней система образования: то, что называлось латинским словом «*humanitas*» (отсюда и слово «гуманизм»)¹².

Новое искусство выдвигает принцип мимесиса

Эти гуманисты-филологи — казалось бы, небольшая кучка любителей античной литературы — стали передовым отрядом новой эпохи, к которому на помощь подросла другая такая же локальная группа: это — художники нового типа. Новая изобразительная эстетика — тоже, казалось бы, частное дело, но последствия ее оказались, без преувеличения, революционными. В результате ее воздействия изменилась вся система чувственных оценок. Вспомним, в чем был культурный

¹² Стоит напомнить, что это гуманизм не в нашем сегодняшнем смысле слова. Т. е., это не человеколюбие и сострадание, а система воспитания, чтобы не сказать — жесткой дрессировки человека, который должен превратиться из биологического полуфабриката в разумного гражданина.

конфликт. Все три средневековых религии – иудаизм, христианство и ислам – это религии теистические, религии личного Бога, который в принципе невидим и непредставим. Ислам и иудаизм запрещают изображать Бога под каким бы то ни было видом, а христианство разрешает, но только Бога-Сына и строго в рамках символического канона. Поэтому, в общем, центр христианской культуры и жизни – во внутренних переживаниях невидимого смысла видимого мира. Но к XIII–XIV веку все-таки накопился огромный опыт вербального и пластического изображения невидимого мира: литература, архитектура, фрески, мозаики, иконопись. Йохан Хейзинга даже вывел своеобразный закон обратной культурной связи: чем больше образное воплощение, тем меньше интенсивность чувств; и наоборот, чем строже мы удерживаемся от внешнего изображения и выражения, тем сильнее внутренние переживания. К концу средневековья, действительно, интенсивность переживания христианского, или, шире, монотеистического, откровения несколько ослабела, и его подпитывали образностью, ритуалами, текстами, что, в принципе, совершенно нормально. Но, в конце концов, происходит отчуждение человека от этих внешних образов. Уже шла речь о законе объективации: основная механика культуры – в том, что невидимое, внутреннее, духовное экстерииоризируется, выбрасывается и воплощается во внешнее. Этим, в частности, снимается внутреннее напряжение духовной работы. Когда же появляется новое переживание, оно тоже выталкивается вовне и начинает конфликтовать с предыдущим опытом изображения. Дух дает новые импульсы, сигналы в культуру, и их воплощения начинают, время от времени, конфликтовать друг с другом. В XIV веке возник уже серьезный конфликт старого средневекового искусства с новым. Новое хочет, по завету гуманистов, видеть мир сам по себе, как он есть. Возникает очень острая коллизия. Классический средневековый художник как бы говорит: зачем мне изображать дерево так, как оно есть? Хочешь смотреть на дерево, иди на улицу и смотри на дерево. Зачем его отражать, изображать? А я – художник – изображаю дерево так, как оно было бы в идеальном мире, или как оно было бы в виде символа, через который изображается высший смысл. В противном случае художник не нужен. Он – мертвое зеркало. А новые художники говорят: нет, в таком случае мы пренебрегаем миром, который сотворил Бог. Бог же сотворил мир вместе со смыслом, и давайте изучать его. В течение XIV века новыми художниками были сделаны ключевые изобретения, определившие не только художественную, но и общекультурную оптику Модернитета. 1) Прямая перспектива, т. е. изображение мира так, как он

дан зрению физиологически. Прямая геометрическая перспектива, которую изобрел Джотто и его современники, была величайшей революцией. Люди начали теперь привыкать к тому, что оптическую иллюзию можно переносить на холст, на фрески — туда, где раньше изображалось, как правило, сакральное пространство. 2) Появился принцип подражания природе, мимесиса (в частности — портретного сходства). Что тоже было странно для эстетики средних веков. Хочешь смотреть на себя — смотри в зеркало, хочешь смотреть на другого — загляни ему в глаза. Зачем здесь портретное сходство? Если же работает художник, он рисует лик, а не лицо, и через этот лик проявляется что-то неслучайное, важное. Новое искусство говорит: всмотритесь в лицо, и вы увидите, что даже лицо простого человека несет отпечаток чего-то сверхприродного.

Итак — шаг за шагом — появляется новая эстетика. Ее революционное значение сначала почти не заметили. Но уже в XV в. умирающая средневековая культура дает ей настоящий бой. Савонарола во Флоренции мобилизовал общественность, убедив ее, что и художники и зрители попали во власть дьявола, потому что все эти чувственные картинки, на какой бы сюжет они ни были, это — сатанизм. И он убедил многих, включая художников: даже Боттичелли — по легенде — стал бросать свои картины в костер. Несмотря на то, что вскоре последовал контрудар, и сожгли самого Савонаролу, эта драма показала, что дух средневековья жив и готов к обновлению. Чуткие современники совершенно адекватно поняли, что на вроде бы узкой территории эстетических оценок и вкусов происходит полная переоценка культурных ценностей.

Новое искусство востребовано экономикой

Эстетическая революция произошла столь энергично, потому что она в XIV веке неслучайным образом совпала с экономической. Северо-итальянские города — богатые торговые государства — становятся могущественным субъектом истории и своими экономическими сетями окутывают полмира. Но, оказалось, что искусство в этой игре имеет тоже не последнюю роль, потому что плоды художественного творчества — это прекрасный объект для денежных инвестиций. Произведения искусства не портятся, не дешевеют, только дорожают со временем, да и хранить их удобно. Спрос большой, потому что публика богатеет. В Средние века обычно украшали лишь публичные, присутственные места: город, храм, палату мер и весов, ратуши. И сейчас, путешествуя по Европе, можно увидеть, что из старинных зданий украшены, в основном, храм, ратуша, палата мер и весов

на рынке (священное место для бургеров). А все остальное — это украшение мелкой утвари и праздничной одежды. Но вот в XIV–XV вв. появляются по-настоящему богатые частные люди. Буржуа украшает свой дом, интерьер, быт, и здесь искусство востребовано в другом масштабе. В этой сфере «крутятся» большие деньги, новые технологии покупаются, перекупаются, разведываются. Масляные краски, скажем, — это был страшный секрет, и в связанный с этим арт-шпионаж были вложены большие деньги. Второй экономический фактор — это то, что итальянские города воюют друг с другом и постоянно конкурируют: им нужно привлекать к себе сторонников. Чем? В том числе — престижем. А престиж — это еще и внешнее великолепие, значит, и искусство. Например, собрать у себя лучших художников это — показатель престижа и силы. Следовательно, в это вкладываются деньги. Еще один фактор: искусство в это время было тесно связано с наукой.

Новое искусство стимулирует науку

Что такое новая живопись? Изображение видимой реальности. Но, чтобы ее правильно изобразить, ее надо изучить. Для этого художник должен быть анатомом, медиком. Перспектива — это математика, это расчет, т. е. надо быть математиком и инженером. Краски — это практическая химия, т. е. надо быть уже не алхимиком, а именно химиком. Таким образом, сообщество художников было еще и корпорацией ученых, инженеров, и даже — фортификаторов. (Леонардо да Винчи приглашали ко дворам князей, не в последнюю очередь, как инженера-фортификатора). В конце концов, художники были артелью нового типа: это была новая экономическая структура, своего рода мануфактура, которая работала, сама создавала рынок, сама занималась тем, что сейчас называется маркетингом. Это было настоящее предприятие, которое имело свои экономические стратегии. Вот почему искусство неожиданно соединилось в один поток с деятельностью филологов-гуманистов, с новыми экономическими структурами и в считанные десятилетия преобразило Европу. Ведь люди по-другому стали видеть мир. Изменилась сенситивная культура, культура чувственности. И недаром средневековые монахи боялись слишком натуралистических изображений. Они и, в самом деле, действуют гипнотически или, как говорят психологи, пенетративно проникают в сознание. При этом теряется вкус к отвлеченной символике, все естественнее становится реагировать только на прямые чувственные сигналы. Таким образом, произошла эстетическая революция, которая неожиданно приобрела прямой экономический

и социальный смысл. Параллельно гуманисты осуществили этическую революцию, предложив считать человека центром мироздания и той целью, ради которой все происходит. Возродив античные технологии воспитания, они, тем самым, вернули и моральные идеалы античности. Христианство учило, что все равны перед Богом, что любить надо и слабых, и глупых, что милосердие, сострадание и любовь — это главные ценности. Гуманисты же реконструировали старую языческую систему ценностей, где сильный лучше слабого, умный лучше глупого: не просто умнее, а именно — лучше.

Гуманистическая этика: доблесть вместо добродетели.

Главное для человека с этой точки зрения — не добродетель, а доблесть. «Вирту́», так это звучало по-итальянски. Разные проявления этого «вирту» — сила, доблесть, великолепие — понемногу вытеснили христианские добродетели. Появился новый тип человека — самолюбленного, эгоцентричного, но и безмерно талантливового.

Реформация: приоритет личной веры

В XVI веке грянула третья революция — религиозная, которая уже обозначила последний рубеж старой эпохи. Недовольство обмирщением и коррупцией церкви тлело давно и подспудно, спорадически прорываясь в восстаниях и даже войнах, но с 1521 года начинается уже настоящая общеевропейская смута. После выступления Лютера, которого поддержали немецкие князья-сепаратисты, вся Европа втягивается в страшные религиозные войны. Реформация как культурная программа хорошо «рифмуется» с гуманизмом во всех его версиях. Реформация говорит, что Бог непосредственно сотворил человека, церковь же как институт он не творил, и церковь — это лишний посредник, который берет на себя слишком много функций и тем самым заслоняет Бога. Спасаться же можно только верой. Дар личной веры, как и гуманистический дар творческих способностей, напрямую соединяет личность и Божий замысел о ней. Необходимо, говорит новое исповедание, избавиться от пышного культа, от умствующей схоластики, богословской казуистики. Следует обратиться к повседневной, но праведной в своей повседневности, жизни. Только вера и труд — путь к спасению. А от Бога нам поступает два сигнала: это то, что дано нам, во-первых, через само Боговоплощение, и, во-вторых, через Писание. Отсюда два главных протестантских устоя: 1) только Святое Писание спасает нас; 2) только вера отличает того, кто спасется, от того, кто не спасется. Первый устой перекликается с гуманистическим культом текста: эта связь не такая уж отда-

ленная, как может показаться первый взгляд. Провозгласил же один из гуманистов лозунг: «Христос и литература». Многоаспектный диалог образа и текста, пиктуры и скриптуры пройдет сквозь всю новоевропейскую культуру. Второй устой, пожалуй, наносит гуманизму фатальный удар. Есть немало общего: знание — для избранных, вера — также. Талант — дар природы и, в конечном счете, Бога. Но и вера — не заслуга, а дар Бога. И тот, и другой дар нельзя «зарывать», его надо культивировать. Однако, сообщество спасенных отличается от элиты одаренных: один вектор направлен в Небо, другой — в Природу; в одном случае дар объединяет равных в вере, в другом — разъединяет, очерчивая творческую индивидуальность. Лютеровская «вера» (задолго до декартовского «когито») дает твердую почву сознанию, укореняя его не в детерминизме природы, а в телеологии спасения. Правда, мы не знаем, кто спасется, и поэтому протестантское сознание начинает концентрироваться на подсказках чувственного мира. Если кому-то везет, если у кого-то труд вознаграждается успехом, значит — это признак избранности к спасению. И в этом смысле протестантизм вполне сходил с гуманизмом: человек удачливый, активный в посюсторонней жизни, лучше, чем неудачник, маргинал и т. д. Протестантизм довольно быстро становится экономической и политической силой, как это всегда бывает с новообретенными ценностями на ранних этапах культуры. Макс Вебер в свое время детально описал, как протестантская этика и дух капитализма опосредовали и поддерживали друг друга. В плохих учебниках, однако, из Макса Вебера делают Карла Маркса. Между тем, он не выводил одно из другого, не говорил, что что-то из чего-то следует, и весьма раздражался, когда его так интерпретировали. Ведь очевидно, что католические регионы освоили в ряде случаев новую экономику не хуже и не позже, чем протестантские. Речь идет о том, что есть две параллельные последовательности разных феноменов, и они субстанциально связаны. Это скорее не причинность, а «конstellация», т. е. сосуществование этих принципов. Но они друг друга объясняют, а в некоторых случаях — и обосновывают. Действительно, есть протестантская этика личной активности, труда, а труд — это почти религиозный ритуал. Есть протестантская этика личной ответственности, риска, делающая ударение на том, что труд — это то, что должно делать из принципа, а не то, что приносит удовольствие результатами. Это все, несомненно, позволило сформировать сознание нового класса, будущих буржуа, и здесь уже — в революции самосознания — роль протестантизма уникальна. Эту связку экономики и религии хорошо показывают ранняя история протестантизма. Как только кальвинистов, гугенотов

или квакеров выгоняли откуда-нибудь, уничтожали, тут же (на удивление быстро) начинались экономические проблемы. Значимость этого фермента, позволяющего внутри культуры созреть новому типу личности, демонстрирует культурно-экономический сюжет, который реализовался в Испании раннего Нового времени. Испания имела колоссальный флот, мировую торговлю, колонии; из Латинской Америки потоком шло серебро, да и золото тоже. Но Испания все это потеряла, потому что развивала не производство, а примитивное складирование ценностей, тезаурацию своего рода. Деньги перекачивались, в конечном счете, в страны-производители: в Голландию, Францию, Англию. Далее происходит «революция цен»: аристократия, которая жила земельной рентой, т. е. фиксированным доходом, получила смертельный удар, когда серебра стало много и возникла устойчивая инфляция. Предприниматели выиграли, а аристократы проиграли и обнищали. Но и это, может быть, было не фатально: добывает себя экономика Испании, когда она пытается восстанавливать старые средневековые ценности и начинает вытеснять крещеных арабов и крещеных евреев, т. е. морисков и марранов, из экономики. Это были и богатые, и активные, а главное, владевшие экономическими технологиями семейства. Казалось бы, побочный, маргинальный сюжет, но именно это уничтожение небольшой прослойки экономически активных, экономически грамотных, связанных друг с другом людей и подломило Испанию. А эта прослойка была способна создать аналог протестантской этики в Испании. И в каком-то смысле даже было хорошо, что они не были «истинными» христианами, потому что они могли бесконфликтно быть рядом с католицизмом и вне его. Испания ведь защищала пошатнувшийся католицизм, и это было совсем не только ретроградное занятие, потому что католицизм — это все сокровища, накопленные за тысячу лет христианства до этого на Западе. Это тоже колоссальный ресурс, причем не только духовный, но и материальный. Поэтому сопротивление испанской культуры этому напору нового было понятно. Однако решение было неправильным. Потому что и арабы, и евреи к католицизму были достаточно равнодушны, и их можно было сделать политически, идейно нейтральным отрядом внутри одной культуры. Потом изгнанные марраны и мориски осели на юге Франции, в Нидерландах, отчасти в Италии. И видно, что там оживилось предпринимательство, эти регионы стали экономически активными, богатыми. Культуре же Испании эта «чистка» не помогла: ее удалось, в лучшем случае, законсервировать, и это привело к неуклонной стагнации и выпадению великой цивилизации из круга лидеров Модернитета.

Еще один важный культурный плод протестантизма — новое политическое сознание. Спасение «только верой» требует свободы совести, которая влечет за собой, в конечном счете, рефлексию по поводу основных прав человека и требование политической свободы. Республиканство и протестантизм шли в это время рука об руку, но позже оказалось, что в контексте любой политической формы новое сознание сможет раскрыть свой либерально-индивидуалистический потенциал. Следующее ответвление того же религиозного сюжета — это технические изобретения, особенно — книгопечатание. Как всегда пишут в учебниках: три открытия изменили мир — компас, порох и печатный станок. И это совершенно справедливо. С порохом все достаточно ясно. Огнестрельное оружие фактически сделало беспомощным рыцарство — тяжеловооруженных всадников. А это значило еще и этический конфликт, потому что эти всадники — носители аристократической этики.

Техническая и информационная революция

Война — это одна из форм продолжения этой этики. Этики личного поединка, чести, определенных ритуалов. Когда появились наемники, вооруженные огнестрельным оружием, все это уже оказалось ненужным. С компасом тоже все понятно. Это открытие большого географического мира. Но вот книгопечатание: его роль не всегда оценивают адекватно, а она была очень трагичной. Большие тиражи книг это значит — большой круг грамотных, и одно подпитывалось от другого. Чем больше книг, тем больше людей, которые хотят их читать, и, наоборот, чем больше грамотных, тем больше спрос на книгопечатную продукцию. Но драма была в том, что книга номер один — Библия — была, как это ни странно звучит, запрещенной книгой для прихожан. Библию должны были читать клирики, священники, они же ее и толковали. Протестантизм же теперь говорит, что каждый должен прочесть Библию, но это значит, что каждый должен ее истолковать. Значит, если мой сосед истолковал ее не так, как я, то очевидно, что он находится в лапах сатаны, и я терпеть это не имею права. Беллетристику можно понимать по-своему, а Библию — нет. И начинается конфликт. А поскольку дьявол может вселиться в любого — ребенок, старик, женщина, кто угодно может попасть в его сети — то здесь уже воевать надо всем со всеми. Старые войны — это войны профессионалов на определенной территории, это были иногда почти военные игры. А войны XIV века — это совершенно жуткий пароксизм уничтожения всех всеми. Для старой католической культуры проблемы читателя не было. Во-первых, там при-

хозяин книжек не читал, а, во-вторых, если вдруг дьявол внутри него зашевелился, он шел на исповедь, и процедура исповеди его очищала. Что он при этом думает, как устроено его сознание — это церковь не слишком интересовало. Как ни странно, средневековье, в общем-то, не лезло ни в мысли, ни в чувства людей. Это происходило только в таинстве исповеди. Реконструировать душу и сознание верующего не нужно было хотя бы уже потому, что это было территорией Бога. А новое протестантское сознание говорит, что Библия напрямую замыкается на сознание, на веру. Поэтому мало того, что Библию надо читать — надо еще правильно выстроить свое сознание, правильно думать, правильно чувствовать. Требуется, чтобы люди, во-первых, знали, что думают другие, и, во-вторых, рефлексировали, что думают они сами. И власть также должна участвовать в этом ментальном контроле. Не удивительно, что в XVI веке первые полуфашистские государства, в которых начинается тотальный контроль за поведением, за мыслями, за чувствами, появляются в кальвинистской Женеве, в анабаптистском Мюнстере. Надо контролировать мысли, дела, импульсы воли, чтобы в душу не пробралась инфекция темных сил. Это привело к тому, что каждый получил право толковать душу каждого другого на свой страх и риск. Чтобы избежать этого, приходилось обращаться к авторитетному мнению. Но чьему? Священника, наделенного особой благодатью? Нет, протестанты отодвинули их в сторону. Значит, это фактически — самозванец, который почему-то решил, что он и является религиозным авторитетом. Впервые в истории Нового времени возникает смычка психотической толпы и фюрера, который внушил ей, что он ее вождь. Это было не очень опасно, пока общество было достаточно хорошо структурировано, имело навыки самоуправления и не слишком поддавалось гипнозу, но в XX веке эти защитные механизмы сломались...

Кризис гуманизма

Итак, XVI век доводит все три революции, т. е. этическую, эстетическую и религиозную, до предельного конфликта. Это, может быть, самая тяжелая эпоха Нового времени: войны, пожары, кровь, сепаратизм. Но страшнее всего было то, что рухнули ценности не только средневековые, но и гуманистические. Вспомним мироощущение в конце XVI века — Монтеня — и в начале XVII — Шекспира, Сервантеса. Полное разочарование в человеке, в природе, в разуме. Мир — это сон, мир — это сумасшедший дом, мир — это власть бессмысленных стихий, и это еще не самое плохое. Может быть, самую впечатляющую и архетипическую картину отчаяния нарисовал Сервантес.

Вспомним Дон Кихота: экранизации и инсценировки часто изображают доброго человека, который пытается делать хорошее, но нечаянно получается плохое. А у Сервантеса другой Дон Кихот: это клинический сумасшедший и притом очень опасный. Он всюду приносит несчастья, неприятности, разрушает своим вмешательством и своими утопическими замыслами естественные, худо-бедно устоявшиеся, связи. При этом субъективно он — действительно благородный рыцарь. Трагедию Сервантес видит в том, что рыцарское сознание, сознание героическое, индивидуальное — единственное, которое можно уважать. Но ему нет места в этой культуре. В той мере, в которой оно остается, оно играет роль смертоносного вируса, уничтожающего даже то, что осталось в повседневности в качестве не очень достойной, но все-таки живой твари. Это страшный конфликт мертвой духовности и живого свинства, которые не совместимы друг с другом. Но в романе есть еще третий элемент, это — здравый смысл. То есть — Санчо Панса. Потому героев и двое, что они — два полюса одного идеала, оставшегося от рухнувшей веры. Они путешествуют вместе, они неразлучны, но и соединиться не могут. Потому что здравый смысл — это не идеал, а идеал — не здравый смысл. И оба они выброшены из этого нового прагматического мира. Позже Кафка остроумно переиначит эту коллизию. У него в новелле о Дон Кихоте сказано, что у Санчо Пансы была какая-то психическая болезнь, и преодолевая ее, он настолько удачно это сделал, что вытеснил демона болезни наружу, объективировал его, назвал этого демона Дон Кихотом и, на всякий случай, чтобы тот не причинил зла другим, путешествовал вместе с ним, присматривал за ним и записывал всякие интересные случаи. «Дон Кихот» — это действительно трагедия шизофренического раскола когда-то единого сознания на несливающиеся полюса. А само это сознание несовместимо с циничным, реалистичным новым миром. Подобные мотивы нетрудно найти и у позднего Шекспира. И все это, вот ведь что удивительно, — итог Ренессанса, возвеличившего человечность, открывшего реальный мир, возродившего античность...

VII

Функциональный смысл этого перечисления общеизвестных деяний Ренессанса — в активировании памяти о той духовной среде, которая, сама по себе, принадлежит еще уходящей эпохе, но станет источником быстрой кристаллизации новой культурной модели в XVII веке.

Культурный проект Контрреформации

Находящая в активном брожении культура предшествующего XVI века осознает, что выбор, который стоит перед ней — весьма жесткая дилемма. Или Европа должна вернуться к средневековью, от которого ушла. Или она должна его не просто реформировать, как пытались сделать это гуманисты, но построить альтернативную культуру. Для нас весьма instructивен тот факт, что составные части будущего синтеза уже наличествовали в XVI веке, но по каким-то причинам не складывались в целое. К этим «элементам» грядущей интеграции можно в качестве «наводящих» примеров отнести: в искусстве — маньеризм, академизм, колоризм венецианской школы, палладианские новации; в политике — религиозное республиканство протестантов, первые версии абсолютизма и проект мировой империи Карла V; в науке — коперниканский поворот, алгебру Кардано, эмпиризм Телезио... Мы видим, что эти находки объединяются неким общим знаменателем: можно зафиксировать перенос акцента с миростроительства на переживание мира, сдвиг от мимесиса — к самовыражению художника, от бытия — к знанию о бытии, от объекта — к субъекту. Эти словесные формулы в таком виде представляют собой, скорее, полуметафоры, чем концепты, и, разумеется, нуждаются в обстоятельной экспликации, но пока нам достаточно будет пометить характер смены культурных установок. Самое загадочное в означенном процессе — момент, когда поиск заканчивается обретением искомой формы. Речь идет, конечно, о «внутренней форме», которая не совпадает со стилевой программой, научным методом и т. п. явными культурными программами. Но — ускользящая от дефиниции — она доступна дескрипции, и корректное выполнение этой процедуры, пожалуй, надо признать одной из главных задач культурологии как гуманитарной дисциплины.

Попытаемся различить контуры этой таинственной «внутренней формы». Некоторые из деяний XVII века настолько масштабны, что не заметить культурную формуру, проступающую в историческом, социальном, экономическом, было бы трудно. Новая культура хозяйства основана на индустриальном принципе, который предполагает производство, освобожденное от социально-аксиологических ограничений, производство как прямой источник могущества. В результате этого рынок становится потенциально мировым; мир становится горизонтом неограниченной экспансии силы; производство тяготеет к союзу со всем, что чревато могуществом: с политической властью, наукой, техникой. Географическая экспансия была лишь следствием этой ведущей установки. Еще более значительным следствием стало создание национального государства как ос-

новного строительного блока новой Европы. Соответственно меняется (со временем и вовсе исчезает) сословная структура общества. В сословную систему встраивается буржуазия, которая, по сути, уже класс, хотя формально — еще сословие. Отсюда ряд культурно-социальных проблем Нового времени: реально в XVII веке общество уже в значительной степени кормила буржуазия, но достойного места в сословной системе для нее не было. Политической власти у нее не было до XIX века. Но она не могла взять на себя и роль культурного лидера: для этого она должна была бы стать политически и морально свободной, авторитетно присутствовать в разных системах духовных ценностей и даже в разных религиозных мирах, а главное — быть носителем героического идеала. В XVII веке так и было, но когда общество стабилизировалось, выявилась мещанская сердцевина бюргерской морали, и это стало источником фатального культурного кризиса XIX века. Кроме того, слом сословной иерархии поставил вопрос о политической опоре власти. Аристократы не хотели отдавать власти, но уже де факто ею не распоряжались; крестьяне были к ней не способны; духовенство было подчинено государству; городские ремесленники после того, как цеховая система разваливается, или превращаются в буржуа, или деклассируются, или становятся узкими профессионалами, которые не берут на себя роль носителей власти и интегральной культуры. Поэтому возникла угроза, что вслед за религиозными войнами пойдут социальные, межсословные. И здесь новая культура изобрела абсолютизм. Радикальную, остроумную систему, которая оформилась и расцвела в XVII веке.

Культурная миссия абсолютизма

В эпоху Ренессанса абсолютизма, строго говоря, еще не было. Тогдашним высшим социальным достижением была так называемая сословно-представительная монархия: очень гибкая, продуктивная система представительств, система гражданского общества и верховной ответственной власти. Но для XVII века этот сословно-представительный принцип не годился: это хорошо для здорового плюралистического государства, а для больного, находящегося в кризисе, в конфликте сословий, это не подходило. Абсолютизм же дает предельную централизацию власти. Единый субъект власти это — нечто отрешенное, отъединенное от всех остальных сословий, откуда и смысл слова «абсолютизм». («Absolvere» значит отвязывать, отрешать. «Абсолютный» — значит отделенный от всего.) Абсолютный монарх — не потому абсолютный, что делает все, что хочет, как это трактуют иногда. Он абсолютен, потому что он не является ничьим представителем,

кроме целого государства. Старый король был представитель военно-аристократического сословия. Абсолютный же монарх — отец всей нации. Именно поэтому он может всех призвать к ответу, примирить. В XVII веке монарх примирял, прежде всего, конфликт аристократии и новорожденной буржуазии. Это была поддержка умирающей аристократии, потому что она — дух нации, ее смысл, и это был в то же время протекторат над буржуазией, которая юридически была никак не защищена. Еще одна функция абсолютизма — сохранение личностного характера власти. С точки зрения культуры и психологии власти очень важно то, что власть персонифицирована, имеет человеческое лицо. Более того, абсолютный монарх — это человек, который наделен всей полнотой власти (и именно потому он может решать все конфликты), но обладает все же и ответственностью. Только отвечает он не перед народом, что было бы противоречиво, а перед законом. Он его, правда, сам и создает как суверен, но уж коли закон создан, он перед ним и отвечает. И отвечает перед Богом. Для XVII века это тоже было идеальным решением. Перед народом монарх за свои ошибки не отвечает (скорее народ расплачивается за его грехи и ошибки), но перед Богом он ответит и за свои ошибки, и за народные грехи. Нам это сейчас не кажется убедительным, однако, в XVII веке в Бога верили, и тогда казалось, что это распределение ответственности логично и справедливо. Кроме того, абсолютная власть — власть династическая; значит, не надо каждый раз избирать монарха. Стабильность, отсутствие риска во время борьбы политиков, осознание долгосрочной ответственности за страну, родственные и «корпоративные» связи с королевскими семьями Европы, заблаговременная подготовка наследника с детства к будущим функциям властителя — все это позволило обществу на время политически расслабиться и заняться своим прямыми обязанностями. И так, вслед за идеей индустриализма¹³ пришла идея абсолютизма, которая является коллективной программой солидарных действий. И отчасти программой реализации хозяйственных желаний.

Культурная роль отделения церкви от государства

В отношении церкви также было найдено новое решение. В XVI веке конфликт католиков и протестантов развалил морально и политически всю Европу. А XVII век решил, что должен быть жесткий при-

¹³ Речь идет о принципе промышленной активности, освобожденной от внеутилитарных ограничений. Этот термин представляется более релевантным для обозначения новой экономической идеологии, чем «капитализм».

оритет государства: никакого средневекового двоевластия, никакого папы и императора в качестве арбитров, а только — государственная власть. Церковь становится, так сказать, департаментом, подразделением государственной власти. Религия же, в большой мере, — частным делом: принцип веротерпимости, в общем, понемногу побеждает. От этого новая культура весьма выиграла на первом этапе. Исчез источник конфликтов; исчезло двоевластие. Но культура порядком проиграла в целом, потому что со временем выяснилось, что «святое место» опустело. По сути дела, система ценностей была или частной для каждого индивидуума или же передавалась неприспособленным для этого институтам: искусству, науке, философии, государству. И выяснилось, что тут возник некоторый дисбаланс. Историческая драма начнется только в конце XVIII века, но тем не менее источник кризиса — в решениях XVII века. Роль вытесненной из большой культуры церкви на себя берет или индивидуум (который в этом случае — сам себе авторитет), или государство. Но если государство начинает объяснять, что такое «хорошо», а что такое «плохо», вместо того, чтобы объяснять, что формально справедливо, а что — не справедливо, это первый шаг к тоталитаризму. Тем не менее на тот момент конфликт был эффективно решен.

Доминанта нового научного рационализма

Неожиданно большую роль в новом синтезе сыграла наука. Раньше наука была занятием излишне любознательных чудаков. Техника же вообще не играла, до поры до времени, большую роль в истории Европы. Изобретения были удивительны, остроумны, но они рассматривались как игрушки. Примерно так компьютер сейчас используется чаще как игрушка или пишущая машинка, хотя потенциал у него колоссальный. В античности, к примеру, было много технических конструкций: автоматы для продажи воды, автоматы для голосования, самодвижущиеся игрушки. Но все это, в основном, — для развлечения. Только в горном и военном деле техника работала утилитарно. В Средние века вообще почти не было технических инноваций. Эпоха Возрождения тоже относилась к технике (да и науке) не так уж горячо (Леонардо был знаменательным исключением). Это была литературно-художественная эпоха, а ученые были, скорее, некими оккультистами, магами, волшебниками. Как ни странно, в XVII веке техника (за исключением измерительной и оптической) особенно тоже никого не интересует. Но вот наука заинтересовала всех интеллектуалов. Начиная с Галилея, точнее от Галилея до Ньютона, происходит создание совершенно новой, невиданной науки, у которой есть два новых

инструмента: эксперимент и математический язык. Таким образом появилось экспериментально-математическое естествознание. Это очень «сильное» естествознание, т. к. оно действительно в состоянии узнать механизм объекта (правда, всего лишь механизм). Чтобы такое естествознание работало, надо все, что не подчиняется опыту и математической логике (религию, философию, мораль), отодвинуть в сторону и сказать, что это нам не нужно. Отчасти это хорошо, потому что заработала наука в чистом виде, без лишних нагрузок и дополнений. Значит, стало меньше источников пустых конфликтов. Ученые спорят уже не о философии, а о собственно научных темах. Но тут же возникла, конечно, и проблема. В первую очередь, с экспериментом, потому что некоторые осознали, что эксперимент — это своего рода дача показаний под пыткой. Природа не показывает нам что-то, а мы из нее выжимаем что-то при помощи эксперимента. И скептики стали говорить, что под пыткой можно дать любые показания, но та ли это информация, которая нам принесет счастье? Древние греки принципиально считали, что надо наблюдать то, что нам само является, так как мы живем в естественном мире, и знание касается только естественного мира. А эксперимент, конечно, расширит поле знания, но это будет не тот мир, в котором мы живем. А если мы там будем жить, то еще черт знает, что из этого получится. Но со временем этот страх, это табу было вытеснено. И появился новый культурный идеал, идеал науки, которая является критерием любого знания. В XVII веке появляется почти количественная социология у Гоббса. Этика, доказанная геометрическим способом, — у Спинозы. Педагогика, построенная как аграрная система, выращивающая нужный продукт. Система права, построенная как дедуктивная модель Пуффендорфом и Гроцием. Оказалось, что наука, в принципе, может во многом заместить исчезнувшую церковь. Она может стать критерием решения всех споров и универсальным интегратором для культуры. И вот рядом с индустриализмом и абсолютизмом появляется мощная сила. Абсолютизм сравнительно быстро ушел со сцены истории. А индустриализм и сциентизм остались надолго. Наука, правда, все равно не смогла удержать власть на этой территории, и потом на опустевшее место контрабандой протащили все, что выдавало себя за научное знание. Это обычно называют идеологией.

Эффект новой эстетики: классицизм и барокко

Эпоха не может состояться, пока она не выстроит в себе культуру желаний и переживаний. Желание, которое возведено в высокую культурную степень, — это всегда комплексное переживание. Значит, надо

построить свою эстетику, свою сенсорику, так сказать. XVII веку это удалось. Он очень быстро создает два новых стиля — классицизм и барокко, которые позволяют так же, как язык математики в науке, артикулировать, упорядочить мир. Классицизм и барокко — весьма разные стили, но у них есть общая территория, на которой они согласуются. Искусство — это привнесение смысла в аморфную массу переживаний и ощущений. Классицизм упорядочивает эту массу при помощи — скажем так — математической эстетики. Он вносит математическое в стихийное, и его задача — остановить поток времени, раздробить континуум пространства, наладить связи у раздробленной массы, гармонизировать ее, найти общую меру между человеком и этим упорядоченным миром. Барокко же — это стиль, который вносит жизненно-витальное. Это диаметрально противоположный, идейно оппозиционный стиль. Ему надо заставить двигаться все, что покоится. Все, что движется, надо заставить имитировать движение растения, т. е. разветвляться, изгибаться, возвращаться к себе, опять выбрасывать какие-то ростки. Все явления надо превратить в символы, ростки иного. В одном случае перед нами логическое, в другом — биоморфное искусство. Но это две стороны одной системы, обогащающие друг друга. Оба стиля — это искусство, которое активно переделывает окружающий мир, а потом, переделав, обязательно предъявляет его в распоряжение субъекта. Заметим, что и классицизм, и барокко рассчитаны на то, что есть профессионал, мастер, который создает, и зритель, который потом созданное созерцает. Здесь уже можно почувствовать источник еще одного будущего культурного кризиса. Предыдущие европейские культуры предполагали, что искусство, в конечном счете, — это коллективный праздник. Границы фольклора и профессионального искусства были жесткими только в отдельные периоды. Акцептором искусства были, как правило, достаточно широкие социальные слои. Но классицизм и барокко — это уже профессиональные технологии, обращенные, в первую очередь, к элите (хотя и не такой узкой, как адресат маньеризма XVI века). Характерно, что доминирующих стилей — два. Это всегда говорит о сложившейся культурной модели. Потом эта двоица будет воспроизводиться в другой культурной среде и эпохе. Скажем, в XIX веке борьба реализма и романтизма — это тот же сюжет на другом уровне. Но для нас здесь важен вывод, что если культура создает полноценную модель, то там есть не одно решение, а система разных решений и система противовесов. Культура от этого становится не слабее, а сильнее. Так, например, устойчивее стол на четырех ножках, а не на одной: есть несколько точек опоры. Кризис одной системы позволяет усилиться другой и тем ком-

пенсировать кризис. Открытие одной системы позволяет что-то позаимствовать всем остальным. Поэтому любая полноценная модель культуры — это не одно решение на все случаи жизни, а система активно конкурирующих и спорящих решений. В науке и философии XVII точно так же боролись две системы — рационалистическая и эмпирическая. В политике тоже можно найти набор противоборствующих систем: в XVII веке с абсолютизмом полемизирует республика — пока еще почти на равных. С другой стороны, это не просто плюрализм, а это как бы разные функции одной и той же системы. Значит, логика сборки, интеграции сильнее, чем логика центробежная, логика полемики, и это — симптом сложившейся культуры.

VIII

Мы рассмотрели процесс того, как из разных, случайных и хаотически распределенных во времени и пространстве артефактов интеграционный механизм культуры создает целое путем принятия формообразующих решений. XVII век своим культурным усилием осуществил новый синтез. Мы видели, что интегрирующий импульс культуры может из любого разнородного материала выстроить «большой мир». Человек, попадающий в такую культуру, в общем, получает гарантированные ответы на все вопросы. (Правильные или нет — это не проблема культурологии.) У такого мира есть каноны, программы, законы, аксиомы, и они могут достаточно долго работать. Но важно осознать и то, что все эти общие принципы работают для общих систем. Для индивидуума никакой закон культуры не является необходимым. Он всегда, в любой момент может выйти из этой культуры. Скажем, Паскаль — философ, математик, изобретатель компьютера — «типичный представитель» XVII века. При этом он был едва ли не единственным мыслителем своего века, который, некоторым образом, сказал: что эта культура ему лично не нравится; что мир, который создал этот век — это страшный мир, бездна без конца, бессмыслица; что он, как частное лицо, возвращается от Бога философов к Богу Авраама, Исаака и Иакова. Паскаль поднимает радикальное восстание против своей культуры один на один, и даже среди яansenистов у него в этом отношении не было безусловных союзников: он не создал контркультурного движения. Как говорит астрология, *astra inclinant, non necessitant* — «звезды не предопределяют, а располагают». Так и здесь — культура ничего не предопределяет, она дает систему инклинаций: склонностей, подобных наклонам релье-

фа. Если я — не против, я буду действовать в этой системе. Но если у меня есть какие-то особые проблемы, задачи, я захочу и буду ломать что угодно или противопоставлять канону что угодно. Кстати, именно поэтому здесь подчеркивалось, что дух отличен не только от природы, но и от культуры. Дух не есть часть культуры: он свободен и если хочет — живет в культуре, не хочет — выходит или меняет ее. Небесполезно помнить, что не все на свете есть культура, и не всегда выход из культуры — это плохо. Хорошо, что культура ограничивается, с одной стороны, природой, которая не дает ей самоуправствовать, а, с другой стороны, духом, который не дает ей растворить в себе личность. Своего рода «средним термином», связывающим индивидуальность и общие формы культуры, являются те морфемы, которые порождены активностью конкретного культурного субъекта. Собственно, они и являются истинной предметностью культуралистики: ведь оба означенных полюса — процесс личного творчества и универсальная форматера эпохи — обнаружимы только в своей объективированности, в морфологии артефактов.

Попробуем теперь декодировать XVII век, исходя из некоторых — достаточно случайно выбранных — культурных морфем. Как и всякая новорожденная культура, Новое время строит свой собственный тип культурного зрения, свою символическую оптику. Удивительна одержимость Нового времени желанием видеть, рассматривать, различать. Эта визиомания превосходит даже античную, которая все же ограничивала себя почтением к невидимому и идеальными требованиями к видимому. Пожалуй, причина как раз в нарушении баланса видимого и невидимого, которое произошло на излете средневековья. В те времена, как уже отмечалось выше, начинают рассуждать так: Бог создает мир не для того, чтобы мы от мира бежали, а для того, чтобы увидели вместе с Ним, что это хорошо. Но есть своего рода «золотое правило» культурной оптики: выигрываешь в видимом — проигрываешь в невидимом. И такое вполне благочестивое соображение приводит Ренессанс к фатальной культурной инверсии: небесное начинают видеть через земное, но не — как ранее — земное — в свете небесного. Эту мутацию лучше брать «по модулю», не торопясь расставлять знаки «плюс» и «минус»: накопленный средневековым балласт субъективных фантазий был слишком тяжел, и гуманистическое обращение к природе, «к самим вещам», конечно, стало чем-то вроде освежающей грозы. Но перенос тяжести на видимое влечет за собой утрату трансцендентного измерения, а вот за это уже приходится платить, и плата эта непомерно высока для любой культуры. История визуальности в эпоху модернитета, если посмот-

реть на нее с этой точки зрения, выстраивается в драматичный сюжет, который можно представить в следующей цепочке событий. 1) Ренессансная попытка встроить идеальное в натуральное и ее главные инструменты: объем, перспектива, линия. 2) Позднеренессансное стремление выйти из геометрического нормативного пространства в естественное и воображаемое (перечисление приемов составит целый итальянский словарь: сфумато, нон финито, маньера, кончетто, сотто ин су...). 3) Протестантское восстание против оптического идолопоклонства в пользу слова и звука. 4) Реванш контрреформации и зарождение абсолютистских стилевых программ классицизма и барокко, нашедших на какое-то время баланс идеального и реального. 5) Хроматическая революция Тициана и световая революция Караваджо. XVII век: вершина свето-цветовой визуализации культуры Нового времени. 6) Контрудар, нанесенный пластике музыкой и литературой XVIII века. 7) Расщепление классики в XIX веке на фактуализм реализма и интроверсию романтизма. 8) Расслоение визуального в модернизме XIX века на рецептивное, имагинативное, декоративное, беллетристическое, логическое... (то есть, потеря способности и желания связывать смысл и образ в собственно оптическом). 9) Распад пластического образа в авангарде XX века.

Можно заметить, как по ходу развития этой фабулы происходит поэтапный уход Логоса из культуры, или – по емкой формуле Зедльмайера – «утрата середины». Что-то подобное этой последовательности событий можно найти во всех доменах культуры модернитета. Но – с другой стороны – культура устроена так, что вместе с приобретением нового опыта осуществляется и попытка компенсировать связанные с этим потери. (Поэтому история духа не является ни прогрессом, ни деградацией: она требует каких-то нелинейных схем. И поэтому же мы имеем право рассмотреть XVII век не только как главу в истории духовных потерь, но и как время великих инвенций, которые никогда не потеряют свою ценность.) Метафизика света, построенная в Средние века на предпосылке совпадения в свете идеального и вещественного (свет – если идти по лестнице эманации сверху вниз – это последняя ступень идеального и первая ступень материального), в XVII веке решительно распадается на физику света и эстетику света; «люкс» уступает место «люмену». Но можно сказать, как «реликтовое излучение», метафизический свет сохраняется. Поэтому таким двусмысленным оказался прорыв Караваджо в новую световую эстетику. Вот авторитетная и емкая формулировка караваджизма: «Концепция световой среды – луч, падающий извне в темноту, изолируя, аналитически расчленяя предмет и моделируя

его целое с невиданной ранее экспериментальной чистотой, как прямое воплощение факта действительности и одновременно истины о ней, — вместе с тем распахивает «дверь» в бесконечную Вселенную Бруно, в мир без границ. Вырывая из него фрагмент, она удерживает его от поглощения молчанием и мраком безмерности сверхинтенсивной силой не только познания, но страстного, почти визионерского созерцания и лирической самоотдачи...»¹⁴.

Прямое воплощение факта, разрушающее универсум, — это вызов и средневековой, и возрожденческой эстетике. Целому остается негативная роль фона: мрака и ночи. (Многочисленным культурным контрапунктом этого решения оказывается светоносный золотой фон иконописи, символизировавший полноту сверхпространственного бытия.) Целостность реальности у Караваджо раскрывается «через вычленение и изоляцию отдельного (предмета, фигуры, сцены) как фрагмента универсального целого и последующее интенсивное абсолютизирование его посредством прямой, буквальной проекции на общее — на «мировой фон», на «Вселенную», образ которой дается «отрицательно», в формах чистой абстрактной протяженности, глубина которой заполнена молчанием и тьмой»¹⁵. Короткое замыкание единичного и всеобщего, факта и универсума — это и есть рождение Нового времени. Но хотя свет и тьма демистифицированы, «расколдованы» новым сознанием, они не потеряли свои символические потенции. Основания, на которых держался «старый режим», исчезли, но работа по интеграции части и целого (главное дело культуры) продолжается на новых основаниях. Диалог света и тьмы — наглядный (в буквальном смысле) пример.

Свет и цвет в XVII веке — союзники (цвет — это в каком-то смысле результат конфликта света со средой); шаг за шагом входит в этот союз телесно-пространственных характеристик также и время (как движение, динамичная композиция, историчность, повествовательность, схваченная моментальность...); их общий оппонент — пластический объем; смысл баталии — в завоевании права на новую интерпретацию целого, в переходе от онтологии бытия к феноменологии природы. Одно из самых, может быть, необычных решений этой задачи описано в статье В. А. Подороги, посвященной картине Жоржа де Ла Тура «Оплакивание св. Себастьяна св. Ириной»¹⁶. Ж. де Ла

¹⁴ Свидерская М. И. Караваджо — первый современный художник. СПб., 2001. С. 117.

¹⁵ Там же, с. 116.

¹⁶ Подорога В. А. Ночь и день. Миры Рене Декарта и Жоржа де Ла Тура // Художественный журнал. 1996. № 14.

Тур вспышкой «медленной молнии» задает тектонику фигур и сворачивает в них все пространство: «Пространственны только тела, но не фигуры, даже и цвет, напротив, действует таким образом, чтобы нейтрализовать эффект пространственности и тем самым сделать центральным персонажем почти каждого полотна эти бесчисленные руки, выносящие пламя свечи»¹⁷. Век богат и другими световыми решениями и темами. Караваджо, Рембрандт, Веласкес, Лоррен, солярная символика и эмблематика эпохи вместе с понятием «Просвещения» и его мировоззренческим «люмьеризмом» — все это разные (именно разные) версии восстановления утраченной связи человека и универсума. Но, похоже, что есть у них и один (по крайней мере) общий пароль, названный в статье В. А. Подороги. Все они — дальние родственники декартовского *cogito*, главного смыслообразующего акта эпохи. Если в человеке может быть найдена абсолютная точка отсчета (а *cogito* доказывает именно это), то из любых онто-топологических узлов и лабиринтов человек найдет путь обратно, к единству с бытийным целым. Не будем забывать, что вторым после самосознания логическим шагом *cogito* является доказательство бытия Бога: таким образом перед нами — еще и религиозное самоопределение. Соотнести это с теми оптическими *cogito*, которые были перечислены, — задача не тривиальная, но и не надуманная. XVII век был, возможно, последним взлетом европейской религиозности, и трудно найти такой домен, который не был бы затронут вероисповедными переживаниями. Так, художники-оппоненты обвиняли друг друга в язычестве, а Караваджо, с точки зрения Кардуччо, и вовсе был Антихристом¹⁸. Но скорее все было наоборот: интуитивно пережитое *cogito* позволяло и дать вере новый импульс, и безбоязненно ассимилировать античное наследие. В этом смысле вовсе не формальны, скажем, библейские сюжеты Караваджо и не вполне секулярны мирские сюжеты Рембрандта¹⁹. Без учета этого мотива малопонятен и де Ла Тур. Вот, например, Жан Тардьё пишет о его героях: «...в них, вокруг них, над ними — втайне от нас и не таясь ни от кого — происходит

¹⁷ Там же, с. 14.

¹⁸ Свидерская М. И. Цит. соч. С. 234.

¹⁹ Обобщенная характеристика Рембрандта в «Маяках» Бодлера выглядит (в переводе Левика) так:

«Рембрандт, скорбная, полная стонов больница,
 Черный крест, почернелые стены и свод,
 И внезапным лучом освещенные лица
 Тех, кто молится Небу среди нечистот».

что-то, чему нет ни начала, ни конца, нечто таинственное и остающееся тайной, повергая в молчание и ужас. Ясно одно: они — посвященные...»²⁰. Однако завершается очерк такими словами: «Но мы, незнакомые с богословием и наивно любящие плотность тел, ... в твердых кусках мрака, прорезанного световыми кругами, мы, говорю я, угадываем тайну, которая много древнее прочих: тайну величественного рождения Форм из отталкивающей полутьмы Хаоса»²¹. Проникновенный пассаж первой части очерка позволяет что-то понять в де Ла Туре, тогда как суждение «незнакомых с богословием» — тривиальность, применимая к кому угодно.

Как и положено любой состоявшейся эпохе, XVII век вырабатывает два (как минимум) конкурирующих образа мира и два языка его репрезентации. Применительно к теме света можно говорить о мире континуума и мире дискретума. Великие ухитряются присутствовать в обоих мирах (потому они и великие). Декарт своей знаменитой формулой «ясное и отчетливое» обозначил и предельное состояние континуума (ясное), и предельное состояние дискретума (отчетливое), и мистериальную точку их совпадения — *cogito*. Де Ла Тур с его контрастным контактом света и тьмы, рождающим атомарно-статуарное тело, действительно находится в одном культурном пространстве с Декартом. На другом полюсе — мастера, созидающее единое континуальное поле, которое включает в себя сложный ансамбль субпространств: Лейбниц, Рембрандт, Веласкес... В этих мирах свет уже не проводит границы, а стирает их («Портрет Иннокентия X» Веласкеса) или делает их ненужными, замещая вибрациями световоздушной среды («Менины») и взаимопроникающими планами («Пряхи»). Выдающийся отечественный физик в своем любопытном эссе дает для нашей схемы еще две оппозиции: Тициан — Рембрандт и Ньютон — Гюйгенс²². Волновая (Гюйгенс) и корпускулярная (Ньютон) теории света поддаются, как попытался показать М. Волькенштейн, описанию в терминах культурной семиотики XVII века.

В оригинале вторая строка: «Et d'un grand crucifix décoré seulement», что лучше перекликается с образом «внезапного луча» (собственно «Et d'un rayon d'hiver traversé brusquement»).

²⁰ Пространство другими словами: Французские поэты XX века об образе в искусстве. СПб., 2005. С. 135.

²¹ Там же, с. 136–137.

²² Волькенштейн М. В. Рембрандт и Гюйгенс, или Две «Данаи» и две оптики // Знание — сила. 1987. № 2.

В чем, однако, источник того духовного драматизма, который трудно не ощутить, изучая обе эти парадигмы XVII века (и заметно, кстати, ослабевающего к концу века, с уходом последнего «допросвещенческого» поколения)? Подсказку находим в статье В. А. Подороги: «Декарт исследует мир, погруженный в ночь, с помощью внутреннего света, света разума. Он скорее готов стать слепым, глухим, сновидцем и даже безумцем, если это позволит на втором шаге мысли не только все вернуть, но и придать миру те необходимые порядок и последовательность, ту «ясность и отчетливость», которая утверждается только Высшим разумом. Вот почему для Декарта нет теней, бликов, игры отражений, вот почему для него, как, впрочем, и для де ЛаТура, и для Расина, тьма и сумерки имеют такую глубокую черноту и так резко отделены от подлинного, ослепляющего света»²³. Метафизическая «ночь» позволяет избавиться от иллюзий физического дня и обнаружить внутренний свет, родственник «свету-в-себе» («свету невечернему», если угодно). На границе столкновения тьмы и мрака очерчивается таинственная сущность индивидуального, происходит то, что названо в статье «профилированием». «Профилирование и есть этот ослепительный разрыв ночи и именно подчинение самого предела перехода из тьмы в свет единому профилю, в котором лицо получает свою неподвижную границу и покой созерцания»²⁴. Подобно тому, как пифагорейские перас и апейрон своим соединением рожают монаду, в свою очередь, рожающую числа, так свет и тьма в этой версии рожают личностный профиль, пластический аналог *cogito*. Таким образом, внутренний нерв визуальных парадигм XVII века можно определить как попытку сфокусировать, собрать в один центр утраченное самотождество личности. В статье в связи с этим указывается также на «очевидность общих оснований для *cogito* Декарта и функции лица у де Ла Тура, у которого мы сталкиваемся, бесспорно, с некоторым родом внутренне-го созерцания, «медитации», обращенности на себя, и лицо выступает своеобразным знаком *cogito*. Причем, ... это медленное открывание своей субъективности в медитациях-размышлениях у Декарта и вовсе не предполагает какого-либо иного живого существа рядом, не предполагает участие Другого»²⁵. Рискну добавить, что слово «лицо» в контексте проблемы можно понимать во всем его семантическом спектре. Изморфными культурными решениями вполне мо-

²³ Подорога В. А. Цит. соч. С. 14.

²⁴ Подорога В. А. Цит. соч. С. 13.

²⁵ Там же.

гут оказаться «лицо» нового права, субъект общественного договора, субъект веры в протестантизме и посттридентском католицизме, субъект раннеиндустриальной экономики, моральное Я рационалистической этики, герой классицистского театра, «тема» как элемент новорожденного оперного языка etc, etc. Во всех этих казусах единичное, становясь личностно-единственным, «профилируется» на стыке света и тьмы и получает тем самым право на прямое обращение к абсолюту. Что же касается отсутствия Другого, то, в некотором смысле, он все же предполагается в картезианском мире. Cogito открывает Я и Бога. Но и место для «других» также генерируется актом cogito: во-первых, Бог — это и есть Другой, который позволяет моему Я — как своему другому — быть собой (чем, собственно, и заданы все возможные отношения между многими Я); во-вторых, Я, в отличие от Бога, не может быть бесконечным; в-третьих, Я не может быть объектом. Значит даже эмпирически сингулярному Я надо предположить, что есть много конечных необъективируемых Я. (На мой взгляд, позднейшим аналогом такого хода мысли является категорический императив Канта, постулирующий других, как результат самоограничения свободной воли.) Пожалуй, такое понимание cogito лучше согласуется и с обсуждаемой концепцией «страсти к свету», только надо взглянуть не на «Скорбящую Магдалину», а на «Оплакивание св. Себастьяна», на глубинную койнонию персонажей, замкнутых в себе, «не имеющих окон», но связанных через абсолютный смысл.

Возвращаясь к загадке визиомании Нового времени, можно сказать, что мы несколько продвинулись на пути понимания световой метафизики модернитета. Суть ее — в аффектированном желании прорваться в бесконечность через сосредоточенное созерцание конечного. Косвенным подтверждением этого вывода — своего рода тестом — может быть проверка культурной морфемы на диспаратность, на способность к отделению от своей среды, контекста и переносу в инородную среду. Переключим свое внимание на сферу религиозного опыта XVII века. К числу страстотерпцев света, о которых шла речь, надо, конечно, отнести Лойолу и Паскаля. Основатель ордена иезуитов создает систему визуально-психологических, заряженных суггестивной энергией упражнений, основанных на технике концентрированного воображения и переживания определенных сакральных образов в определенной, напоминающей кинематографическую, последовательности (некоторые из образов были построены и кадрированы вполне по-делатуровски). Основатель (в числе первых) янсенистского движения, визионер и математик создает учение о ве-

рующем мышлении, пронизанное световыми и пространственными метафорами (образ бездны вполне «рифмуется» с фоновой тьмой, а про «огонь» паскалевского амулета и вовсе разговор — особый). Иезуиты и янсенисты — заклятые враги, но роднит их переживание неразстворимости, нередуцируемости финитного, желание рассмотреть и понять его в конкретной телесной воплощенности. Переживание это в стилевом отношении гетероморфно (как правило — барочное у иезуитов и классицистское у янсенистов), но изоморфно в своей основе. В XX веке это переживание неожиданно возрождается в светописии двух великих кинематографистов. Большевизанствующий Эйзенштейн с азартом изучает наследие Лойолы²⁶. Выпускник иезуитского колледжа Хичкок использует (как можно предположить) технику визуализации Лойолы в своих лучших фильмах. Но и этого мало: Жижек не без основания протягивает нить смысловой связи между Хичкоком и янсенистской антиномией добродетели и благодати²⁷. После всего, что мы узнали о световых мирах XVII века, эти странные сближения не кажутся нам произвольными ассоциациями.

Вряд ли наши индуктивные поиски приблизили нас к решению загадки культурной формы, того «эйдоса», который выявляет свою порождающую силу в самых разных субстратах, сохраняя при этом равенство себе. С сокрушением надо признать, что если внутри того или иного домена культурная форма поддается опознанию (*quantum quanti*), то любой ее перенос в общее смысловое пространство, любое рассмотрение в аспекте того, что иногда называют (Зедльмайр, например) «интермодальностью», сразу делает тождество формы проблематичным. Для отдельных гуманитарных дисциплин нахождение морфем с высоким уровнем общности, с большой валентностью отнюдь не является чем-то невозможным (умеет же, скажем, искусствоведение работать с категорией стиля, интермодальной по своей природе), но напрямую воспользоваться этим ресурсом невозможно даже для культурологии: приходится строить последовательность понятийных переходов, которые, зачастую, опять возвращают найденную морфему в область необязательных ассоциаций. При всем том, мы уже имеем некоторое право построить гипотетический очерк той ключевой морфемы (протоморфемы, если угодно), которая генерировала типичные решения XVII века. Мы видели, что искомый смысл считается найденным, если удастся найти его репрезентацию в по-

²⁶ Эйзенштейн С. М. Станиславский и Лойола // Точки — Puncta. 2002. № 3–4 (2).

²⁷ То, что вы всегда хотели знать о Лакане (но боялись спросить у Хичкока). М., 2004. С. 217–221.

сюстороннем феноменальном мире. Но источник смысла признается внеположным явленному миру. Довольно точным гештальтом этого смыслополагающего действия является проекция фигуры на плоскость: центр проекции, естественно, не совпадает ни с фигурой, ни с плоскостью проекции. XVII век категорично отстаивает неслиянность элементов этого действия. Отсюда — особый тонус его культуры: драматическая напряженность между полюсами природного универсума и запредельного смысла. Так, в нашем случае, «увидеть» значило «высветить» ту или иную сингулярность на фоне бесконечного континуума метафизическим лучом внеположного источника света.

IX

Нелишним аргументом в пользу этой формулы будет проведение границы, после которой найденная морфема размывается, меняется, теряет свою валентность. XVIII век постепенно сводит двуполярную систему к интуиции унитарной целостной гомогенной природы, не нуждающейся в трансцендентности. Об этом можно порассуждать, воспользовавшись наблюдениями М. И. Свидерской, сделанными в ее работе о Дидро и Шардене²⁸.

Чтобы разгадать Шардена, автор применяет своего рода бифокальный метод: с одной стороны, идет поиск «формулы Шардена» в контексте эволюции французской живописи XVIII века, с другой — анализ трудного пути Дидро к пониманию шарденовских новаций, документированного его «Салонами». Такой двойной взгляд создает столь ценимый культурологией стереоэффект, позволяющий видеть взаимосвязь художественной практики и самосознания эпохи. Найденная формула Шардена выглядит так: пластическое и световоздушное единство, воссозданное средствами колористической тональной гармонии²⁹. Это — зерно, из которого вырастает мир Шардена. М. И. Свидерская так описывает основоположения этого мира: «Зазор между бытием и бытом ... теперь исчезает. Вместе с ним уходит драматическая коллизия — то открытая, то подспудная — их противостояния. На смену приходит полное совпадение «окружностей» — большого, бытийного, вселенского круга существования (Природы, Бога, общества) и малого, близкого, тесного, бытового «круга жиз-

²⁸ Свидерская М. И. Дидро о Шардене: к вопросу о творческом методе художника // Из истории классического искусства Запада. М., 2003.

²⁹ Свидерская М. И. Цит. соч. С. 150.

ни», «окружающей действительности» в самом буквальном смысле»³⁰. Здесь очерчена культурная морфема — цельного в своей однородности и посюсторонности мира — которая и позволит нам сделать ряд шагов от шарденовского мира к общим гештальтам эпохи. В первую очередь — к тем, которые выявляют переход от бытийного к натуралистическому, от онто-логического видения мира — к фюσιο-логическому. Еще раз сделаем принципиальную оговорку: поскольку речь пойдет о ценностно окрашенных установках и образах, необходимо помнить о неотъемлемой от культуры двухаспектности ее аксиологии: любой феномен культурной динамики можно рассмотреть как результат распада исходной системы ценностей и как способ сохранения этих ценностей в новых условиях. По словам Гераклита: «Путь вверх и путь вниз — один и тот же». Пренебрежение этой максимой ведет к тенденциозной памфлетности, вполне допустимой как открытый прием трактации, но, естественно, не как подмена нейтрального рассмотрения феномена «по модулю», без расстановки аксиологических знаков. Здесь мы можем опереться и на точку зрения самого автора. Указывая на то, что горизонт художника замыкается границами *близкой повседневности*, М. И. Свидерская делает важное замечание: «Все, что подлинно крупный мастер ... призван и пытается сказать не только о своем личном, «индивидуальном», но и о «всеобщем» ..., он хочет и умеет увидеть не «вне» и «сверх», а внутри этой повседневности. *Онтологичность шарденовского живописного синтеза как раз и проявляется в его исключительной цельности...*»³¹.

Поскольку речь пойдет об одной из основных интуиций Нового времени, нельзя не вспомнить о ее самом очевидном проявлении, о появлении галилеевско-ньютоновского пространства, или, расширяя охват, о гомогенном и изотропном пространстве новой науки (каковое требовало пассивного безжизненного вещества в виде своего рода наполнителя, фартуры). Это количественное пространство заменяло собой качественный мир средневековья, где (вспомним хотя бы Данте) каждый слой универсума был тщательно квалифицирован, в том числе и особой топологией. Хотя такое новое решение потребовало масштабной интерпретации и сразу обозначило точку расхождения в вопросе, представляет ли собой этот мир континуум или дискретум, инвариантом осталась как раз та его черта, которая нас специально интересует: природная целостность и автаркия, делающие излишним измерение трансцендентности. В это же время,

³⁰ Там же, с. 155.

³¹ Там же, с. 156.

более или менее синхронно формируются другие культурные типы пространства. Географическое пространство, созданное колониальной, миссионерской и торговой экспансией Европы, рождает прообраз глобального сообщества. Экономическое пространство конструирует сообщество транслокальных рыночных отношений. Политическое пространство строит абсолютистский универсум с его однородным национальным измерением и единым властным центром. Деизм — самая влиятельная религиозная парадигма XVII века — предлагает рассматривать тварный мир как произведение, отпущенное творцом в «свободный полет», как совершенный механизм, не нуждающийся во вмешательстве автора, что придает миру системную цельность именно в качестве природы, а не одного из уровней бытия. Но, как мы видели, в XVII веке этот универсум однородности все же размыкается сверхприродными силами: у сотворенного мира есть Творец; в самом мире есть человек, двойной статус которого (натуралистический и метафизический) также позволяет ему быть в ряде случаев внеположной природе точкой отсчета.

К середине XVIII века этот *относительно* гомогенный мир переживает определенную мутацию. В целом весь модернитет проходит под знаменами и лозунгами антропоцентризма, но толкование этой ценности динамично меняется (что, собственно, и составляет стержень культуры Нового времени). XVIII век, в отличие от своего предшественника, в центр культурного универсума ставит не человека-героя, а человека естественного, чье достоинство и благородство связаны не с исключительностью его миссии, не с его подвижничеством, но с отведенным ему природой (но и только ему) местом, которое можно обустроить и очеловечить, развернув свои задатки. Следующей ступенью (вверх? вниз?) гуманизма будет интерес XIX века к человеку, каков он есть сам по себе (а не каким должен быть по природе: ведь это имел в виду XVIII век). Еще одна ступень: интерес к человеку, каков он есть, когда не притворяется человеком; разоблачение человека, открытие в нем демонического субстрата (конец XIX в. — начало XX). Следующий сюжет (на сегодня, пожалуй, также исчерпанный) — попытка вообще избавиться от человека в пользу «безличных структур».

Излюбленная герменевма этой эпохи — образ «великой цепи бытия», в которой находит свое место в качестве звена любой природный тип³². Эта модель заняла историческое место посредника меж-

³² См. детальный анализ этой идеи в книге: Лавджой А. Великая цепь бытия. М., 2001.

ду иерархизмом средневековья и эволюционизмом XIX века. Соответственно, и гомогенность мира требует теперь другого прочтения. XVII век мыслил единство мира обеспеченным через союз Творца, природы, разума и человека. Непростые соотношения этой четверицы во всяком случае предполагали, что человек есть носитель нетварного разума и спаситель тварной природы. Такая роль требует особой культурной оптики: мир следует видеть как хорошо структурированное поле предметной деятельности человека-миссионера (частным аспектом которого является и излюбленный Шпенглером гештальт бесконечно преодолеваемой дистанции). При этом основания для структурирования — числа, меры, концепты и прочие идеальные инструменты — это все же, в конечном счете, дары Небес, а не изобретение человека. Так было даже для раннего эмпиризма и номинализма. Ф. Бэкон и его единомышленники полагали, что индукция с ее вероятностными результатами может быть знанием, потому что Бог творит мир изначально неопределенным. Для Беркли бытие может быть восприятием субъекта, потому что Бог является предельным и высшим субъектом. Но поколение Юма мыслит уже другими категориями.

Век же XVIII переживает утрату связи с трансцендентностью (правильнее сказать — весело и не долго думая, разрывает эту опостылевшую связь) и пытается спроецировать «потусторонние» (*энтаута* по-платоновски) ценности на плоскость «здешнего» (*эпекейна* по-платоновски) мира. Нельзя сказать, чтобы такой механизм проекции не был знаком XVII веку³³: ведь задача построения автаркичного природного мира сосуществует уже с эпохой зрелого гуманизма. Но системный перевод с языка *эпекейна* на язык *энтаута* начинается только в век Просвещения. Новая культурная оптика требует умения увидеть не просвечивание высшего через низшее, а свечения низшего собственным внутренним смысловым светом. Однако — легко сказать. Исследователь культуры, конечно, не может отделаться метафорой: необходимо понимание техники, творческого метода носителей новой культуры. О своем предмете М. И. Свидерская пишет так: «Не только тональная гармония, построенная на переходах цвета из “оттенка в оттенок”, но и особая техника обеспечивает в жи-

³³ Об этом и в целом о процессе становления аксиоматики Нового времени см.:

Гайденко П. П. Волонтеризм и метафизика и новоевропейская культура. // Три подхода к изучению культуры. М., 1997; Гайденко П. П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. М., 1997.

вописи Шардена необыкновенное — *нераздельное* — единство предметов (и фигур), их материального субстрата и окружающей их среды. В отличие от голландских натюрмортов XVII века, вещи в полотнах Шардена субстанционально гомогенны с пространством, воздухом, светом и тенью ... Динамика мазков, живая вибрация красочных акцентов и валёров — квантов света, растворенных в цвете — неостановимый процесс распада и созидания вновь пластической формы не только наполняют произведения мастера дыханием жизни, но и позволяют его колористической гармонии сделаться «серой» по Хогарту: объединяющий тон то в более холодном, серебристо-сером, то теплом, золотисто-коричневом ключе, сохраняет внутри себя богатство «ярких отдельных» красок, одновременно и заявляющих о своей обособленности (вместе с эффектом распада эскизных мазков), и вновь на глазах зрителей сливающихся в богатом звучии»³⁴. Эта богатая характеристика новой культурной оптики позволяет увидеть отделимую, «диспаратную», форму, которая может быть обнаружена и в других культурных доменах.

В «стране» Шардена вещи, как нам объяснил автор, моделируются состояниями среды. Здесь уже мало различения линейности и живописности: в самой живописности открывается способность обойтись без интеллектуализма линии только лишь чувствительностью цвета, света и энергии мазка. Знаменитый медный бак (1734–35 гг.) вылеплен не графически выстроенным объемом, а сборкой телесных квантов. Если воспользоваться дистинкцией Кассирера, можно сказать, что этот медный бак порожден не субстанцией вещи, а функцией общества микроявлений. Это, в свою очередь, заставляет глаз быть не столько «мыслящим», сколько «осязающим». Понятно, что такой медный бак принципиально неэмблематичен: он идентичен себе, не отсылает к иным смыслам и репрезентирует себя через себя. Удивительно, что при этом магия староголландского натюрморта в какой-то мере сохраняется. Возможно, дело в том, что человек (и зритель-акцептор, и человек, который живет где-то там, в стране *медного бака*) еще не отчуждены от мира картины, они не просто смотрят, но — сосуществуют. Это позволяет просвечивать феноменальность бытийностью. (Сохранится такая магия и впредь и не только в живописи: видимо, прустовские озарения — той же природы.) Более того, континуальность и гомогенность предмета и его среды требует не пассивного созерцания, а активного участия в сборке изображения: шаг, ведущий к Делакруа и импрессионистам, уже сделан. Это,

³⁴ Свидерская М. И. Цит. соч. С. 164.

конечно, сравнительно мягкая форма участия, но она уже по-новому позиционирует зрителя. Его зрительское время становится медитативно-созерцательным, становится длительностью. Такое время столь же небезразлично к изображению, как небезразлично время читателя книги и слушателя музыки, поскольку их нарратив предполагает определенный тип длительности. Не стоит смешивать означенный тип длительности с мечтательностью, которая может быть индуцирована буколическим пейзажем или, скажем, руинами: речь не столько о времени настроения, сколько о времени усилия, требующегося для участия в изображении, или, напротив, времени релаксации, допустимой по отношению к «эскизному», «нонфинитному» изображению.

Поворот, осуществленный Шарденом — это нечто большее, чем неслучайная «эскизность», пронизательно замеченная Дидро, но свойственная в пору зрелости XVIII века не одному Шардену. Замечания Дидро о Шардене, как показано М. И. Свидерской, зачастую противоречат друг другу. Также и В. С. Библер обращает внимание на парадоксальность, «органическую несогласованность» эстетики вкуса Дидро. «Шардена Дидро действительно любит, здесь он никогда не преувеличивает свои восторги, не играет нравственными оценками, здесь он серьезен, сосредоточен, здесь его оценки наиболее продуманны и аналитичны. Но именно в этой аналитичности вскрывается одна из основных странностей «просвещенного вкуса». Читатель, наверное, помнит, что Дидро особенно ценит Шардена за его «верность природе», за то, что изображенные им предметы как бы витают в воздухе, «находятся вне полотна», тождественны природным предметам. Но, когда эта исходная оценка хоть слегка развивается, она оборачивается совсем иными словами, получает совсем иную мотивировку... Оказывается, что точность, с которой Шарден воспроизводит природу, хороша тогда и в той мере, в которой он природу воспроизводит, «снова производит», в какой предметы на картинах Шардена — не природа, но становятся природой. Неуловимая точка между природой и искусством, между предельно формальной, чисто музыкальной гармонией тона и цвета ... и природой как таковой, совершенно не формальной, естественной и пробразной, именно эта точка — есть точка вкуса, есть точка эстетического значения картин Шардена... Вкус Дидро, вкус безусловно «просвещенный», удовлетворяется лишь тогда, когда художественное произведение воспринимается одновременно — как природа, как нечто совершенно естественное и — вместе с тем — как нечто неестественное, искусственное, классическое, идеальное, стоящее выше природного образца, точ-

нее, вне этого образца.»³⁵ Загадка этого парадокса, как представляется, и раскрыта в статье М. И. Свидерской при помощи поэтапного описания генезиса понимания Шардена в «Салонах». Эстетика вкуса, одним из творцов которой был Дидро, открывает особую силу эстетической оценки, которая позволяет ей не только квалифицировать реальность, но и, в определенной мере, конституировать ее. Вкус, до известной степени, стал выполнять ту роль, которую в XVII веке выполняла внеположенная миру точка трансцендентного смысла. Философский смысл этого поворота будет разъяснен в третьей критике Канта, но уже Дидро и некоторые его современники чувствуют, что «эскизность» Шардена — не просто манера или авторская находка; это — скорее эпифания нового мира.

Здесь речь идет уже о метаморфозе художественного пространства, которое теперь несовместимо с идеальным моделированием: трудно представить Шардена, расставляющего восковые фигурки в «перспективном ящике». Моделирование объема, видимо, как-то связано с оперативным и локомотивным овладением пространством. Овладение этим искусством — старый сюжет, тянущийся с доисторических времен эволюционного переноса глаз приматов с сагиттальной плоскости на фронтальную. Здесь же — у Шардена — перед нами рекурсивный ход культуры, которая нуждается в том, чтобы скрепами феноменального мира стали чувственные перцепции, субъективное время и та сила, которая может их объединить, — эмпирическая индивидуальность.

Наиболее впечатляющей параллелью в философии того времени будет, пожалуй, учение Юма, осуществившего глубочайшую деструкцию европейских представлений о разуме. Юм, отобрав у мышления идею субстанции, причинности, долженствования и даже тождественного Я, фактически оставил человеку только одну когнитивную силу — свободную ассоциацию впечатлений. Но гуманистическая аура в его философии сохраняется, поскольку этой силы достаточно, чтобы вернуть единство мира обратно, основав его на живом эмпирическом синтезе. Таким же образом Юм и многие его современники (главным образом — соотечественники) спасали добро при помощи «морального чувства» и красоту при помощи «эстетического чувства». Что же касается чувства как такового, то здесь показательное увлечение философов теорией зрения: трактаты Беркли, Рида, Дидро о зрении и осязании направлены на доказательство способ-

³⁵ Библер В. С. Век Просвещения и критика способности суждения. Дидро и Кант // Западноευропейская художественная культура XVIII века. М., 1980. С. 159–160.

ности чувства выполнять функцию разума и достраивать впечатление до статуса объекта. (Гуссерль недаром видел в этих работах один из истоков своей феноменологии.)

Еще одна иллюстративная параллель — если не самая глубокая, то весьма наглядная — мангеймская школа с разработанной ею техникой длящихся динамические нарастаний и спадов звучания («мангеймские вздохи»). То, что поначалу воспринималось как забавный фокус, стало одной из основ венской музыкальной революции и романтической музыки XIX века с ее эмоциональным континуумом и субъективной повествовательностью. Пожалуй, и рождение романной техники повествования с ее эпическим временным континуумом, психологической сосредоточенностью и моральным релятивизмом можно считать проявлением интересующей нас установки. Искомую морфему можно обнаружить и в религиозном измерении эпохи. На смену классическому деизму с его абсолютной точкой онтологического отсчета приходит континуум мерцающих религиозных переживаний и видений. Таков мир Сведенборга с взаимным прониканием, размытыми границами рая, ада и земной юдоли; эмоционально центрированный мир благочестия у пиетистов; субъективно центрированные руссоистский «деизм сердца»; вольтеровский «деизма разума»; окрашенный истерией мир позднего янсенизма; мир внеморального волюнтаризма поздних иезуитов. Чтобы убедиться в диспаратности описанной морфемы и ее важности для духа времени, стоит взглянуть на самый широкий контекст попыток построения гомогенных миров, т. е. миров, в которых принципиальная однородность среды дифференцируется не причастностью к «высшему», а способностью к варьированию и релятивизации «тонаса» среды.

Этого реестра культурных форм с избытком достаточно для того, чтобы почувствовать как радикальность новой аксиологии, так и стремление XVIII века все же как-то сохранить чтимую им исходную интуицию раннего модернитета — связь разума свободного индивидуума со сверхиндивидуальным смыслом. Весь вопрос в том, чем обеспечено единство смысла. Веку кажется, что внеприродное обоснование этого единства было лишь следствием культурной слабости «старого режима» и держится только усилиями клерикалов, что пришло время перейти от онтической субординации к субъектной координации; от субстанции к реляции. Поэтому онтическая однородность — ведущая идея модернитета. Можно заметить, что объединяющим мотивом в нашем списке новаций было ощущение бесконечной свободы и дробности переходов от состояния к состоянию. Переходов, способных соткать целое без того, чтобы выстраивать

жесткую иерархию ценностей. Превращение иерархии в горизонтальное измерение равноценных явлений пока еще не грозит деструкцией культуры. Борьба с пережитками схоластики еще не выродилась в культуру реифицированных абстракций. Быт пока еще светится бытием. Просто ответственность за целое переносится на талант мастера, правдивость «непосредственного» восприятия, трезвомыслие недогматического рассудка, добросовестность труженика, неиспорченность естественного чувства и т. д. Что это: неистощимые дары природы или накопленные многими веками (и исчерпаемые) ресурсы культуры? Этот вопрос в общезначимой модальности возникнет только после Великой французской революции.

Попытка выявления в культурной эпохе некоей ключевой морфемы, предпринятая выше, подсказывает нам путь к той дисциплинарной определенности, которой так не хватает культурологии. Возможность морфологии культуры, которая позволяет объяснить взаимодействие и взаимовлияние разнородных объективаций культуры, связана, видимо, с изучением, описанием и теоретической артикуляцией символической среды, в которой морфемы могут каким-то образом создавать общий «текст». То, что этот процесс стихийно осуществляется, не вызывает сомнения, и предложенная выше фабула призвана была, скорее, проиллюстрировать проблему, чем доказать то, что вряд ли будет оспариваться после трехсотлетней истории размышлений о культуре. Путем решения задачи должна быть реконструкция символической среды ряда эпох через исследования и сопоставления идейных, нормативных, императивных, технологических, аксиологических, акустических, оптических, вербальных, имагинативных, эмоциональных и т. п. рядов. Эта реконструкция позволит осуществить анализ собственно культурных морфем, не сводимых ни к субъективному замыслу автора, ни к объективной логике той или иной сферы культурной деятельности. Такие морфемы порождают символическую среду культуры, и именно здесь обнаруживается онтологическая самостоятельность культуры, требующая специальной научной дисциплины.

ФИЛОСОФИЯ И ХРИСТИАНСТВО

В настоящий момент мы оказались свидетелями дрящегося завершения грандиозного, исторически беспрецедентного опыта Нового времени – построения культуры без религии. Этот эксперимент прошел длинный, многосложный, далеко не бесплодный путь: от светлого гуманизма XIV в. до сатанинского карнавала XX в. Сейчас культурная программа Нового времени подвергается всесторонней ревизии; отрезвление и разочарование наступили давно и сами уже имеют некую многоступенчатую историю. На очереди то, что по-конфуциански можно назвать «исправлением имен»: пришло понимание того, что философия – это не идеология, вера – это не сентиментальное переживание и не этическая добропорядочность, что церковь – не департамент благочестия и т. д. Намного труднее понять, чем они являются по своей сути, но попытки ответить на этот вопрос, собственно, и составляют переход к другой культурной эре.

Для того чтобы рассуждения на эту тему приобрели некоторую конкретную предметность, я предлагаю бегло взглянуть на поучительную историю взаимосвязей философии и западного христианства в ходе становления новоевропейской культуры (XIV–XIX вв.).

Можно выделить в этом сюжете несколько периодов, которым свойственна своя особая «формула» взаимоотношений философии и христианства. Первый (XIV в.) – период размежевания культуры со средневековой философией и рождения гуманизма. Показательно отличие философского стиля таких мыслителей, как Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот, Данте, которые, несомненно, принадлежат средневековью; от «нового пути» номиналистов-оккамистов XIV в. (Бурридан, Орем, Николай из Отрекура), обосновывающих примат воли и субстанциальность индивидуума¹; от апологии светской власти у Марсилия Падуанского; от натурализма падуанской школы (Пьетро Д'Абано); от радикализма реформаторских идей Уиклифа, и – конечно – от гуманистического культа античной образованности и морали у Петrarки и Салютати. «Искусство жизни», разработанное Петrar-

¹ См. статью Гайдено П. П. Волюнтаривная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997. В работе показан культурно-революционный потенциал номинализма.

кой и противопоставившее средневековому идеалу жертвы и надежды на загробное воздаяние новые ценности духовного аристократизма и совершенствования земного бытия при помощи гуманитарной культуры, является самым очевидным знамением поворота к обновлению философии. Перед нами попытка «гуманизации» христианства, которая сама по себе не содержала разрушительных ферментов ни для философии, ни для религии. Но затем происходит поэтапная антропологизация гуманизма и демонизация антропологизма, что ко времени заката Ренессанса порождает фундаментальный культурный конфликт.

Второй период (XV – начало XVI в.) – это этап созревания альтернативных мировоззренческих моделей, вынужденных до определенного времени сосуществовать вместе и искать компромисса. В трудах Бруни, Браччолини, Альберти, Манетти, Валлы гуманистическая этика окончательно формируется как особый тип философского отношения к жизни и творчеству, топика гуманизма расширяется до социальных и экономических проблем, предпринимается попытка гармонизации христианства и античной философии (что особенно заметно в развитии любимой гуманистической темы «добродетель и судьба»). С другой стороны, к середине XV в. формируется возрожденческий неоплатонизм, расцвет которого был, отчасти, обусловлен эмиграцией в Италию византийских ученых. В центре этого процесса – «платоновская школа» во Флоренции, возглавленная Фичино². Пико делла Мирандола – один из лидеров школы – создает знаменитую «Речь о достоинстве человека», признаваемую манифестом зрелого гуманизма. В XVI в. традицию школы продолжает Патрици. Развивается и аристотелианская ветвь философии: Помпонацци, углубляя традиции падуанского аверроизма, делает шаг в сторону эмпиризма и сенсуализма.

Параллельно (и в связи) с гуманистической мыслью, стремящейся христианизировать язычество, существует тенденция обновления собственно христианства. Она более свойственна северному Возрождению. В Нидерландах направление представлено девентерской школой «Нового благочестия» (Грооте, Фома Кемпийский), Рейсбрук. В Германии – Таулером, Сузо, Николаем Кузанским, Агриколой, Цельтисом³. Мыслителям этого направления свойственна большая заинтересованность в очищенном от схоластики морально-религи-

² О платонизме в этом контексте можно говорить лишь с существенными оговорками. По сути, в работах флорентийских платоников осуществлялся эклектический синтез неоплатонизма, герметизма, каббализма, арабской мистики.

³ См. обстоятельный анализ этой тенденции в кн.: Немилев А. Н. Немецкие гуманисты XV в. Л., 1979.

озном практицизме, в анализе психологических глубин религиозной жизни. Аналогом движения в Италии можно считать протест Савонаролы против языческих крайностей гуманизма (к нему примыкает поздний Пико делла Мирандола). В атмосфере этого движения происходит становление будущей Реформации.

Особняком стоит в XV в. философия Николая Кузанского, выделяющаяся своей масштабностью и глубиной. Кузанец осуществил единственный в своем роде синтез ортодоксальной (несмотря на пантеистические мотивы) христианской философии, неоплатонизма и новейших тенденций гуманистической мысли. В этом отношении он — последний средневековый и первый новоевропейский философ. Николай в своей теории «ученого незнания» утверждает богоподобность конечного разума и его способность познать абсолютное не только через явления, но через саму его непознаваемость, которая каждый раз дана уму особым образом. На этом принципе строится изощренная диалектика относительного и абсолютного, «максимума» и «минимума». Предвосхищая Бэкона и Декарта, Николай выдвигает программу тотальной реформы наук и религий.

Третий — период философии Возрождения (XVI — начало XVII в.) знаменуется началом общеевропейской религиозной революции — Реформации, которая стимулировала ряд дискуссий с далеко идущими для европейской философии последствиями. Прежде всего, это спор о свободе воли между Лютером и Эразмом Роттердамским. Эразм, утверждая свободу воли, призывает перейти от нагроможденной схоластической культуры на «путь Христа», каковым он считал милосердие, веру и простую жизненную мудрость. При этом роль философии, разоблачающей претензии любого мнимого знания, оказывалась весьма значительной. Лютер разрабатывает теорию предопределения и спасения только верой, в силу чего традиционная философия оказывается излишней, если не вредной. Но на деле лютеровское углубление понятия веры не порывает с основными мотивами Возрождения и способствует прояснению роли самосознания в структуре личности: в этом отношении Лютер — предшественник Декарта. Лютер и его интеллектуальные соратники (Цвингли, Меланхтон, Кальвин) подготовили почву для перехода от возрожденческого идеала совершенной личности к новоевропейскому идеалу рационально-активного и этически-ответственного субъекта⁴.

⁴ В рамки Возрождения вписывается также реформаторская мистика С. Франка и Бёме. Поэтическая натурфилософия последнего сыграла большую роль в развитии классической немецкой философии.

Но мысль Реформации не была единственным итогом Возрождения. Утонченный меланхоличный скептицизм Монтеня сохраняет в эту эпоху этические импульсы классического гуманизма. Натурфилософия развивается в трудах Бруно, превратившего ее в радикальный пантеизм⁵, и Телезио, существенно приблизившего ее к будущему новому естествознанию введением в привычный пантеистический гилозоизм нового метода изучения природы «из своих собственных принципов». Активно развивается мысль Контрреформации, в рамках которой осуществляются социальные, психологические и педагогические новации Лойолы, предложившего свою, антилютеровскую, концепцию личности. Переживает неожиданный расцвет «вторая схоластика», раскрывшая в томизме новые ресурсы. Рабле, Мор, Кампанелла создают впечатляющие утопические мифы о совершенном обществе. Одновременно Макивелли формулирует свои жесткие рекомендации по управлению реальным обществом, закладывая основы современной социологии, а Боден создает теорию правового государства, веротерпимости и суверенитета, начиная эпоху современной юридической мысли. Все это говорит о подспудных поисках философской методологии, каковую найдет следующее поколение мыслителей. Исторический драматизм этого века и его разочарование в гуманистической программе, в известной мере, стимулировал возвращение к собственно философским установкам. Таким образом, XVI в. можно парадоксально назвать периодом плодотворного распада философии Возрождения и высвобождения из нее жизнеспособных и адекватных времени моделей мышления.

Этот отвлеченный очерк возрожденческой духовной культуры создает впечатление полного расцвета мысли, но если мы посмотрим на картину с нашей узкой точки зрения, то увидим, что в целом эпоха не слишком благоприятствовала философии и не породила великих результатов, за исключением доктрины Кузанца. В культурной ситуации Возрождения философия Николая Кузанского оказалась невостребованной; серьезные результаты, достигнутые в онтологии «второй схоластики» Фомой де Вио (Каэтаном) и Суаресом, по-настоящему оценили только в нашем веке; философский потенциал гуманизма оказывается весьма скудным; натурфилософия обесценивается рождением нового научного метода в ходе коперниканско-галилеевской революции. И хотя для культурного поворота Европы к Новому времени интуиции и схемы мысли, опробованные в ходе Возрождения, имели колоссальное значение, собственно философия Возрождения

⁵ См.: Йейтс Ф. Джордано Бруно и герметическая традиция. СПб., 2000.

развивалась лишь в косвенных формах эстетической, этической, политической и натурфилософской мысли. Философия даже в социальном отношении вытесняется из центра культуры, уходит или в ставшие духовной провинцией университеты, или в кружки гуманистов, эпигонов римской образованности. Поэтому мы можем констатировать скрытый за ренессансной пестротой и гуманистической риторикой глубокий упадок философии, причем, как раз в ту эпоху, когда она должна была бы создавать новый образ мира.

Однако было бы несправедливым отказать этим трем столетиям в своей оригинальной философии: то, что называлось философией в традиционном смысле слова, развивалось «по нисходящей», но религиозная мысль переживает несомненный взлет и глубоко проникает в домен истинной метафизики. Если мы непредвзято посмотрим на Ренессанс, то увидим, что это отнюдь не торжество язычества и атеизма, как полагали либеральные историки XIX в. Все трехсотлетие пронизано двумя ведущими интуициями, которые значимы практически для любой сферы возрожденческой культуры: это — возвращение к евангельским истокам и реабилитация природы как хранительницы замысла Творца. Ренессансное христианство поэтому не могло избежать проблемы статуса естественного разума и — в условиях упадка философии — взяло на себя работу по прояснению соотношения разума и веры. Чтобы увидеть плодотворность этих усилий, достаточно, хотя бы, обратить внимание на те открытия Лютера, из которых, как из зерна, вырастает западная Реформация. Тезис о спасении «только верою» не просто расколол духовное единство западного христианства, но и — с другой стороны — открыл новое измерение религиозного сознания, заново размежевал природно-естественное и благодатно-откровенное, позволил увидеть связь индивидуального и абсолютного в личностных глубинах верующего человека и, тем самым, отобрать у гуманистов узурпированную ими область естественно-человечного. В этом отношении лютеровское «*credo ergo sum*» (если допустима такая парафраза) на столетие опередило декартовское «*cogito ergo sum*», и мы имеем право сказать, что позднейшая философия Нового времени обязана своей специфической культурной формой не только математическому естествознанию, но и опыту ренессансно-реформационного религиозного самосознания.

Обрисованная выше ситуация радикально меняется в XVII веке. Это — век философии, и здесь нет необходимости напоминать его хрестоматийные деяния. Век этот также богат подвижниками практического благочестия, религиозным пафосом проникнуты искусст-

во, литература, театр. Религиозная же мысль, напротив, переживает трудные времена. Из нее постепенно «вымывается» метафизическое содержание, центр тяжести переносится на этическое, социальное, психологическое; но на этой территории светское сознание оказывается сильнее, что со временем приводит к временной культурной капитуляции западного христианства. Однако на этот раз богословскую работу берет на себя философия. XVII веку действительно присуща провозглашенная Спинозой «интеллектуальная любовь к Богу». Если изъять тему божественной субстанции и соответствующего ей мышления из философии XVII века (как это делали советские учебники, объявляя тему «теологическим довеском»), то рассыпятся основные теоретические конструкции этой эпохи. Декарт, Паскаль, Мальбранш, Спиноза, Лейбниц, Беркли (список заведомо неполон) не только строили мир, управляемый «Богом философов», но и нередко выводили из своей концепции необходимость тех или иных церковных реформ.

XVIII век — век Просвещения — интересен для нашего очерка одновременным коллапсом философии и религии⁶. Можно ли извлечь отсюда какой-то урок? При всех национальных особенностях философское Просвещение имело несколько общих принципов и тем, которые и составляют его суть. 1. Существует единый порядок природы, на познании которого основаны не только успехи наук и благополучие общества, но и морально-религиозное совершенство; верное воспроизведение законов природы позволяет построить естественную нравственность, естественную религию и естественное право. 2. Разум, освобожденный от предрассудков, является единственным источником знания; факты суть единственный материал для разума. 3. Рациональное знание должно освободить человечество от социального и природного рабства; общество и государство должны гармонизировать с внешней природой и натурой человека. 4. Теоретическое познание неотделимо от практического действия, обеспечивающего прогресс как высшую цель общественного бытия.

Конкретные пути реализации этой программы могли в рамках Просвещения расходиться достаточно существенно. Особенно значителен был разброс в мнениях о религии: практический атеизм Ламетри, Гольбаха, Гельвеция и Дидро; рационалистический антикле-

⁶ Формально Беркли, завершающий ряд религиозно ангажированных философов, и Кант, открывающий новую эпоху религиозной философии, — почти современники и оба принадлежат XVIII веку. Но типологически они вряд ли принадлежат классической «парадигме» века.

рикальный деизм Вольтера; умеренный деизм Д'Аламбера; благочестивый деизм Кондильяка; эмоциональный «деизм сердца» Руссо. Английский деизм более занят проблемой веротерпимости и свободомыслия, чем богословскими проблемами (Толанд, Кларк, Коллинз). Позднее немецкое Просвещение увлечено религиозными спорами (под влиянием пиелистского элемента) о веротерпимости, пантеизме, соотношении прав государства и церкви (Реймарус, Мендельсон, Лессинг, Гердер). Реально объединяющим моментом была ненависть к традиционной церкви. (Характерно, что деизм Просвещения не исключал при этом таких организационных форм, как мasonicкая квази-церковь с ее ритуалами.) Гносеологические различия были менее разнообразны: в основном, просветители придерживались эмпиризма локковского толка с подчеркнуто сенсуалистским толкованием происхождения знаний. Онтология интересовала просветителей в меньшей степени: они предоставляли решение этих проблем конкретным наукам (в этом отношении философия Просвещения может считаться первым вариантом позитивизма), фиксируя лишь очевидность существования субъекта, природы и бога-первопричины.

В программных статьях «Энциклопедии» — своего рода эмблематическом деянии просветителей — перед «добротной» философией была поставлена задача «объять единым взглядом объекты умозрений и операции, которые можно выполнить над этими объектами» и строить заключения, «исходя из фактов или общепринятых истин».

Кризис европейского Просвещения и вместе с ним изменение религиозно-психологической атмосферы становятся заметны в таких предромантических явлениях, как: апология эмоциональной стихии у позднего Руссо; немецкое литературно-философское течение «Буря и Натиск» с его экспансивным волюнтаризмом; интуиционизм зрелого Гете; антипросвещенческие выпады Гамана и Якоби; визионерская мистика Сведенборга. Трансцендентальный метод Канта оказался в этой среде осью кристаллизации: в XIX в. расцвела «немецкая классическая философия», которая предложила свою многовариантную философию религии⁷, и, может быть, не будет преувеличением

⁷ Поскольку для заглавной проблемы важно не столько деление на школы, сколько единство темы и типа ее решения, то мы можем присоединить к спекулятивной философии ее яростного оппонента Керкегора, который был ближе других философов этого времени к религиозному историзму и перонализму Гегеля и Шеллинга.

сказать, что здесь впервые после Августина философия попыталась не только найти формулу гармонии с религией, но и построить внутри свой философский мир, опираясь на аксиомы христианства. Как бы мы ни оценивали результаты этой попытки, сама ее историческая наличность говорит о том, что многовековому процессу секуляризации европейской культуры была противопоставлена мощная альтернатива, причем, основанная не на реставрации старых моделей христианской философии, а на соединении новейших систем с евангельскими истинами. Показательно, конечно, и то, что уже поколение 40-х гг., по существу, отрекается от наследия «классиков», извлекая из него лишь то, что представляется «рациональными зернами», и возвращаясь — сознательно или бессознательно — к просвещенческому позитивизму и романтическому витализму⁸. Если можно говорить о каких-то реликтах влияния немецкой классики в «провинциальных» регионах тогдашней Европы (испанское краузианство, итальянское гегельянство, русское шеллингянство и гегельянство), то в «столичных» центрах XIX в. — в Германии, Англии, Франции — религиозный пафос немецкой трансцендентальной философии изживается без остатка; господствуют инертный консерватизм, либеральное богословие и разного рода оккультизм.

Последний период, который можно выделить как некое сюжетное целое, начинается в 70-е годы, когда в единый антипозитивистский поток сливаются самые разные культурные силы: символизм и импрессионизм, вагнерианство и ницшеанство, неокантианство и неотомизм⁹. Религиозное сознание (сознание узкого, но влиятельного

⁸ Весьма характерно, что вместе с этим (по причине этого?) симпатизирующие христианству мыслители теряют понимание специфики христианского Логоса, пытаясь оправдать веру двумя равно неадекватными способами: превращая ее или в морально-социальный рационализм, или эмоционально-индивидуалистический иррационализм.

⁹ Показательно одновременное выступление в этот период Ницше и Соловьева: их позиции были диаметрально противоположны, но культурная роль оказалась парадоксально сходной. Оба наносили удар мещанскому позитивизму, который и был, по существу, главной причиной эрозии религиозного сознания. Вот почему поверхностный атеизм Ницше мало что изменил в настроениях эпохи, а вот его критика гуманизма весьма способствовала пробуждению религиозной рефлексии. То, что узнавание союзников в этот период принимало самые неожиданные формы, хорошо иллюстрируется апологией импрессионизма, которую с католических позиций осуществил Гюисманс (статья «Современное искусство», 1883 г.).

слоя интеллектуалов) на этот раз действует в унисон с философским движением. Первой на кризис позитивизма отреагировала католическая мысль: если обозначить хронологические рамки энцикликами, специально посвященными философии, то можно сказать, что от *Aeterni Patris* (1879) и вплоть до *Fides et Ratio* (1998) Ватикан пристально следит за развитием европейской философии и не упускает возможности оценить степень совместимости с католической доктриной того или иного заметного явления. Не менее примечательно движение «снизу»¹⁰ — заметная к концу XIX века попытка интеллектуалов-неофитов внести свой вклад в обновление религиозного стиля мысли. Затем обнаружили себя мощные религиозные импульсы российского «серебряного века»: сближение интеллигенции с православием (не только с доктриной, но и с церковью) начинается в 1901 г. и быстро перерастает рамки догматически сомнительного «нового религиозного сознания», превращаясь в один из основных элементов философского возрождения России. Наконец, публикацией работы Барта о Послании ап. Павла к римлянам (1918) можно датировать начало обновления и выхода протестантской мысли из тупика либеральной теологии и ее сближения (особенно в «диалектической теологии») с проблематикой и методами новейшей философии. Дальнейшие исторические приключения нашей темы суть «современность» и потому выходят из рамок заявленной предметности.

Обобщая этот краткий очерк, можно обнаружить примечательную независимость соотношения христианства и философии от общего культурного императива эпохи: Новое время требует тотальной секуляризации и рационализации культуры, тогда как отдельные ее ветви «инстинктивно» ориентируются не только на лозунг эпохи, но и на некий — более глубокий — призыв изначальной энтелехии культуры, в которой ее элементы соотносятся не так, как этого хотела бы идеология того или иного исторического периода. Философия и религия в рассмотренный нами период постоянно пытаются восстановить определенный баланс, несмотря на общие тенденции культурной среды. Философия раннего Ренессанса берет на себя работу богословия, которое не может в силу своей природы слишком поспешно реагировать на веяния времени. Религиозная мысль позднего Ренессанса открывает новые измерения сознания, выполняя, тем самым, работу философии, впавшей на тот момент в коллапс. На протяжении XVII–XVIII вв. сначала политика абсолютиз-

¹⁰ В первую очередь, это французские католики (Блуа, Блондель, Пеги, Клодель), позже — английские (Честертон).

ма, а затем политика Просвещения (чаще всего — то и другое вместе) «выдавливала» религию из реального культурного пространства, но XVII век компенсирует отсутствие в культурном поле полноценного богословия глубокими философскими разработками, а в XVIII в. истинная философия, как и религия, вместе оказываются в практической оппозиции духу времени, что говорит о какой-то их субстанциональной общности. В XIX веке немецкий трансцендентализм становится, едва ли, не единственным оплотом христианской мысли, в конце же века обновляющееся христианское мышление оказывается значимым стимулом для философского возрождения. Это многообразие комбинаций говорит о наличии какой-то устойчивой схемы отношений философии и религии, которая проявляет себя даже тогда, когда она не осознается или намеренно искажается.

Можно ли взаимоопределить природу философии и религии, исходя из исторического опыта Нового времени? (То, что, так или иначе, попытки эти неизбежны, явствует из отмеченной в начале статьи потребности в пересмотре наследия Модернитета.) Проблема (если не «порочный круг») заключается еще и в том, что искомое размежевание возможно на основе философских предпосылок или даже философской концепции, а они уже включают в себя какое-то предварительное понимание природы философии; к тому же, вряд ли корректно будет при этом опираться на философию критикуемого Нового времени. Попробуем построить упражнение на заданную тему так, чтобы оно вовлекало минимум доктринальных предпосылок и, сколь можно просто, проясняло бы если не сущность, то хотя бы диспозицию философии и религии в общем пространстве человеческих и культурных способностей.

Философия и религия встречаются (будь то конфликтное столкновение или сотрудничество) там, где есть общность их задач. Такую общность можно усмотреть в задаче построения предельной смысловой цельности, в которую можно включать как часть конкретные практические или теоретические акции. Как философия, так и религия могут быть не только мирозерцанием, но и способом жизни, и социальным институтом. Но все-таки первичная их природа обнаруживается в акте веры (религия) и акте смыслополагания (философия), то есть в порождении особого типа «знания». В этом пространстве — назовем его «когнитивное поле» — они и могут встретиться. Если мы попробуем представить себе структуру когнитивного поля, то должны будем выделить, по крайней мере, два его измерения: 1) какую-либо данность сознанию и 2) способ отношения к этой данности. Если данность можно как-то фиксировать, то перед нами

будет то, что обычно называют опытом, если данности нет, то перед нами — сверхопытное (которое с необходимостью задается самой границей опытного). В свою очередь, отношение к данному (или неданному) может основываться на двух фундаментальных способностях человека: рациональности и эмоциональности. То есть — на способности задавать идеальную меру потоку фактичности и на способности переживать фактичность, объективируя формы этого переживания. Результатом первого является понятие, второго — образ.

Если мы теперь систематизируем отношения двух оппозиций: «эмоциональное-рациональное» и «опытное-сверхопытное», то получим следующую структуру когнитивного поля: 1. эмоциональная организация опытного — искусство; 2. рациональная организация опытного — наука; 3. эмоциональная организация сверхопытного — религия; 4. рациональная организация сверхопытного — философия. Искусство оперирует образами (не только пространственными, но и, например, временными, как в музыке), каковые образы могут, оставаясь собой, бесконечно интерпретироваться понятиями. Наука оперирует понятиями, которые могут бесконечно иллюстрироваться образами (то есть соотноситься с фактами). Но неотчуждаемый от нашего сознания императив цельности знания заставляет нас покидать область опытного, где эти инструменты — образ и понятие — вынуждены без опоры на фактичность достраивать когнитивное поле, опираясь только на собственные возможности. Понятие использует свои логические и лингвистические ресурсы, чтобы сделать представимым непредставимое. Образ использует свою обобщающую способность, чтобы сделать понятным непонятное. Понятие науки становится идеей философии; образ искусства становится мифом религии. Конечно, то, что «извне» выглядит как произвольное или экспериментальное пересечение границ опыта, как «меньше, чем опыт», то «изнутри», напротив, выглядит как «больше, чем опыт», как обретение интеллектуальной интуиции или религиозного откровения, которые не могут быть выдуманы. Но гарантом этой сверхсубъективности в рамках когнитивного поля все же всегда остается авторитет индивидуального носителя веры или философского знания, каковые могут объясняться, но не могут доказываться.

Все четыре области когнитивного поля опираются на собственные очевидности, которые позволяют им самостоятельно строить осмысленную картину мира, описывать ее на своем языке, обходясь при этом без помощи соседних областей, то есть быть субстанциональными способами интерпретации мира. Но в то же время каждый из этих четырех способов духовного освоения мира, опираясь

на свою доминанту, должен также использовать силы и средства своих «соседей» по когнитивному полю: ведь речь идет об отношении к универсуму, а не к его частям. Так, религия, отвечая верой на откровение, строя культ, должна еще и выстроить соответствующую систему образов, систему понятий, систему ценностей. При этом религия не обязана подчиняться авторитету науки, искусства и философии, но и не может их игнорировать, поскольку оказывается, в каком-то смысле, на их «территории». Видимо, надо признать, что при всей автономии и иноприродности четырех главных духовных областей, их взаимопроникновение неизбежно. Философию и религию, в частности, роднит то, что они, произнося свое *cogito* и *specto*, отказываются от очевидности факта (обязательной для науки и искусства) и опираются, соответственно, на очевидность сознания и веры. Но в этом же отношении они несовместимы. Для философии, например, главным условием перехода в свою собственную автономную область (создания «философской установки») является отказ от внефилософских очевидностей, беспредпосылочность, то есть, в каком-то смысле, безблагодатность мышления (философ не имеет права в своей работе ссылаться на сверхъестественные дары, даже если он как личность их получает). Но переход в изменение веры возможен только при прямо противоположных условиях: никакое свидетельство чувств или рассудка не может быть равнозначным акту доверия тому, что дано в откровении. Итак, что же за отношения, в свете сказанного, связывают философию и религию? Первое — самое простое — отношение несовместимости. Это отнюдь не бесплодное отношение, поскольку позволяет, будучи адекватно осознанным, избегать опасной путаницы¹¹. Второе — достаточно примитивное, но полезное — отношение взаимодополнения, при котором философия и религия разделяют полномочия и вместе созидают культуру. Третье — отношение сотрудничества, которое опи-

¹¹ Такая путаница обычно не возникает в отношениях науки и искусства. Никому не придет в голову слишком буквально понимать высказывание «ток бежит по проводнику» или «солнце садится»: эти метафоры не порождают противоречий; никто не видит конфликта в том, что для науки Земля движется вокруг Солнца, а для чувств — наоборот. Но религия и философия — и во взаимных отношениях и в отношениях к науке и искусству — зачастую создают конфликтное поле именно из-за элементарной путаницы характера высказываний и соответствующей им предметности. Так, до сих пор еще вполне серьезно могут обсуждать несоответствие библейской космогонии и современной астрофизики.

рается на их родство в рамках когнитивного поля, позволяющее, например, вместе противостоять миропоклонству, агрессивному обожествлению посторонней действительности. Четвертое отношение — наиболее структурно сложное и труднодостижимое, но и самое высокое. Это — отношение взаимопосредования или, если угодно, отношение «симфонии», при котором каждая из духовных сфер опекает свой «регион» в иных сферах. Данное отношение возможно благодаря отмеченной выше необходимости для каждой духовной сферы использовать силы и средства своих «соседей», чтобы наиболее полно соотноситься с универсумом. Здесь возможна ошибочная стратегия прямой экспансии: например, религия диктует свои условия науке, философии и т. д. (ошибка средневековой культуры) или же наука навязывает свои ценности религии, искусству и т. д. (ошибка новоевропейской культуры). Но возможна и стратегия взаимной опоры, когда, например, религия решает свои (то есть порожденные внутри своего догматического мира, а не пришедшие извне) философские проблемы, прибегая к помощи философии, а не богословия¹². Когда философия, выходя в сакральное измерение (обнаруженное в своем мире, на основе своих аксиом), обращается к реальному религиозному опыту, не конструируя умозрительных эрзацев. Очерченные возможности — не культур-утопия. То же латинское средневековье в XIII веке — в период хрупкого, недолговечного, но удивительно плодотворного баланса духовных сил — знало не только внешнее руководство церкви, но и «симфонию» культуры. Какие-то «симфонические» моменты, несомненно, можно усмотреть в культуре домонгольской Руси. Во всяком случае очевидно, что теизм вообще — а христианский теизм особенно — требует философии: хотя бы потому, что очертить сферу откровения в достойной чистоте можно только постоянно уточняя ее границы с умозрением. А эта работа, в свою очередь, должна учитывать означенные связи философии и религии. Какой-то труд в этом направлении (пусть даже негативный) уже проделала за нас логика современной культуры: сейчас трудно представить себе, что какая-то духовная сфера самочинно возьмет на себя интегрирующую культурную роль. Философия, скажем, уже не может и не хочет играть роль «царицы наук». Религия,

¹² В ходе знаменитого спора Жильсона и Ван Стеенбергена о возможности христианской философии последний высказался примерно так: «Нет христианского сапожного мастерства, но есть христиане-сапожники. Нет христианской философии, но есть философы-христиане». Это, пожалуй, справедливо, если понимать отношение мастерства и веры не как безразличие, а как опосредование.

как правило, не претендует на «кесарево» и озабочена тем, чтобы сохранить «Богово». Но эта мудрость порождена скорее обстоятельствами, чем внутренним ростом. Дело за тем, чтобы негативный опыт превратить в позитивный.

Степень обязательности предложенного рассуждения, конечно, невелика. Оно не было основано на какой-либо системной концепции и, всего лишь, предложило условную демаркацию высших познавательных способностей. Но с полной серьезностью и ответственностью оно должно было указать на необходимость такого рода теоретического труда, поскольку опять, как в декартовскую эпоху самоопределения новой науки и философии, стали актуальными «ясность и отчетливость». Возможно, что на этот раз такую работу для будущего культурного периода надо будет проделать не положительной науке, а христианской мысли.

КУЛЬТУРА И ХРИСТИАНСТВО

Любая серьезная попытка разобраться в какой-либо проблеме должна начинаться с прояснения понятий, которыми мы собираемся пользоваться. В данном случае это важно еще и потому, что значительная часть недоразумений, связанных с болезненной для современности задачей налаживания нормальных отношений между христианством и культурой, обусловлена понятийной путаницей, которая возникла далеко не случайно, скорее — как закономерный результат каких-то фундаментальных изменений в общественном и личном сознании нашего времени.

Исходя из допущения, что смысл слов «христианство», «религия» нам понятен, уточним употребление в данном контексте слова «культура». В самом общем смысле (1) культура — это мир, созданный человеком для того, чтобы преодолеть несовместимость природы и духа. Он представляет собой искусственный космос форм: идеальных и вещественных объективаций духа и — с другой стороны — преобразенных сил и явлений природы. Только рай давал возможность тварному духу и природе находиться в естественном гармоническом единстве, вне которого они суть взаимоисключающие и, притом, одинаково несамодостаточные способы бытия. Культура, будучи своего рода памятью об утраченном рае, порождает мир очеловеченной природы и овеществленной человечности. Но и этот мир несамодостаточен, поскольку это мир — символический, не обладающий реальностью природы и духа. Только в постоянном творческом движении культура осуществляет свою роль связующей силы, и любая стагнация (особенно — вызванная самодовольством) приводит к утрате этой роли.

В более узком смысле (2) культура есть опыт творческого воплощения человеческой активности, опыт опредмечивания духа, отбрасывающий предпочтительные решения и закрепляющий их в памяти традиции. Отсюда такие важные производные функции культуры, как (3) нормативная цензура и (4) самовоспроизводство через воспитание и обучение.

Еще более специфический смысл понятия «культура» (5) — это способность наделяния деятельности и ее результатов сверхэмпирической ценностью и смыслом, что предполагает сознательную или бес-

сознательную интерпретацию того целого, частью которого мы являемся.

Наконец, культура — это (6) некий символический язык, знаковая система, кодирующая результаты творчества, благодаря чему возможно не только понимание своей культуры, но и относительное постижение, расшифровка чужой культуры и общение с ней.

Таким образом, выражение «христианская культура» может иметь как бесспорный смысл (исторические формы и традиции, в которых закрепил себя религиозный опыт), так и проблемный (культура, в которой христианство является верховной и определяющей ценностью), каковой и будет предметом нашего рассмотрения.

Не имеет смысла выстраивание субординации религии и культуры, поскольку они не находятся в родо-видовом отношении. Важно осознавать границы культуры, учитывая, в частности, что она есть лишь эпифания духа, подчиняется его творческим импульсам и не может предписывать ему законы. Стоит отметить и религиозно-этическую нейтральность в данном контексте понятия «дух». Очевидно, что можно смотреть на культуру и дух как на части природы, можно видеть духовное и природное частью культуры, для духа же действителен только он сам. Соответственно, и на религию можно смотреть как на момент естественной истории или как на элемент культуры, с религиозной же точки зрения, природа и культура — лишь вторичная реальность по сравнению с той последней и подлинной, которая дана в Откровении.

Сказанное позволяет перейти к формулировке проблемы: как возможно безущербное сосуществование христианства и культуры? Радикальное противоречие заключается в том, что культура стремится оптимизировать мир и тяготеет к тому, чтобы «совершенный мир» был ее предельной целью, тогда как христианство понимает мир как условную и временную реальность, которую, скорее, можно расценить как средство, а не как цель. Поэтому вряд ли можно говорить о гармонии христианства и культуры: как показывает история, рано или поздно неизбежен их конфликт, если не война. Но если невозможна гармония, то исключена ли при этом «симфония» (в том смысле, который придавался этому термину византийской доктриной)? Возможны ли одновременные невмешательство и взаимоподдержка? (В этом — глубинный смысл «симфонии», но отнюдь не в единомышленном сотрудничестве духовной и светской власти, как это порой понимают сегодня.)

Отношения христианства и культуры в истории складывались довольно драматично и, во всяком случае, более проблематично,

чем в истории иудаизма и ислама. Если считать культурой объективацию усилий духа, осваивающего природу, то надо сказать, что христианство с самого начала выявилось как сила антикультурная. Культура это — совершенствование мира, создание прекрасных образов (по-гречески «идолов»), полагание целей для прогресса. Христианство же занято спасением, заботой о невидимом и ожиданием конца мирской реальности. Но, конечно, когда ожидание стало историческим процессом, появилась и «христианская культура». Однако при этом не исчезла напряженность отношений культуры и христианства. И по сей день они — как масло и вода — расслаиваются при первой возможности. Тем не менее, все последовавшие далее культурные циклы с неизбежностью должны были искать свою формулу соотношения христианства и культуры. В этом отношении культуру современности вряд ли можно (в отличие от средневековой) назвать христианской: она, скорее, — культура гуманизма, то есть антропоцентризма и антропомерности, культура мирской революции против протектората Церкви. (Хотя это тоже может рассматриваться как судьба христианской культуры в превращенной форме.)

Эсхатология раннего христианства радикально отмежевала мир веры от современной культуры. Но в это же время и святоотеческая мысль, и церковная практика говорят свое «да» культуре и начинают созидать христианскую версию цивилизации. Но уже на заре Нового времени противоречие вновь обостряется, и сегодня мы видим перед собой результаты — как бы их ни оценивать — грандиозного эксперимента по построению последовательно светской, а в глубинах своих — и безрелигиозной, культуры.

Гуманистический эксперимент, по существу, закончился в XX веке и вряд ли стоит считать его полным провалом, однако его время прошло, и вновь возникает вопрос о возможности собственно христианской культуры и — может быть, даже — о необходимости культурной контрреволюции. Однако опыт Нового времени показывает, что попытка вернуться к религиозному патернализму в культуре может привести лишь к обмирщению веры и культа: эти ошибки слишком дорого обошлись европейской цивилизации, и повторять их не стоит. Ведь разделение христианства и культуры было не только расколом и трагедией, но и приобретением чего-то. Возвращение обречено быть взаимной узурпацией: культура возьмет на себя роль культа, культ же превратится в мирского «цензора». Но есть, однако, и другой путь. Можно рассматривать исторические отношения культуры и культа как драму и раскол, но при этом простодушное желание склеить расколовшееся имеет неявной предпосылкой взгляд на исто-

рию как на бессмыслицу. Нельзя ли все же посмотреть на этот раскол как на подарок Промысла? Может быть, в этом умении исторического опыта превращать наказания в дары — один из смыслов истории. Между изгнанием из рая и возвращением в рай лежит путь, который, собственно, и завершает Творение человека.

Но если не «единство», то что? Во всяком случае, можно ставить вопрос о культуре как оптимальной среде для Церкви. Но куда существеннее то, что обнаруживается глубокая взаимная востребованность и заинтересованность христианства и культуры. Культура не может заменить собой источник высших ценностей, каковым является религия. Прерванная или искаженная связь ее с личностным миром веры и церковным сообществом грозит культуре демонизацией и вырождением. Только вера может осуществить «различение духов» (1 Кор. 12.10.), без которого культура, рано или поздно, капитулирует перед хаосом. Только вера может отделить «кесарево» и «Богово», без чего культура, так или иначе, превратится в идолопоклонство. Но и религия вправе ждать от культуры одухотворения мирской жизни, политики, хозяйства, труда, чтобы не проделывать за нее эту работу. Как писал в своих «Основах христианской культуры» И. Ильин, «Церковь ведет веру. Вера объемлет душу. Душа творит культуру. Но церковь не объемлет всю жизнь человека и не «регулирует» всю культуру человечества...»¹. Конечно, для этого нужно, чтобы и у церкви была своя культура, а главным условием «христианской культуры» является наличие христиан.

Особо стоит сказать о том, что культура, по сути своей, есть мир-посредник, в котором могут встречаться несовместимые сами по себе миры. Это относится не только к природе и духу, но и к духовным мирам. Встреча религий, неизбежная в современном мире, может приводить или к конфликту, или к уродливому синкретизму: и то, и другое — нежелательно. Но их встреча на территории культуры может оказаться для цивилизации спасительным выходом из тупика.

Наконец, несколько слов о современной мировой культуре, которая начинает обнаруживать чувствительность к данной проблеме.

Во второй половине XX в. отчетливо проявились процессы, которые, казалось бы, остались если и не в далеком прошлом, то, по крайней мере, — за чертой Нового времени с его интеграционными процессами и унификацией мировой культуры. Вместо того, чтобы осуществлять утопическую мечту рационалистов XVI–XVII вв. о сверхнациональном и сверхрелигиозном сообществе преобразова-

¹ Ильин И. А. Собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 319.

телей природы, которая казалась такой реальной уже в конце XIX в., европейская культура разбилась на два потока. Один поток вел к созданию планетарной техники, мировой системы коммуникаций, транснациональной экономики, другой — к «истокам», к углублению в национальные традиции, региональные культуры и т. д. Общими у этих потоков были разве что торопливая интенсивность и взаимная непримиримость. «Культура вообще» стала дробиться на фрагменты и регионы, более того — ни национальные, ни религиозные границы не смогли стать пределом дробления, и перед европейской цивилизацией замаячил призрак доведенного до абсурда распыления культуры. Справедливость требует признать, что к этому приложили руку оба направления. Партия, если так можно выразиться, «культурного интеграла» достигала своих идеалов ценой превращения личности в атомизированный объект, легко поддающийся манипуляции извне; партия «культурного дифференциала» превращала личность в частицу органической массы, чем бы она ни признавалась — родом, общиной, нацией — и тем самым делала личность столь же беззащитной перед активизмом любого самозванного «пастыря», сколь беззащитна она перед безличным механизмом планетарной цивилизации. И хотя, время от времени, раздавались предостерегающие голоса — например Константина Леонтьева, говорившего о губительном смещении и упрощении той культуры, которая делает ставку на либеральные ценности и «среднеевропейского» индивидуума, или Владимира Соловьева, разъяснившего, что следует из таких ценностей, как «кровь и почва», — простого осознания опасности было явно недостаточно. В сущности, две мировых войны были несравненно более грозным предостережением, но и текст этого предупреждения оказался непрочитанным до сих пор. Мы лишь в состоянии с определенностью сказать, что мировые войны были обусловлены не только и не столько «переделом поделенного мира», сколько все той же драмой раздвоившихся путей европейской цивилизации.

И сейчас никаких оснований для расслабления и оптимизма по-прежнему нет. Из этого же корня вырастают все новые и новые конфликты, которые проявляют удивительную способность к мутациям и экспансии. Характерной особенностью современности является то, что источником конфликтов оказывается именно поликультурность региона, делающая его зоной ожесточенной борьбы заинтересованных сторон. Отмахнуться от этого факта и объяснить столкновения недобрым умыслом политиков, использующих в своих целях такие понятия, как «религия», «язык», «коренная нация», «историческая судьба народа», было бы не слишком дальновидно. Сле-

дует, прежде всего, выяснить, почему именно эти понятия оказались таким удобным инструментом политиканства.

Пожалуй, какая-то тень надежды может мелькнуть перед нами, если мы обратим внимание на следующий феномен. Источником расцвета культур, как показывает история Средиземноморья, является все та же зона их потенциального столкновения. Нетрудно заметить, что античная культура была рождена из сложного узла противоречий между варварской культурой северных пришельцев, остатками развалившейся крито-минойской цивилизации, ее микенскими ответвлениями, финикийской торговой цивилизацией и культурно-политическим влиянием Египта. Логично было бы ожидать взаимной аннигиляции этих в высшей степени разнородных культурных страт. Вместо этого перед нами — мощный взлет невиданных в истории человечества социальных и культурных форм существования. Христианская культура как исторический феномен рождается из трагического узла, в котором даже трудно перечислить все нити: библейская традиция, автохтонный кризис палестинской культуры, цивилизация римских оккупантов, всепронизывающая эллинистическая культура... И вместо коллапса — рождение невиданного синтеза. Дикие аравийские племена, воодушевленные новорожденной религией ислама, захватывают пестрый культурный мир Средиземноморья — и вместо вырождения мы видим расцвет арабомусульманской культуры, многие века бывшей для Европы щедрой хранильницей античного наследия и во многом — учительницей. Это отнюдь — не полный список примеров. История Европы сложилась так, что Средиземноморье оказалось полем постоянного столкновения культур. Далеко не все из них кончались благотворным синтезом, но сама его возможность и выдающиеся, в случае удачи, последствия заставляют задуматься.

Те примеры спасительного синтеза, которые нам припоминаются, говорят о том, что слабость иногда превращается в силу, и столкнувшиеся на малом пространстве культуры могут использовать свой огромный запас исторического времени так, чтобы открыть новое измерение эволюции.

Но история, как мы хорошо знаем, осуществляет свои планы через свободный выбор активных индивидуумов или, попросту говоря, живых людей. А люди не любят делать выбор, не имея хотя бы простейших духовных ориентиров. Томас Элиот писал в 1968 г.: «Необходима предельная ясность в том, что мы понимаем под «культурой», дабы стало совершенно очевидно различие между материальной организацией Европы и духовным организмом Европы. Если по-

следний умрет, все организационные усилия окажутся тщетны, они не создадут Европы, останется лишь толпа представителей рода человеческого, говорящая на нескольких разных языках. И не получится больше оправдывать то, что они продолжают говорить на разных языках, ибо нечего будет сказать им, что бы ни было уже сказано точно так же на любом другом языке»². Действительно, спасение духовного организма нельзя откладывать на «потом», и любой регион, намеревающийся включиться тем или иным путем в мировое сообщество (а для выживания это — *conditio sine qua non*), должен будет решать эту проблему. Но далеко не очевидно, что именно нужно для этого делать. Если политический диалог и терпеливое культивирование этики «соседей», а не «соперников» будет, как учит европейский опыт, обязательным элементом такой деятельности, то собственно культурная политика еще только проявляет свои самые общие контуры и требует тщательного, взвешенного продумывания.

Раскол современной культуры на два потока, о котором шла речь вначале, дает о себе знать на всех уровнях. Он не позволяет найти общий рецепт примирения модернизаторов и консерваторов, глобалистов и почвенников и порождает два (по крайней мере) парадокса, требующих активного решения. Первый — парадокс сохранения культурного наследия: сохранить — значит законсервировать и защищать, но в то же время это значит использовать и развивать, чтобы не умертвить душу наследия. Второй — парадокс сосуществования культур: истинная культура несовместима с «чужим», если только у нее есть собственное содержательное ядро; но в то же время она должна по той же логике уникальности опыта допускать «иное» и сосуществовать с ним в диалоге. Это не безобидные противоположности, а именно взрывоопасные противоречия, поскольку речь идет о жизненно важных вещах.

Известно, как выходила Европа из этих тупиков. Спасал выполненный долг постоянной интерпретации «своего» и «чужого», постоянного толкования наследия в свете настоящего времени. Только это и позволяло, не теряя связи с корнями, сохранять способность к модернизации и превращать ту частицу территории, которая оказалась во власти общины, не в полигон войны, а в лабораторию будущего мира. Однако, похоже, что так называемая «мировая культура» не представляет из себя субъекта, как это, может быть, бывало в лучшие времена. Следовательно, бремя ответственности должны брать на себя локальные культуры, которым, в первую очередь,

² Элиот Т. С. Избранное. Т. I–II. Религия, культура, литература. М., 2004. С. 172.

и придется расплачиваться за все исторические ошибки. И первыми из первых должны быть те регионы, которые в наибольшей степени аккумулировали опыт души европейской цивилизации – опыт Средиземноморья.

Но надо трезво отдавать себе отчет в ограниченных возможностях культуры: ведь она есть объективированный дух и как таковая – вторична по отношению к нему. Культурология в состоянии дать экспертную оценку цивилизационных процессов, указать путь неутопического преодоления кризиса. Но она не может найти в культуре собственный источник для духа. Тем более что кризис привел к действительной утрате культурной почвы в глобальных масштабах. Вряд ли можно найти какие-то исключения из этого процесса утраты оснований: «первый мир» пожинает плоды своего экстенсивного прогрессирующего, создавая унифицированную интернациональную культуру потребления и производства, которая ухитряется даже свою национально-культурную почву превратить в предмет механического манипулирования; «второй мир» медленно приходит в себя после тотального разрушения своих культурных основ; «третий мир» без особого успеха пытается сохранить свое своеобразие, но втягивается в исторический водоворот «первого» и «второго». В этих условиях может идти речь лишь о радикальном возвращении к тезаурусу самого духа, а не его культурного формообразования; в конечном счете, разумеется, – к живой энергии религиозного сознания. Но и здесь опыт культуры не бесполезен. Он хранит в себе память об удачах и ошибках, сопутствующих труду Спасения.

ПРИЛОЖЕНИЕ

НАКАЗАНИЯ И ДАРЫ

Интервью газете «Татьянин День» (№24, сентябрь 1998)

Вл. Т. (корреспондент): В ваших лекциях мне запомнился тезис о чередовании сходных культурных эпох. Сейчас – в конце второго тысячелетия – как нам локализовать современную культуру?

Ал. Д.: Я имел в виду метафору, использованную Вяч. Ивановым и о. Павлом Флоренским, о смене «дневных» и «ночных» эпох. Мне она понравилась предельной простотой и наглядностью. «Дневные» эпохи – это индивидуализм, антропоцентризм, динамика, экспансия, борьба с природой, примат рационализма, новаторство. «Ночные» – общинность, стабильность, мирное встраивание в природу, примат

мифа, традиция и т. п. Типичная «дневная» эпоха — античность, типичная «ночная» — средневековье. «Дневные» эпохи в этой предполагаемой исторической цепи тяготеют к родственным «дневным» эпохам прошлого, «ночные», соответственно, — к «ночным»: идет как бы борьба союза «детей» и «дедов» против «отцов».

Вл. Т.: Кто прав в этой борьбе? Или это всего лишь некое колебание исторического маятника?

Ал. Д.: Пожалуй, никто. «Дневное» и «ночное» — это ни хорошо, ни плохо, это — чередование альтернативных моделей, в ходе которого идет аккумуляция жизнеспособных форм культуры (и хотя бы поэтому мы скорее имеем дело с поступательным, а не маятниковым типом движения). Наша культурная эпоха (Новое время, или Модернитет), конечно, «дневная» или, если уж последовательно эксплуатировать найденную метафору, — «вечерняя»: мы еще живем ценностями Модернитета, но уже осознаем его исчерпанность и ждем века иного.

Вл. Т.: В какой мере можно называть культуру этой эпохи христианской?

Ал. Д.: *Вопрос этот — сложнее, чем может показаться. Если считать культурой объективацию усилий духа, осваивающего природу, то надо сказать, что христианство в начале своего исторического пути противопоставило себя культуре: ведь культура обожествляла и оправдывала мир, отравленный грехом и безвозвратно гибнущий. Но со временем появилась и «христианская культура»: ожидание Суда оказалось долгим историческим испытанием, и надо было найти формулу праведного отношения к мирскому. Культуру Модернитета (созданную, заметим, невероятным подъемом религиозного подвижничества Реформации и Контрреформации в XVI–XVII вв.) в целом вряд ли можно назвать христианской; она попыталась осуществить уникальный эксперимент по построению цивилизации без трансцендентного измерения, цивилизации антропоцентризма. Это культура секулярной революции против сакральной основы Европы.*

Вл. Т.: И эта революция продолжается?

Ал. Д.: В XX веке маятник качнулся в другую сторону, и (как ни странно это говорить о веке беспримечного самоистребления челове-

ства) он обрел выстраданную религиозность и стал тяготеть к некой культурной контрреволюции. Т. Манн хорошо, «по-достоевски», сказал о том, что гнусность зла открыла глаза на красоту добра³. Однако разбитое историей уже не склеишь добрыми намерениями. Судьбы культуры и церкви теперь находятся в разных измерениях.

Вл. Т.: Похоже, что Вы не разделяете мнение о том, что культура произошла от культа.

Ал. Д.: Скорее разделяю, если не понимать это слишком буквально, исторически. Но должна ли при этом культура возвращаться в культ? Их разделение подарило им возможность взаимной опоры. Может быть, в этом умении исторического опыта превращать наказания в дары — один из смыслов истории.

Вл. Т.: Боюсь, что не все «наказания» можно превратить в «дары».

Ал. Д.: Но многие. Вот, например, С. Булгаков говорил, что картины Пикассо — это «труп красоты». Но ведь с другой стороны — натурализм и гуманистический психологизм искусства XIX века умертвили, в конечном счете, дух, оставив культуре осиротевшую душу и бессмысленную плоть. Авангард же — при всех его грехах — покончил с натурализмом и антропоморфизмом, вернув культуре интерес и чутье к метафизическому измерению.

Вл. Т.: Но не к религиозному.

Ал. Д.: Метафизика открывает третье — не природное и не человеческое — измерение бытия. В этом «третьем» — и обнаруживается вновь

³ «Зло явилось нам в такой бесстыдной гнусности, что у нас открылись глаза на величаво-простую красоту добра... Мы вновь решаемся произносить такие слова, как свобода, истина, право; мы видели столько подлости, что избавились от холодного скептицизма, с каким прежде относились к ним. Мы идем с ними навстречу врагу человечества, как древле монах шел с распятием навстречу сатане; и все муки, все страдания, которые уготовила нам наша эпоха, перевешивает юное счастье человеческого духа, который вновь обрел начертанную ему от века миссию и зрит себя Давидом, сокрушающим Голиафа, святым Георгием-победоносцем, сражающимся со змеем лжи и насилия.» См.: Манн Т. Культура и политика // Манн Т. Собр. соч. Т. 10. М., 1961. С. 296.

пространство для Откровения, которое исчезло в культуре, когда в результате усилий Просвещения природа стала универсумом.

Вл. Т.: Не связан ли с тем, о чем вы сейчас говорили, ваш курс лекций о «метафизике власти в русской культуре»?

Ал. Д.: Косвенно связан. Поскольку меня интересовали модусы присутствия метафизического в мире «фактов», мне захотелось рассмотреть те феномены, которые, вроде бы, принадлежат природе, но по существу являются метафизическими силами. Например, богатство, эрос, власть... По аналогии с «трансценденциями» я обозначил их как «транснатуралии». Особенно интересным мне показался феномен власти, который в русской культуре выстроился в целый исторический сюжет.

Вл. Т.: Вот уж где очевидна русская специфика!

Ал. Д.: Да, западная культура власти не просто отличается, но даже контрастирует с российской.

Запад с начала Нового времени стремился к демифологизации и рационализации представлений о власти и собственно властных отношений. Конечно, это упростило жизнь, но не избавило общество от проблемы власти: изгнанная в дверь, она вошла в окно. Тоталитарная и лево-радикальная мифология с легкостью смели вековые традиции рационализма. Российская же культура никогда не воспринимала власть как нечто «естественное» и пыталась найти ее сверхприродное, то есть метафизическое, обоснование. Может быть, сейчас трагический российский опыт ценнее, чем западная прагматика. Поэтому интересно изучать и разгадывать «текст» русской метафизики власти, которая проявлялась и в идеях, и в делах.

Вл. Т.: Другими словами, то, что Макс Вебер называл «рационализацией власти», не подходит для России?

Ал. Д.: Похоже на это. «Рационализация» рассматривалась бы как измена чему-то такому в феномене власти, что важнее, чем социальный порядок и эффективное администрирование. Власть интуитивно понималась в России как область проклятия, которое сказывается и когда мы принимаем власть, и когда от нее отказываемся. В этом — основная антиномия власти. Вплоть до философов «серебряного века»

(в данном контексте — до мыслителей чичеринской школы), эта антиномия не имела теоретического осмысления, и выражалась или косвенно — в культуре, или прямо — в волевом действии.

Вл. Т.: Но русская литература размышляла об этой проблеме не так уж косвенно: например, Гоголь, Достоевский...

Ал. Д.: Для российской почвы философия — экзотичное и плохо укорененное растение. В течение веков Русь предпочитала миф и образ, вкладывая в них сокровища своей мудрости. Логические (и юридические) конструкции воспринимались как формализм, в лучшем случае, служебный, но всегда подозрительный. Поэтому вполне естественно, что литература берет на себя груз метафизики. Скажем, «Бесы» или «Капитанская дочка» дают для понимания метафизики власти больше, чем любой отечественный философский трактат. Однако акт философской мысли не может замещаться или подменяться инокультурным актом. Философская рефлексия, осознавая бытие, что-то меняет в нем. Это всегда родственно «метаноюе»: помыслить значит «образумиться», «опамятоваться».

Вл. Т.: Понятно, что в случае с «метафизикой власти» это особенно важно.

Ал. Д.: Вот именно. Но — возвращаясь к нашей исходной теме соотношения светской и христианской культуры — надо сказать, что первый удар антиномии власти приняла на себя не метафизика, а древняя Церковь. И именно ее парадоксальное решение осмысливала русская философия: бремя власти (и бремя ее греха) принимается как служение, что равносильно отказу от нее как от самоволия, но не как от ответственности. В этом — глубинный смысл «симфонии властей», но, отнюдь, не в параллельности сотрудничества духовной и светской власти.

Вл. Т.: Но что это значит практически? Можно ли, исходя из этого, говорить о политическом лице современного христианства?

Ал. Д.: Пока мы находимся в Университете как культурном пространстве, для нас практическое совпадает с теоретическим. «Понимать» здесь — уже значит «действовать». «Давайте хорошо мыслить», — сказал бы Паскаль. На свой лад это повторяется в пространстве Церкви: не отдавать кесарю Божово, не забывая при этом отдавать кесарю

кесарево, это уже само по себе — настолько сильная политическая позиция, что «партийность» становится несущественной.

Важно только не забывать, что быть христианином в современном мире нельзя, просто используя по инерции те ответы на вопрос «Что значит быть христианином сегодня?», которые с большим трудом давались нашим предкам. Нам тоже надо еще потрудиться.

ЭПОХИ ЕВРОПЕЙСКОГО НРАВСТВЕННОГО САМОСОЗНАНИЯ

Нижеследующий текст представляет собой попытку проследить поворотные моменты в истории европейского морального самосознания от условного начала до Канта. Речь пойдет о «стыках», суставах истории этических установок. Нет необходимости для этой цели выбирать ту или иную версию диахронии: в данном случае не так уж важно, является ли история морали циркулярным, поступательно-прогрессивным, рекурсивным, спиральным, хаотически-бессмысленным или еще каким-либо типом движения во времени. Важно, что вообще *что-то происходит*, и уже это дает нам право посмотреть на «крупноблочные» результаты процесса.

Моментом «диверциума» европейского этического сознания, отделившим его от общемировой архаической модели, можно считать то, что Ясперс обозначил «крылатым» именем *осевое время*. В этот период – VIII–III вв. до н. э. – закладываются основы новой эпохи мировой истории, характеризующейся появлением индивидуума как ценности и как субъекта истории. Если Средиземноморье в целом и Восток, обогатившись уроками «осевой революции», со временем возвращаются в привычную колею архаических цивилизаций, то Греция выходит на новый виток истории и становится родоначальницей европейской цивилизации. Соответственно, возникает и новая этика. Определить в целом, в чем ее новизна, не так уж трудно. Это этика индивидуальной ответственности в отличие от древнейшей этики родовой традиции или этики законничества, порожденной первыми цивилизациями. Если старая этика всегда могла сказать, *почему* нечто – хорошо, то новая, «осевая», этика с трудом находит внешнее обоснование выбора и обнаруживает необходимость сделать понятие добра первичным, выводя следствия скорее из него, чем из его из внешних причин. Конечно, говорить о рождении индивидуальности в это время нельзя (ведь и в наше время говорить об этом еще рано), но для этического сознания принципиально, что обоснование действия и выбора тем, что «так делали отцы», уже не кажется убедительным и требует соотнесения с личной позицией. Еще одна особенность «осевой» этики, связанная с рожде-

нием теистических религий, — осознание абсолютной точки нравственного отсчета, т. е. личного Бога, который прямо, без опосредования природой, жречеством или обычаем, связан с человеком взаимным «заветом».

Осева я эпоха по-разному была пережита в разных культурных регионах. Исконная задача человечества — установить оптимальную связь с природой — решалась теперь с новой радикальностью, черпавшей свою энергию в индивидуальном самосознании. Можно говорить — с большой долей условности — о некотором цивилизационном выборе в решении этой задачи: китайская цивилизация выбирает *примирение* с природой, индийская — *преодоление* природы, европейская — *преображение* природы. Выбор Европы, инициированный Древней Грецией, поставил общую, актуальную и по сей день, проблему обоснования морального права человека на творческое изменение мира. Какому образу должно соответствовать преобразование мира? Какой общей мерой мерить человека и мир, чтобы найти примиряющий закон? Этический смысл этой проблемы очевиден.

Ответ, который дают греки, можно попытаться свести к одному тезису: человеку, чтобы восстановить утраченную связь с миром, надо познать ту общую для него и мира *форму*, которая рождает космос из хаоса. Идея формальной меры, открывающей смысл и закон космоса, является стержневой для античности. Рациональная мысль, социальный закон, юридическое право и состязательное судопроизводство, канон и эстетическая форма в искусстве, игра в культуре, денежный знак в экономике, культ славы в общественной жизни, императив меры в обыденной морали, культ целесообразного труда, аргумент в философии, аксиоматическая теоретическая наука, мироправящий разум в космологии — этот неполный список ценностей и изобретений греческой культуры достаточен для того, чтобы представить значение интуиции формы. В этом же ряду находится и этика античности.

С одной стороны, очевидная интенция античной этики — стремление включить человека в космос, найти ему правильное место в универсуме. И здесь можно говорить о намерении греков обезвредить разрушительную силу индивидуальности. Вспомним в связи с этим, хотя бы, понятие «гюбрис» — дерзость, в которую впадает тот, кто нарушает космический распорядок и меру. Греки чрезвычайно боялись этого греха, и данная тема составляет один из лейтмотивов античной трагедии. Но, с другой стороны, оставаясь человеком, нельзя довольствоваться только своим «топосом», предписанным судьбой. Ведь человек в понимании греков — не ординарная часть универсума,

а избранник богов. Он должен переступить меру и должен получить за это наказание. Этот прометеевский трагизм делает античную этику динамичной, неуспокоенной. Этому вторила и греческая религия страдающего Диониса, растерзанного в прошлом, возрождающегося в будущем и воскресающего в настоящем каждый раз, когда происходит разумное и праведное соединение частей в целое.

Примирить эту антиномию греки пытались в ориентации на *меру* и *середину*. Героический характер античной этики не исчезал в этой установке: впадать в крайность можно легко, расслабившись и отдавшись стихии, удержаться же в середине можно лишь огромным и постоянно возобновляющимся усилием воли и разума. Но как определить эту середину? Спектр решений был достаточно разнообразен: досократики предлагали следовать космическому закону, софисты — принять за нормативную меру самого человека, Сократ учил, что нужно искать эту меру там, где в человеке совпадают знание (мысль) и добродетель (бытие). Вслед за Сократом пошли и Платон с Аристотелем, предельно сблизившие этику с онтологией. Но, при всем этом, инвариантом оставался императив отождествления личного и объективно-космического. Характерен в этом отношении афоризм Гераклита (В 19), гласящий, что этос человека есть его демон (*ēthos anthrōpōi daīmōn*). Как всегда у Гераклита, прочесть и понять его можно по-разному, но, во всяком случае, мы видим, что этос (изначально — звериная нора, затем — повадки, нрав), оставаясь природной нишей и натурой человека, играет также роль божественной личностной силы, определяющей судьбу и дающей счастье. Человеческое бытие как бы растраивается на моральную природу, судьбоносную силу и живую индивидуальность между ними; и греки верили, что способ, которым все это можно связать, находится в ведении человека.

Главной потерей эллинистической этики, пожалуй, надо признать утрату этой веры в возможность связать нравственное бытие с космическим. Все три главные школы эллинистической философии декларируют возвращение к онтологическим идеалам досократиков, но это по сути «декадентская» тяга к архаике, на фоне которой тем ярче неспособность действительно воспроизвести старые идеалы. Полезно для иллюстрации сравнить этические импликации двух типов атомизма: Демокрита и Эпикура. Внешне — это тоже самое учение, но если атом Демокрита — это нерушимое бытие, порождающее в вихревом движении многообразные миры и даже вселенского бога в виде тонкого огненного вихря, то эпикуровский атом — это замкнутое в себе одиночество бытия, которое находится в бесконечном падении в пустоте и скорее запутывается в случайно порожден-

ных мирах (каковые суть побочное следствие отклонения — «клинамен»), чем творит их. Отъединенность, «искейпизм», молчаливая атараксия — все это мало похоже на древний моральный идеал с его «царским» самосознанием человека.

Евангельское моральное сознание, с которого начинается новая эпоха Европы, было вначале частью эллинистического мира. Когда об этом забывают, возникает наивная схема восходящих ступеней нравственного сознания. На деле же, мы видим не программу новой культурной эпохи, а радикальный *разрыв* с современностью христианского сознания, ощутившего близость конца света и прощающегося с культурой и миром вообще, в том числе — с его этикой. Мы можем найти немало этических рекомендаций в евангелиях, но это советы о том, что делать, когда этика «закончилась». Основной же тезис Нагорной проповеди — «покайтесь (metanoete)» (Мф 3,2), — говорит, скорее, о необходимости осознать то, что произошло (извещение, kērygma), чем о необходимости улучшить себя. В то же время подчеркивается, что Евангелие, при всей его полемике с законом Моисея, призвано исполнить его, а не нарушить. Призыв Христа «Будьте совершенны (teleioi), как совершен Отец ваш Небесный» (Мф 5,48) в этом контексте звучит загадочно, поскольку потустороннее совершенство Бога-Отца вряд ли можно однозначно истолковать как этическое.

Ситуация изменилась, когда христианство стало государственной религией и должно было, так или иначе, создавать свою культуру. Вместе со становлением христианства как цивилизационной парадигмы в европейской культуре происходит постепенная, но глубокая и многосложная переориентация этики. Понятия добра и зла — именно как понятия — еще долгое время остаются в культурном обиходе продуктами эллинистического сознания, но религиозные интуиции раскрывают совершенно новое пространство, освоение которого заняло много веков.

В христианское понимание добра и зла вливаются три средиземноморские традиции: греческая, иудейская и гностическая. Для греческих мудрецов добро — это полнота и цельность бытия, а зло — ущербность, болезнь бытия, нарушенные связи универсума. Ветхозаветная традиция понимает зло как нарушенный договор, а добро — как верность обету. История, по сути, и есть последовательность нарушенных и восстановленных обетов. И происходит она на фоне прасобытия: невыполненного обещания Адама. Здесь уже нет античной статики космического порядка, а есть динамика двух волей — воли господина и слуги.

Гностики пытаются соединить космос и историю. Для них граница между добром и злом проходит между материальным и духовным миром, человек же — подвижный элемент этой границы. Он осуществляет космическую и историческую миссию спасения духа из плена плоти. К числу центральных мифологем гностицизма принадлежит повествование о злой материи, которая, так или иначе, поглощает носителей духа, но может быть и преодолена духом. Преодоление понималось как *очищение* от бремени зла и вещества. В христианстве (и шире — в европейской культуре) эта гностическая установка имеет длинную биографию, но, в конечном счете, в христианстве (особенно в католической и православной конфессиях) она оценивалась как еретическая. Во-первых, она плохо совмещается с христианским учением о первородном грехе, который проникает в сущность человеческой природы глубже, чем гностическая «порча», больше напоминающая болезнь, чем грех. Во-вторых, антифарисейский мотив христианской этики противоречит гностическому представлению о «чистоте». Для христианина возможен, а иногда необходим, путь принятия бремени греха на себя: этот вектор морального движения прямо противоположен гностическому очищению от зла, которое предполагает наличие некоей здоровой сердцевины в человеческой природе, каковую и надо спасать и совершенствовать количественным накоплением добродетелей.

Христианская этика оказалась наследницей всех трех традиций, и это создает значительное ее внутреннее напряжение. Дело в том, что, во-первых, эти традиции сами по себе трудно сопрягаются, а, во-вторых, они служат лишь материалом для выработки собственно христианского понимания тайны добра и зла.

Уже в трудах отцов церкви заметно сосуществование и борьба этих традиций, но присутствует и новый ведущий мотив — зло есть грех. Грех же не может быть ни внешним привходящим обстоятельством человеческого бытия, ни простой отягощенностью материей. Он проникает в сердцевину свободной воли и касается глубин нашего существования. Ветхозаветный миф о первородном грехе также получает новое толкование: искупление греха уже не может пониматься как исполнение заповедей и законов; зло и добро разделены теперь Боговоплощением, которое делает и добро, и истину, и жизненный путь Личностью, и, соответственно, человек должен перенести сферу выбора и решения не в интеллектуальное измерение и даже не в моральное, но — в личностное. Столь же многоплановым становится переработанное в христианстве гностическое отношение к материи: императив борьбы с косным веществом, отъединяющим

души от Бога, сохраняет свою силу, но сама по себе материя не воспринимается как источник зла и, более того, освящается как элемент творческого усилия Бога. Плоть и дух, говорят отцы церкви, не суть сами по себе добро и зло; они лишь носители этих сил при определенных условиях. Античный тезис о благодати всякого бытия также сохраняется. И восточная патристика, и Августин часто прибегают к аргументам от иллюзорности зла. Но зло, будучи небытием, приобретает статус бытия благодаря пристрастию грешника к иллюзии, а в конечном счете — пристрастию к эгоистически истолкованному собственному существованию.

Важный поворот в понимании добра и зла был связан в христианском сознании с новым видением жертвенности души. Не аскеза и даже не нравственное совершенствование оказываются на первом плане. Кто будет беречь свою душу, тот ее потеряет; кто ее потеряет, тот — спасется. За этим евангельским парадоксом стоит новое понимание спасения. Все дело в том, как отдать то, что имеешь, а не в том, как его сберечь. Высшее благо — в жертве, а не в победе над врагом. Но жертва требует проникновения в смысл высшей Жертвы, принесенной Христом. Мы, таким образом, сталкиваемся с принципиально отличным от старых средиземноморских традиций отношением к моральному долгу человека: последнее основание добра скрыто от человека, но, благодаря опосредованию Христа, путь к добру открыт через воспроизведение жертвы Спасителя, через «подражание Христу», как говорили средневековые мистики.

Тесно связанной с этой интуицией оказывается проблема теодицеи, которая во все эпохи и во всех культурах была среди самых болезненных моральных проблем. Христианский теизм обостряет ее до предела: или Бог бессилен победить зло, или он не желает этого, — в любом случае он не будет соответствовать истинному понятию Бога всеблагого и всемогущего. Мышление христианское — «пост-эллинистическое» — дает нетрадиционный ответ на этот вопрос. Христианский Бог спасает человека не тем, что Он вырывает его из мира зла и возносит в мир добра, а тем, что сам нисходит в мир зла и разделяет с человеком ужас духовной и физической смерти.

Зло в таком случае не может пониматься как иллюзия, оно принимается всерьез как реальность, с которой человеческая душа не может справиться один на один. Мораль приобретает вселенско-историческое значение, так же, как тайна мировой истории накрепко связывается с моральным смыслом. Отсюда — еще одна существенная особенность христианского средневековья. Оно суживает границу применения моральных законов как таковых, сопоставляя закон

с Благодатью. Мы не можем заранее знать, достигло ли наше стремление к добру своей цели, основываясь лишь на выполненном Законе. Добро по самой природе своей связано с Даром, со встречным движением высшего к низшему, с Благодатью. Несомненно, эта ситуация парадоксальна, если сравнить ее с эллинской или ветхозаветной этикой, но парадокс – не случайное свойство христианской морали. Средние века вполне сознательно и с большой эстетической изобретательностью воспроизводили его по мере того, как рутина богословия, психологии, да и просто быта склоняла мысль к более «естественным» путям дохристианской моралистики.

Западноевропейское средневековье XI–XIV вв. придает многим скрытым импульсам христианской духовности культурное оформление. С одной стороны, этим сглаживается острота парадоксов, о которых шла речь. Ведь культура Высокого средневековья как бы опять возвращается к своим истокам, примиряя в синтезе античные, романо-германские, кельтские, ближневосточные мотивы. С другой стороны, философская мысль достигает высокой степени утонченности и стремится сознательно выразить ту специфику христианского толкования добра и зла, которая ранее выражалась в мифе. Мистики, во многом опиравшиеся на Августина, создают целую науку о поисках добра и спасения индивидуальной души, о ступенях ее восхождения к вечному Добру. Схоластики охотятся за точными дефинициями форм добра и зла. И в том, и в другом случае средневековье дает образцы интеллектуализма. Но нельзя забывать, что за ними стоял многовековой опыт монашества, этой своеобразной школы практической добродетели и созерцательной мудрости, не боявшейся острых антиномий. Одной из них была следующая: человек есть «раб Божий», и потому свое благо он обретает на путях служения и послушания, но, в то же время, Бог даровал человеку свободу, и служить он должен только Богу. Разумеется, повседневная этика упрощала эту антиномию до простой иерархии служения низшего высшему, но время от времени осуществлялось возвращение к чистоте идеалов (вспомним святого Франциска из Ассизи), и тогда заново ставился вопрос об искуплении зла и греха праведной жертвой. Еще одна антиномия, показательная именно для христианского средневековья, выдвинута Петром Дамиани в XI веке: если Бог не сможет – вопреки здравому смыслу – сделать бывшее небывшим, то бывшее зло отравит все будущее добро. Но Бог, как хитроумно показывает Петр, может сделать в вечности то, что невозможно во времени. Вряд ли такая «по-достоевски» обостренная непереносимость зла, даже если оно – в модусе давно прошедшего, могла бы выявиться в более ранние эпохи.

Определенный максимализм христианского понимания добра и зла смягчался тем, что христианская этика была не только единоборством человека с дьяволом, но и этикой сословной, корпоративной. Сословия вырабатывали собственный кодекс добродетелей, и человеку, разумеется, было легче раскрывать свою нравственную природу, опираясь на коллективный опыт, на принятые «прописи» и житийные образцы. Добродетели монаха и рыцаря, ремесленника и земледельца были разными: крестьянин не обязан был жертвовать жизнью ради идеала, монах не должен был исправно платить налоги, рыцарю не надо было пахать, все же вместе — равные перед Богом — они составляли иерархическую лестницу служения Добру, соединяющую Небо и Землю. Если же такое «разделение труда» слишком облегчало жизнь христианина, рано или поздно появлялся страстный учитель или проповедник, заставлявший встряхнуться задремавшую совесть. Вплоть до Лютеровой революции европейская христианская культура жила в этом ритме профанации и очищения идеалов свободного служения Добру.

Надо помнить, что кроме собственно философских размышлений, большое влияние на сознание современников оказывала литературная мифология, которая на севере Европы кристаллизовалась в цикле артуровских романов, а на юге — в «Божественной Комедии» Данте. При всем различии этих феноменов, в них мы находим общий для зрелого Средневековья идеал добра: это — ценность, которая требует одновременно рыцарского подвига и монашеского смирения, приятия мира как творения Бога и отвержения мира как самодостаточной реальности. Негатив этого идеала — зло — подтверждает то же самое. Мир и человек, замкнутые на себя, на самоутверждение, приходят к смерти и злу; мир и человек, утверждающие себя ради высшего смысла, приходят к спасению.

Расставаясь с темой средневековья, следует оговориться, что «европейское» средневековье было элементом более широкого исторического контекста — средневековой *средиземноморской* культуры. Поэтому корректнее было бы говорить о трех, по крайней мере, этических моделях: западнохристианской, византийской и исламской. Но в рамках нашей задачи — проследить логику смены моральных ориентиров — достаточно и западноевропейская тематика.

Следующий поворот этического самосознания занял триста лет — XIV–XVI вв. Все три его великие компоненты — эстетическая (Ренессанс), этическая (Гуманизм) и религиозная (Реформация) — могут быть обобщены именно этическим принципом, то есть программой Гуманизма. (Нам более привычен термин «Возрождение», в кото-

ром эстетические коннотации преобладают.) Гуманизм данной эпохи, как известно, — это не «человеколюбие», а, скорее, «человекославление», «антропо-доксия» (оба смысла греческого слова *докса* — слава и вера — здесь вполне уместны). Идеал гуманистической этики — *virtu* — требует доблести и силы, разворачивания природных потенций человека и, если понадобится, принесения человека в жертву идеалу. Но было бы неверно забыть о том, что здесь — в возрожденческом гуманизме со всеми его жесткими императивами и антицерковными выпадами — нет еще разрыва с христианством как таковым, поскольку сверхзадачей гуманизма было переосмысление долга человека перед небесами: не пренебрежение тварным миром, а его изучение и восстановление замысла Творца есть долг христианина с этой точки зрения. Поэтому нравственность становится вершиной природных потенций. Гуманистическая этика лежит в основе искусства Ренессанса, поскольку она сняла средневековые табу, обосновала возможность визуального и психологического антропоцентризма, возвеличила человека-творца. Она лежит в основе религиозной Реформации, поскольку обосновала право индивидуума на связь с абсолютным без посредников и сакрализовала моральную и трудовую добродетель. Пожалуй, она лежит и в основе возрожденческой науки, т. е. оккультной натурфилософии, для которой создала идеал всемогущего и сурового мага (ср. Просперо из «Бури» Шекспира), не ждущего милости от природы. Однако оптимистический период развития этого типа этики заканчивается к середине XVI века. Произошел внешний конфликт Гуманизма с реальной историей (символична в этом смысле судьба Томаса Мора) и внутренний конфликт, разорвавший единый идеал на два полюса: идеал природного совершенства столкнулся с идеалом волевого самоутверждения, в результате чего выяснилось, что природа равнодушна к человеку и знать ничего не хочет о «венце творения», легко растворяя его в своих стихиях; человеческое же Я равнодушно к морали и легко превращается в разрушительную и даже саморазрушительную силу. Лютер, Макиавелли, Монтень, Сервантес, Шекспир — как бы ни пытались они идейно или эмоционально компенсировать разочарование — в осознании этого печального итога Гуманизма доходят до крайних глубин трагизма. Религиозные войны, которые велись с небывалой для Европы жестокостью, стали «достойным» фоном для духовной резиньки. Но отказаться от завоеваний Гуманизма было уже невозможно. Возвращаться было некуда: ведь разрыв с католической культурой был усугублен тем, что последняя оказалась в этот момент неспособной к обновлению и реформам, подтверждая тем самым приговор гу-

манистов. Таким образом, речь шла о том, чтобы найти новую формулу Гуманизма. И, к счастью для Европы, она была найдена.

Суть новой формулы условно можно выразить так: человек — в состоянии быть мерой всех вещей, но не сам по себе, а как носитель высшего *идеала*. Задача теперь — в том, чтобы найти и истолковать этот идеал. Итоги поисков мы можем найти и в моделях абсолютизма, и в практике раннего капитализма, и в экспериментальном математическом естествознании, и в противостоянии классицизма и барокко, и в полемике рационализма с эмпиризмом, и в становлении нового правового сознания, и в новой педагогике, и в идеологии Контрреформации, и в расцвете утопизма. Обобщенно говоря, XVII век заложил духовный фундамент Нового времени благодаря интуиции, которая позволила найти середину между поляризованными крайностями и переосмыслить три ведущие темы нового сознания: природу, разум и человека. Нетрудно заметить, что речь идет о способности человека задавать объективную меру своим субъективным импульсам. Одно из самых устойчивых обозначений этой способности — рационализм. Поскольку *ratio* — это «мера», «пропорция», то термин можно признать удачным. Однако часто забывают (и это само по себе яркий симптом), что фундаментальный поворот в европейской культуре был обусловлен этической интерпретацией рационализма. Всегда, например, обращают внимание на то, что Спиноза придал своей этике противоестественную форму учебника геометрии, но труднее понять, что на самом деле здесь геометрии придается этический (собственно, религиозно-этический) смысл. Часто вспоминают призыв Паскаля «хорошо мыслить», чтобы осуществить предназначение человека, но редко обращают внимание на то, что здесь логика подчиняется этике, а не наоборот, так же, как в словах о «логике сердца» ударение стоит на «логике», поскольку именно этика является объективной мерой чувства и в этом контексте берет на себя роль логики. Одной из ключевых фигур этого процесса нового обоснования этики был Декарт. Мы можем рассмотреть его «когито» еще и как фундамент онтологии, включающей в себя метафизическое обоснование личности и *морали*. Декарт осуществляет доказательство единичности субъекта свободной воли и, в то же время, общезначимости осуществляемого им акта самосознания: тем самым обнаруживается способность индивидуума выходить в измерение «должного». В акте когито неразличимы свобода и необходимость, поскольку осуществляется «своя» необходимость. Здесь же подтверждается сократовский принцип тождества в добре воли и знания: ведь знание истины порождается волей к самосозна-

нию, воля же становится волей, а не аффектом, благодаря ее неотделимости от «эго». Отсюда же следует неразличимость практического и теоретического: когито нельзя получить как перцепцию, его можно осуществить, перформативно сотворить. Еще одно принципиальное этическое следствие: когито требует того, что сейчас принято называть intersubъективными отношениями. Ведь я не могу извне манипулировать чужой духовностью (так же как и «злой демон» не может сделать меня объектом внушения), чужое эго в принципе мне не видимо сквозь заслон феноменальности, следовательно, я вынужден постулировать равноценный мне субъект общения. Чтобы понять, почему мы имеем дело с этикой, а не только с онтологией, надо принять во внимание, что из когито Декарт выводит онтологическое доказательство бытия Бога. Ведь когито содержит как сознание своего несовершенства, неполноты, так и требование совершенства. Злое же совершенство противоречиво (по крайней мере — для Декарта). В конечном счете Бог оказывается гарантом общения индивидумов именно «в добре»: в противном случае они оказываются аффективными марионетками телесной субстанции. При всем этом, этика когито не предлагает содержательных предписаний и является формальной конструкцией, что и позволяет говорить о когито как об этической парадигме Нового времени.

Сказанного, по-моему, достаточно хотя бы для того, чтобы представить, насколько глубок этический пафос когито (а это ведь исток всего новоевропейского рационализма) и насколько произвольной стилизацией является столь распространенное приписывание декартовскому когито субъективизма и формальной рассудочности. Однако уже в XVIII веке картезианская этическая программа сталкивается с альтернативной программой *эмоциональной* (назовем ее так) этики, которая, в конечном счете, вытесняет картезианскую. Новая интуиция предполагает непосредственную очевидность и ценность человеческих переживаний и враждебно относится к любым абстрактным императивам, которые подчиняют себе многообразие душевной жизни. Смена «моды» затронула весь спектр просвещенческой культуры, и XVIII век обязан этому своим расцветом эстетической чувственности и праздничности, равно как и подъемом уважения к правам индивидуальности. Но нельзя не заметить и оборотной стороны этой переоценки ценностей. Реверсом здесь является утрата онтологического обоснования этики и нарастающая доминанта субъективного произвола. Нельзя сказать, что этика в XVIII веке уступила свою роль «учителя жизни» эстетике: в каком-то смысле потребность в этической доктрине даже выросла, что, в немалой степени,

было стимулировано ростом социального самосознания «третьего сословия». (Последующий XIX век — вплоть до декадентского эстетизма и протототалитарных экспериментов — также надо признать этически ангажированным именно по этой причине: этика вынуждена была служить победившему бюргерству суррогатом религии, аксиологии и телеологии. Идеальной иллюстрацией тут служит парадигма «викторианства».) Однако в целом опора на витально-психическое начало человека приводила к размыванию собственно нравственного начала. Утилитаристские и сентименталистские версии обоснования морали были убедительны до того предела, после которого вопрос «почему это хорошо?» сменялся вопросом «почему я должен?». И здесь путаница, отождествлявшая морально-доброе с приятным, полезным, легитимно-правильным, религиозно-благочестивым, эстетически прекрасным, приводила или к кризису, или к деструкции морали. (См. историю «либертинажа» от Вольтера до Сада и далее — со всеми остановками.)

Как бы там ни было, надо отдать должное XVIII веку. Одна из его коренных интуиций несла в себе удивительный по мощи и жизнеспособности этический заряд. Это — как ни странно — чувство «формы», которое позволило веку создать художественные шедевры. Томас Манн где-то называет это чувство «аристократическим», подчеркивая не его сословную окраску, а способность поднимать дух над всеми типами материально-реальной обусловленности. Форма одновременно апеллирует к чувственности и рассудку, что позволяет ей приводить эти способности (часто тяготеющие к конфликту) в гармонический союз. (Не это ли имел в виду Достоевский, говоря, что красота спасет мир?) В то же время, форма требует дисциплины и меры, о чем бы ни шла речь: стиль, ритуал, нравы, речь, жест, ритм. Почему этика? Дело в том, что утилитаризм, обращаясь к весьма, вроде бы, личному началу в человеке, — к интересу — предлагал, по сути, внешние стимулы, к тому же толкуя их в рамках буржуазно-мещанской аксиологии. Довольно быстро выяснялось, что сам «интерес» нуждается в обосновании и философской экспликации. Дворянский же, по генезису, принцип формы, принцип ритуала и «комильфо», безразличный к конкретному, позитивному интересу субъекта, затрагивал более глубоко сидящие в личностном начале импульсы, и парадоксальным образом легче становился внесловной ценностью. Безобразность и безобразность зла была в этом случае более сильным противоядием, чем собственно моральная дидактика. Хороший пример: эволюция британского кодекса «джентльмена» в XVII–XVIII вв. от сословного идеала к общенационально-

му и — по контрасту — четкие отличия сословных этических стилей во Франции того же времени. Франции — законодательнице «форм» — не хватило каких-то шагов, чтобы освободить этот принцип от сословной скованности и тем самым, может быть, избежать революции. До известной степени эту ошибку повторила и Россия. Не случаен лейтмотив пушкинской политической мысли: аристократия должна передать народу свой этический кодекс.

И все же эстетический принцип не мог заменить собой этику, и моральное сознание века зашло в тупик, который далеко не всеми осознавался, но не терял от этого своей разрушительной силы. Теоретически кризис был преодолен Кантом, с этического учения которого начинается новая — длящаяся по сей день — эпоха нравственного самосознания, а, может быть, начинается и сама *современность*.

БЕЛЫЙ ЦАРЬ, ИЛИ МЕТАФИЗИКА ВЛАСТИ В РУССКОЙ МЫСЛИ

I

Предлагаемый текст, в первую очередь, посвящен задаче прорисовки общего культурно-исторического контекста, в который включались попытки разгадать тайну власти. Это поможет выявить то понимание сущности власти, которое исторически формировалось у мыслящей части русского общества — у философов, политиков, писателей — на протяжении его многовековой истории. Однако мы не будем специально рассматривать социальную философию, политические доктрины или партийные манифесты. Они будут нам интересны лишь в той мере, в какой они выражают некую первичную интуицию относительно власти, что и указывает выражение «метафизика власти». Слово «метафизика» употребляется здесь в его наиболее общем и простом смысле. Имеется в виду тот тип знания, который рассматривает сверхопытные первоначала и принципы своего предмета, обосновывающие сами себя и соответствующие им явления. Однако в русской культуре вплоть до 2-й пол. XIX в. метафизические интуиции выражалась не форме философских конструкций, а в виде эстетических, моральных или религиозных переживаний. Поэтому слово «метафизика» уместно в той мере, в какой оно отражает стремление мысли дойти до основы, до корней явления. Примерно в этом же смысле употребляется слово «метафизика», когда говорят, например, о средневековой метафизике света или метафизике любви. В русской культуре были темы, которые всегда связывались с некой метафизической загадкой и поэтому особенно активно провоцировали стремление к прояснению основ. Например, проблема свободы или проблема моральной оправданности богатства. К таким темам относится и проблема власти.

Стоит подчеркнуть еще одну особенность употребления слова «метафизика» в данном контексте. Для русской культуры характерно отсутствие безусловных четких границ между миром творческих порывов (откуда бы они ни исходили) и миром реальным. Западно-европейская культура, напротив, умеет защищать реальный мир, мир

трезвой середины и повседневного здравого смысла, от вторжений идей и аффектов. Та опасная непосредственность, с которой идеи врываются в действительную историю России, делает ее, в некотором смысле, «метафизической». Легко заметить, что наша история тяготела к превращению мифологических архетипов в явления конкретной истории, что, видимо, не случайно. Тем более важно обратить внимание не только на высказанные идеи, но и на косвенные свидетельства, на метафизические установки самосознания русской культуры.

Несколько слов о понятии «власть». Речь пойдет о власти в узком смысле слова. То есть о тех отношениях между социальными субъектами, которые предполагают возможность одного субъекта определять статус и действия другого субъекта на основе некоторой идеальной связи или соглашения. Следовательно, выражения типа «власть страсти» или «власть золота», где имеется в виду фактически воздействие силы (неважно, идет ли она изнутри субъекта или извне), будут рассматриваться как метафора. Отношения власти, с этой точки зрения, будут находиться лишь в том случае, если управление и подчинение связаны опосредованием того или иного типа идеальной нормы¹.

Некоторые особенности отношения к власти в русском обществе легко обнаружить даже при самом общем обзоре отечественной истории. Характерно отчуждение индивидуума и общества от структур власти. Вплоть до сегодняшнего дня власть для русского человека — это «они», это кто-то, распоряжающийся его жизнью и свободой. Причастность к политическим решениям плохо осознавалась даже тогда, когда не было непосредственных препятствий к социальной активности. В результате социум распадался на пассивную, плохо организованную массу и практически неконтролируемую группу обладателей власти. Социальный пассив тяготел к общинной неполитической организаций, к коллективизму, который не столько воспитывал чувство братской солидарности, сколько чувство рабской зависимости и от власти, и от общины. В этих условиях почти невозможно было зарождение гражданского общества, которое на Западе стало со временем основным субъектом социального прогресса. С другой стороны, социальный актив, правящие группы тяготели к бюрократической организации, которая, в конечном счете, направляла свою энергию на осуществление собственных интересов, зачастую парализуя реформаторскую волю правящей верхушки. В народ-

¹ О концептуальных проблемах определения власти см.: Ильин М. В., Мельвиль А. Ю. Власть. Полис. 1997. № 6.

ном сознании эта ситуация отразилась в восприятии власти как сакрально нечистой силы, несущей на себе печать проклятия. Власть или принимали как злое средство для хороших целей, или отвергали как источник греха. Греховность власти — одна из фундаментальных, хотя и не всегда явных интуиций русской культуры. Попытки выйти за ее пределы приводила обычно к поляризации на установки, отличающиеся политической направленностью, но сходные своей социальной бесплодностью. Например, утверждались анархические идеалы или же, напротив, рабское преклонение перед иерархией чинов. Власти приписывалось право руководить всеми духовными процессами общества, включая жизнь церкви, или же, напротив, власть считалась чисто секулярной силой, не имеющей отношения к проблемам духа. Стремление избежать того выпадения из истории, которое было следствием переживания греховности власти, часто оборачивалось идеей мессианского призвания России. А эта идея, в свою очередь, нередко эволюционировала от романтической утопии к практике империалистической экспансии.

К числу наиболее характерных особенностей русского менталитета, пожалуй, относится так называемое «неприятие мира», то есть отказ от оправдания мирового порядка и истории в рамках самого этого посюстороннего мира. Спектр этого неприятия был достаточно широким: от пассивного ухода во внутренний мир — до бунта, от иронической отстраненности романтиков — до эсхатологических ожиданий мистиков. Но объединяющим чувством было ощущение метафизической неполноценности и моральной несостоятельности этого мира. Возникал вопрос: «Стоит ли вообще что-либо менять или улучшать, если само бытие окружающего нас мира есть источник зла?». В то время как западная традиция видела во власти средство исправить поврежденный грехом мир, русская традиция саму власть воспринимала как следствие грехопадения.

Русское политическое сознание отличается также пренебрежением к формально-юридической стороне социальной жизни, и это — одна из самых устойчивых его черт вплоть до сегодняшних дней. Негативная реакция на попытки установить формальные гарантии прав была столь же сильной в «низах», как и в «верхах», что говорит о каких-то серьезных основаниях этого сопротивления.

Но эти общеизвестные особенности суть внешние феномены, за которыми следует попытаться увидеть некоторые сущности. Собственно, история независимой политической мысли России во многом определяется именно этой задачей. Надо при этом учитывать, что моральное-политическое мышление на Западе и в России решало

разные задачи. Новое время как эпоха европейской культуры строит свою политическую философию при почти полной независимости от религии и относительной независимости от метафизики (в узком смысле слова). Во всяком случае, это был эксперимент по построению «естественной» философии общества, обходящейся без метафизических предпосылок. Два ключевых понятия определяют это мышление: понятие природы и понятие индивидуума. И расцвет утопизма, и теории общественного договора, и идеи «социальной физики» были обусловлены этим стремлением к автономной политической рациональности. Однако со временем возник конфликт между задачами политической философии и практики и теми натуралистическими ценностями, которые были положены в основу новоевропейской культуры. Суть конфликта заключалась в том, что из законов природы трудно было вывести принцип долженствования, а без «должного» невозможно было обосновать тот или иной тип идеальной связи между людьми. Можно было решать этот конфликт в пользу природы, как это делал Макиавелли, или же подчеркивать диссонанс, как это делал Шекспир, в трагедиях которого столкновение природы и морали особенно драматично, но, во всяком случае, о нем не удавалось забыть, и для того, чтобы успокоить совесть, политическое мышление на деле постоянно прибегало к услугам метафизики, хотя и не любило в этом признаваться. Нормативным способом решения конфликта можно, видимо, считать новоевропейский миф о Разуме, который как бы задавал объективную норму для человека и сообщал некий соизмеримый с человеком смысл природе. Теории «естественного права» и «общественного договора» с этой точки зрения — проявления Разума природы. В данном случае неважно, насколько такое решение проблемы является удачным: важно сравнить его с проблемами русской политической мысли.

В русской культуре, в отличие от западной, не было такого размежевания с религиозной традицией, а политическая философия как таковая возникла очень поздно — в XIX веке. Поэтому, с одной стороны, размышления на темы, подобные проблеме власти, оказывались в контексте христианской аксиологии, с другой же — новая аксиология личности и ее неотъемлемых прав, выработанная Европой, не имела почвы в России. Эта ситуация и определила сложное переплетение общеевропейского и национального элементов в русской духовной культуре XIX в. Если западная политическая мысль пыталась — скорее бессознательно, чем сознательно — укоренить свой гуманистический индивидуализм в философском мифе, то русская — наоборот стремилась вырваться из рамок мифологического горизонта,

чтобы защитить личность. Однако ко второй пол. XIX в., когда в России появилось то, что соответствовало, более или менее, политической философии Запада, ситуация осложнилась, т. к. одновременно со своими старыми задачами появились и новые, «западные».

Один из выводов, которые мы уже сейчас можем сделать, состоит в следующем: понимание русской метафизики власти не может быть обеспечено только анализом теоретической мысли, т. к. она часто была лишь поверхностным симптомом более глубоких процессов, но — с другой стороны — теоретические построения русской философии также могут нам многое раскрыть, если только мы не будем забывать, что многие ее конкретные явления были тем, что Шпенглер называл «псевдоморфозой», то есть — они заполняли своим содержанием чуждые культурные формы, пришедшие от западных образцов.

Начать целесообразно с перечисления тех событий русской истории, которые были поводом для постоянных споров о сущности и природе власти. Таких событий, если выделять самые главные, было десять. *Первое* — это призвание к власти в 862 г. «варягов» или норманнов. Это событие вызывало энергичную полемику русских историков. Некоторые вообще отвергали свидетельства летописей, как недостоверные, некоторые видели в этом унижительную неспособность русских к самоорганизации, другие — напротив — считали, что властолюбие не свойственно русскому народу, и потому он взвалил это бремя на чужих. Некоторым же историкам казалось, что происхождение властвующей элиты от северного рыцарства сообщает ей благородство. Современные историки и публицисты гораздо спокойнее относятся к «норманнской проблеме», справедливо отвечая, что случаи призвания к власти военных специалистов с их отрядами были не редкостью в тогдашней европейской истории и что какие-то государственные формы должны уже были существовать у славян, чтобы сделать возможным само призвание к власти.

Вторым событием было крещение Руси князем Владимиром в 988 г. Этим актом Киевская Русь сближалась с южными соседями и отдалялась от западославянских земель, которые приняли христианство не из Византии, как Русь, а из Рима. Греко-православная форма христианства породила специфику русской культуры во многих ее проявлениях, включая политические. Общественная мысль России не раз возвращалась к этому событию, по-разному оценивая связь с Византией и отчуждение от католицизма, а, следовательно, и от этических и политических ценностей Запада, и от ритма западной истории.

Еще одна «точка бифуркации» русского исторического сознания — оценка монголо-татарского ига (1243–1480 гг.). Старые историки еди-

нодушно считали это событие большой исторической трагедией, которая приостановила нормальное развитие Руси. Иногда при этом подчеркивалось, что славянские земли сыграли роль щита, закрывшего Европу от агрессии. Советские историки 20-х гг. и теоретики евразийства (в наше время — Л. Н. Гумилев), напротив, находили много положительных аспектов в контактах со Степью. Предметом спора историков была иногда оценка позиции северных русских князей, выбравших политический союз с монголами и конфронтацию со шведской, немецкой и литовской угрозой. В этом видели источник ориентализации Руси. Историки XX в. в целом не склонны преувеличивать значение монгольского ига, предпочитая объяснять трудности политической истории Руси внутренними причинами. Однако по-прежнему признается значение борьбы с Ордой для становления национального и культурного самосознания Древней Руси.

Четвертое событие это — объединение русских земель вокруг Москвы. Особенности этого процесса централизации, видимо, предопределили многое в дальнейшей русской истории. Долгое время историки усиленно подчеркивали естественную роль Московского княжества в собирании земель, обусловленную ее географическим положением. Однако современные исследователи предпочитают объяснять события военно-политической энергией московских князей, которым удалось сначала от имени Орды, а затем от своего собственного покорить земли Северо-Восточной Руси. В дальнейшем Москва успешно противостояла и монголам, и своему западному сопернику — Литовскому государству. С одной стороны, в результате появилось могущественное национальное государство, с другой же — в основе этого процесса были не естественные экономические связи с богатыми городскими центрами, как в Западной Европе, а вооруженное насилие, которое требовало постоянной готовности к борьбе с внутренними и внешними врагами. Полемисты, в зависимости от своих исторических и философских взглядов, по-разному оценивают рождение Московской Руси. Для одних — это начало всех бед русской государственности, для других — источник величия нашей истории.

Следующее, *пятое*, событие — правление Ивана Грозного, которое притягивает к себе внимание не только историков и социологов, но и философов, писателей, художников. Может быть, в этот период впервые драма русской истории начинает развивать свой собственный сюжет, не похожий ни на западный, ни на восточный. Ивану Грозному удалось не только сломить дворянскую оппозицию, подточить могущество церкви, сконцентрировать власть в одних руках и даже создать подобие террористической партии, которая станет

прообразом партии большевиков, но и выдвинуть особый тип обоснования сверхвласти.

Шестое событие – церковный раскол, который привел к отделению от официальной православной церкви, пытавшейся провести ряд реформ обрядового характера, значительной части клира и прихожан. События 1653–1656 гг. окончательно лишили православную церковь силы общенародного духовного авторитета и заставили уйти в оппозицию или в глубокое подполье активные силы народного сознания. С этого момента власть зачастую рассматривалась оппозиционными силами как союзник антихриста.

Так называемое «Смутное время» – *седьмой* исторический момент, имеющий для нас специальный интерес – это период глубокого политического кризиса русской государственности, безвластия и борьбы группировок, который поколебал в национальном сознании веру в провиденциальный ход исторических событий и остро поставил вопрос о роли личности в истории. Это – эпоха «самозванцев». Феномен «самозванчества» с этих времен стал постоянным мотивом и политических размышлений, и практических выводов.

Восьмое – период правления Петра Великого. Здесь совпадают радикальная реформа всего общественного строя и продолжение традиции концентрации власти в руках монарха. Внешне Россия превращается из монархии полувизантийского типа в империю. Происходит первый эксперимент по вестернизации России, осуществляется попытка экономического скачка. В то же время окончательно разрушаются традиционные механизмы общественной саморегуляции, решение всех социальных вопросов замыкается на власть и ее аппарат, церковь лишается патриаршества и управляется чиновниками государства. Реформы Петра – один из главных пунктов размежевания в спорах русских интеллектуалов о судьбе России. Кроме того, опыт волюнтаристического правления, который многим казался успешным, вызывал желание повторить его в новых условиях.

Россия XIX в. также дает много материала для размышления и споров о сущности власти, тем более что интеллигенция в этот период получает возможность более или менее открыто формулировать свои взгляды. Возможно, самым важным событием – *девятым* по нашему счету – является здесь эпоха реформ Александра II. Император и его единомышленники осуществили мечту просвещенной России: они освободили крестьян от крепостной зависимости, провели судебную и административную реформу, дали ряд политических свобод и, видимо, ограничили бы монархию конституцией, если бы не убийство Александра II террористами. Несомненно, реформы обуслови-

ли бурный расцвет экономической и культурной жизни государства на рубеже XIX–XX вв., но в то же время они обострили социально-политические конфликты и, в конечном счете, привели к революционной катастрофе. Если сузить это высказывание до рамок культурной жизни, то можно отметить, что именно в это время расцвела подлинная глубокая философия права и власти, учитывающая опыт Запада и России, но, с другой стороны, у этой философии оказалось слишком мало сил или времени, чтобы предотвратить выпадение России из цивилизованного человечества на много десятилетий.

Наконец, *десятое* событие, о котором русская философия немало размышляла в эмиграции: революция в феврале 1917 и переворот в октябре 1917. В значительной мере обе революции были неожиданностью для интеллигенции всех направлений, включая самые радикальные. Революция как бы застала врасплох неподготовленную ни морально, ни политически мыслящую часть общественности. Поэтому во многом публицистика и философия русской эмиграции была «остроумием на лестнице», смесью разочарования, возмущения, взаимных обвинений и анализа сделанных тактических ошибок. Однако со временем, когда страсти несколько улеглись, вновь нарастают метафизические мотивы, и работы этого склада представляют для нашей темы большой интерес.

Не лишним было бы подчеркнуть одну особенность отношения к историческому прошлому, которая свойственна русскому сознанию. У русских философов и публицистов, а отчасти и у историков, нет ощущения завершенности историй. Споры ведутся так, как если бы минувшее имело прямое отношение к сегодняшним событиям, ошибки прошлого порождали современные проблемы, а враги и друзья в современной политической борьбе имели прямых предшественников во всех исторических эпохах. Конечно, это не только свойство исторического создания. Сама русская история с ее настойчиво повторяющимися «сюжетными ходами» провоцирует такой подход. Во всяком случае, мы должны учесть и хорошие и плохие стороны этого исторического самосознания. Плохие — поскольку отсутствует необходимая отстраненность от предмета исследования. Хорошие — поскольку незаконченность истории создает некое духовное напряжение, без которого вряд ли можно проникнуть в тайны социальной истории.

Еще одна существенная особенность нашего исторического самосознания — стремление найти в истории реально воплотившийся идеал, на который можно было бы опереться в борьбе за лучшее общество. По сути, это всегда оказывалось утопической проекцией,

имевшей векторы, направленные в прошлое, настоящее и будущее. В прошлом — утопическим идеалом оказывалась допетровская архаика, в настоящем — западное общество или русский народ (это зависело от славянофильской или западнической ориентации), в будущем — собственно утопия. Таким образом, в историческом времени, географическом пространстве или в социальной иерархии искали точку, в которой, хотя бы потенциально, заключен идеал справедливости. Но при этом та точка, в которой находились сами мыслители или деятели, заведомо не рассматривалась как место осуществления, хотя бы временного и относительного, некоторого идеала. Причины этого феномена можно искать в правительственных репрессиях или в беспочвенности интеллигенции, но, как бы там ни было, эта интенция во многом определяла характер социальной и моральной философии. Даже в тех случаях, когда мы видим попытку перейти от утопий к конкретным делам — здесь и сейчас — например, «хождение в народ» в 60-е годы XIX в. или создание «образцовых поселений» при Александре I, обнаруживается несовместимость реальности и абстрактных идеалов, которые вытеснялись действительной жизнью и нередко — насильственными методами.

Наконец, последнее, что хотелось бы сказать об отношении к историческому материалу, касается выбора ориентиров исследования. Чаще всего философские изыскания в области русской истории, если только они не узко эмпирические, рано или поздно задают сакраментальный вопрос: «Когда ЭТО началось?» Чтобы ни понимал исследователь под словом ЭТО, ощущение какой-то заколдованности русской истории, повторяющей одни и те же циклы развития, одни и те же ошибки и эксперименты, и в то же время включенной в общеевропейский ритм эволюции, — само это ощущение неизбежно сопровождает его мышление. Можно заметить, что, начиная с какого-то момента, попытка построить согласующееся с западным правосознанием понятие власти наталкивается на сопротивление, которое не просто объяснить рациональными причинами. Мы видим, что уважение к формальному закону, которое составило важный элемент западной цивилизации, отвергается русской культурой не только из-за ее «варварства», но и потому, что не соответствует каким-то идеалам, с которыми эта культура не хочет расставаться, даже рискуя при этом своим существованием.

Для того, чтобы прояснить источник сопротивления общеевропейским политическим идеалам (которые, конечно, лишь условно можно представить как нечто единое), следует тщательно дифференцировать разные уровни высказываний, действий, реакций

на чужие идеи, мотивы поведения, прогнозы и социальные проекты. При этом, как представляется, очень важно уберечься от редукции идейных и волевых актов к тому или иному «базису», ибо предмет нашего исследования это, в первую очередь, — эволюция некоторых форм сознания. В то же время надо отдавать отчет в неадекватности этих форм своему предмету: русская действительность мало располагала к непосредственному и прямому выражению своего мнения.

В качестве эвристической модели я выбираю допущение о том, что в архаическом пласте национальной русской культуры формируется некий идеал власти, который предполагает соединение в одном лице санкционированного свыше права на господство и — в то же время — некоего высшего морально-религиозного знания. Этот идеал *праведного царя* в дальнейшем подвергается распаду, но его пытаются восстановить и заново истолковать мыслители и деятели разных эпох. Причем именно попытка восстановить цельность этого идеала сталкивается с попытками перенести чужие идеалы на русскую почву. В результате возникает система противостоящих друг другу идеалов и программ, которая усложняется тем, что она осознавалась и тематизировались лишь частично и в превращенных формах. Начиная с 70-х гг. XIX в., процесс осознания этого изначального конфликта приобретает все более и более адекватные формы, однако интеллигенция слишком поздно становится активной общественной силой, и поэтому метафизика со всеми ее успехами была беспомощна перед социальной стихией. Идеал праведного царя или, как его можно называть, опираясь на русскую фольклорно-политическую мифологию, идеал «Белого царя» это, конечно, весьма спорная идеализация. Он представляется скорее тем, что Шпенглер называл «пра-феномен», нежели тем, что Юнг называл архетипом, поскольку он не обладает достаточной образно-пластической выраженностью, но зато обнаруживает себя как порождающая сила, результаты действия которой создают определенный стиль морально-политической культуры.

II

Представления о власти формировались в русском национальном сознании вместе с двумя параллельными процессами: с ростом государственности и развитием церкви, которая была, как известно, ответвлением византийского православия. Таким образом, уже в историческом начале русской государственности возник вопрос о выборе характера власти. Божественное происхождение императорской вла-

сти, которое было аксиомой политического сознания Византии, остается неизменным принципом и для русской мысли. Сохраняет значимость принцип «симфонии» светской и духовной власти. Его юридическая формулировка, которую мы находим в предисловии к VI новелле Юстиниана, говорит о двух величайших дарах Бога, проистекающих из одного источника: о священстве и царстве. Цари, по Юстиниану, должны более всего заботиться о благочестии духовенства, которое, в свою очередь, должно молиться за царей. Непорочность священства и законность царства, таким образом, не только дополняют друг друга, но и зависят друг от друга². Не только эти религиозно-политические устои были приняты от Константинополя: можно говорить о целостной рецепции византийской «парадигмы».

Однако конкретные исследования специалистов показывают, что некоторая специфика политической идеологии на Руси появляется довольно рано. В политическом отношении Византия была преемницей Рима, для которого монархия коренилась не в христианской государственности, а в собственной языческой истории. Поэтому для Византии не обязательно было сопряжение истинной веры и монархического принципа власти³. Русь же воспринимает от Византии этот идеал в соединении. Кроме того, русская монархия вырастает из родовых отношений знати: кровно-родственные связи

² Однако, нельзя упускать из внимания, что формулировки Юстиниана и в еще большей степени — их ранняя версия у Евсевия Кесарийского подразумевают не прямую зависимость, а строго опосредованную. Поскольку церкви вверены души, а не тела, то только забота о душе императора (усугубленная, конечно, особой значимостью для христианского народа этой души) может быть каналом влияния духовной власти на светскую. Влияние же светской власти на духовную ограничено ответственностью императора за «социальное обеспечение» места церкви в обществе. Такой характер опосредованности был следствием не слабости и раздвоенности, как это будет потом представляться идеологией абсолютизма, а скорее силы, которая требовалась для реализации этой сложной властной структуры в условиях напряженной истории Восточной империи. Сама же потребность в такой структуре была, видимо, не в последнюю очередь связана с новой для средиземноморской культуры ценностью, с христианским учением о личности.

³ Константинопольский патриарх Фотий придерживался довольно радикального принципа: «...Господь не предопределил типов государства и их устройства. Ясно ведь, что люди обладают достаточным опытом для этого». Цит. по кн.: Чичуров И. С. Политическая идеология средневековья (Византия и Русь). М., 1991. С. 65.

были основой и легитимацией выдвижения из великих князей одного властителя. Константинополь же не только выбирает монарха, но и в принципе не закрывает путь к престолу никаким априорным ограничением, кроме самых общих. Знатность рода императора в Византии приобретает значение лишь постепенно и на протяжении ограниченного периода, когда формируется родовая аристократия, — с конца IX в. до конца XI в. Такие достоинства императора, как родовитость и личная воинская доблесть, которые постепенно стали в византийской идеологии главными качествами императора, в русских политических трактатах дополняются достоинствами образованности и благоверия. Особенно примечательно, что, по наблюдениям исследователей, проблема божественного обоснования власти оттесняется в русских политических трактатах проблемой обоснования наследования власти. Эта тема, например, настойчиво проводится в трактате митрополита Илариона «Слово о законе и благодати», который иногда называют первым философским произведением на Руси. Видимо, авторов этих произведений волновал не только прагматический аспект проблемы наследования. За этим стояло другое понимание сущности власти. Истинный властитель должен был иметь не только благословение «сверху» — от небес, но и благословение «снизу» — от «земли» и «плоти». Благородству крови придавалось, по-видимому, значение не только результата социального и морального отбора, но и как бы природной благодати, через которую избранник соединен с сотворенным космосом.

Нам важно учесть контекст, в котором формировались представления о власти. Сама философия монархической власти, или «самодержавия», как говорили на Руси, возникала в рамках более широкого и сложного процесса становления представлений о мире, природе и предназначении русского народа. Довольно рано выявилась склонность русской мысли к признанию жесткой границы между добром и злом и к требованию соотносить с ней любую эмпирической ситуации, в которой мог оказаться индивидуум. Вот что пишет по этому поводу С. С. Аверинцев. «Католическое мировоззрение делит мир не надвое («свет» и «тьма») — а натрое: между горней областью сверхъестественного благодатного и преисподней областью противоестественного до поры до времени живет по своим законам, хотя и под властью Бога, область *естественного*. Государственная власть принадлежит именно этой области, только еретик способен видеть в ней устроение дьявола, но попытки неумеренно сакрализовать ее тоже неуклонно осуждались... Русская духовность делит мир не на три, а на два — удел света и удел мрака; и ни в чем это не ощуща-

ется так резко, как в вопросе о власти. Божье и Антихристово подходят друг к другу вплотную, без всякой буферной территории между ними; все, что кажется землей и земным, — на самом деле Рай или Ад; и носитель власти стоит точно на границе обоих царств. То есть это не просто значит, что он несет перед Богом особую ответственность, — такая тривиальная истина известна всем. Нет, сама по себе власть, по крайней мере, власть самодержавная — это нечто, находящееся либо выше человеческого мира, либо ниже его, но во всяком случае в него как бы и не входящее. Благословение здесь очень трудно отделить от проклятия»⁴. Свои рассуждения С. С. Аверинцев заканчивает выводом: «Наша опасность заключена в вековой привычке перекладывать чуждое бремя власти на другого, отступить от него, уходить в ложную невинность безответственности. Наша надежда заключена в самой неразрешенности наших вопросов, как мы их ощущаем»⁵.

Чтобы понять истоки такого понимания власти, нам следует не только разобраться в идеях и поступках исторических лиц, но и обратить внимание на ценности, которые культивировались сознательно или бессознательно. Особый интерес для нас представляет русский идеал святости, поскольку он постоянно пересекался с идеалом праведного властителя. Целый ряд исследователей (Г. П. Федотов, С. С. Аверинцев, В. Н. Топоров) обращают внимание на то, что первыми официально канонизированными русскими святыми были не религиозные деятели и не мученики за веру, а святые Борис и Глеб, которые были князьями, т. е. представителями высшего светского сословия, обладающего полнотой власти, и пострадали как невинные жертвы политического убийства, отказавшись сопротивляться злу насилием. По этому поводу С. С. Аверинцев замечает: «...получается, что именно в «страстотерпце», воплощении чистой страдательности, не совершающем никакого поступка, даже мученического «свидетельства» о вере, а лишь «приемлющем» свою горькую чашу, святость державного сана только и воплощается по-настоящему. Лишь их страдание оправдывает бытие державы»⁶.

Таким образом, представление о жертвенной роли властителя, о жертве как модусе святости для субъекта власти закладывается в русской культуре довольно рано. В то же время идет формирование по-

⁴ Аверинцев С. С. Византия и Русь: два типа духовности. Статья вторая. Новый Мир. 1988. № 9. С. 234–235.

⁵ Там же, с. 235–236.

⁶ Там же. Статья первая. Новый Мир. 1988. № 7. С. 220.

зитивного идеала властителя. В этом отношении интересно обратить внимание на текст так называемой «Голубиной книги» — народного религиозного песнопения, в котором излагаются космогонические представления фольклорного христианства. По мнению ученых, основное содержание «Голубиной книги», которая, по преданию, была начертана на камне, упавшем с неба, восходит чуть ли не к XI в. Стоит обратить внимание на основную импликацию этого текста: Белый царь выше всех царей не потому, что он могущественней или богаче, а потому, что он — носитель истинной веры, ее хранитель и заступник. Возможно, уже здесь присутствует идейный мотив, который будет весьма много значить для русской метафизики власти и еще больше, пожалуй, — для исторической действительности. То есть: полнота власти получает свои права благодаря тому, что воплощает истинную идею. Мифологема Белого царя соединяет религиозную истину и власть не совсем так, как это делает византийская или римская идеология⁷. Дело не в том, что монарх берет на себя функции верховного жреца, а в том, что он непосредственно обладает истиной и потому получает источник власти. Мы увидим, что эта схема таит не только позитивные возможности, но и большие опасности.

Посмотрим на развитие политической и правовой мысли Древней Руси с интересующей нас точки зрения. С середины XI до сер. XIII в. происходит расцвет Киевской Руси как государства. В это же время активно развивается политическая литература с довольно широким кругом тем. Авторов волнует происхождение государства, оптимальные формы власти и ее соотношение с различными совещательными органами, генеалогия княжеских родов и т. п. В это время формируется специфическое понятие, которое трудно переводить на другие языки. Это понятие — «правда». Изначально, видимо, оно значило судебное право и как свод законов, и как процесс, но довольно рано это понятие начинает нести дополнительную семантическую нагрузку: «справедливость», «истина», «моральность».

⁷ Стоит обратить внимание на эпитет «белый». Происхождение его не ясно, но, скорее всего, в тюркской политической лексике, повлиявшей на русскую, он значил: «независимый, суверенный». Выражения «Белый царь» и «Белая Россия» — довольно древние. Известно также, что титул «Белого царя» был для русского великого князя обычным в употреблении азиатских дипломатов того времени. Иван III, называя свои владения «Белой Россией», мог вкладывать в титул дополнительный смысл: «великая», «святая», «праведная». Возможно, «белый» как титул царя имеет восточное происхождение. Не исключена связь с санскритом, где *bala* значит «власть» (ср. *balaksa* — белый).

Уже упоминался трактат Илариона «О законе и благодати». Добавим, что автор связывает две темы. Первая — гармония внешнего закона, данного Ветхим Заветом, и благодати, данной Новым Заветом. К свободе, даруемой благодатью, человека должен подготовить закон, воспитывающий его греховную природу. Отсюда следует вторая тема — похвала идеальному князю Владимиру I, ибо власть — это и есть тот закон, который готовит нас к приятию благодати. Отметим те черты, которые отличают Илариона от византийской политической традиции. 1. Подчеркивается законность власти, полученной по принципу родового наследования, а не по выбору. Здесь нелишнее вспомнить, что долгое время правящая верхушка русского общества принадлежала к одному княжескому роду, восходящему к норманским пришельцам (варягам). Распределение регионов власти между князьями шло по принципу места в родовой иерархии, поэтому не было стабильной связи властителя со своей землей. 2. Воспеваются принцип самодержавия. Следует отметить, что вплоть до середины XVII в. понятие самодержавия, т. е. суверенной власти над территорией (независимо от политической структуры правления), отличалось от понятия «самовластие», т. е. произвола правителя, не обузданного законами и моралью. 3. Характерно, что, по Илариону, князь, получающий свою власть от Бога, отвечает перед Богом за вверенный ему народ и землю. Но и только перед Богом. Тогда как за злые дела князя отвечает вся страна. (Русская история неоднократно давала возможность проверить если не первую, то хотя бы вторую часть утверждения Илариона.) Особое внимание Иларион обращает на долг князя по сохранению мира и предотвращению войны.

Важный документ конца XI в. — «Поучение Владимира Мономаха». Его ведущая тема — укрепление государственного единства — сопровождается интересными для нас рассуждениями. Так, например, Мономах считает, что в принятии политических решений должны участвовать представители княжеской военной знати (дружина). Мономах резко осуждает смертную казнь как неприемлемый для христиан метод наказания. Любопытен своеобразный прагматизм Владимира Мономаха, утверждающего, что «малое доброе дело» важнее, чем монашеские подвиги аскетизма.

Некоторые, новые аспекты понимания сути власти открывает «Моление Даниила Заточника» (конец XII — нач. XIII в.). В нем звучит настойчивый призыв к укреплению централизованной сильной княжеской власти, дополняющийся, однако, требованием хорошей организации системы управления, без которой власть бессильна, и требованием создания мудрого совещательного органа, «Думы». Разви-

вает Даниил и тему «царской грозы», которая станет постоянным мотивом русской политической публицистики средневековья. «Гроза» означает не насилие как таковое, а, скорее, состояние готовности к активной защите закона и справедливости. Здесь соединяется понятия строгого контроля и угрозы внутренним и внешним врагам. У Даниила появляется еще одна важная мыслительная схема. Он полагает, что сосредоточение власти в руках монарха есть гарантия ограничения произвола феодалов, как светских, так и церковных, которые к тому времени усилили угнетение городских и крестьянских низов. В дальнейшем образ царя как заступника народа от эксплуатации будет играть, вплоть до XX века, важную идеологическую и психологическую роль.

Возрождение политической независимости Руси после татаро-монгольского ига стимулирует новый период активности общественной мысли. Для нас здесь интересно такое явление, как возникновение в конце 70-х гг. XIV в. христианских еретических движений («стригольники» и др.), напоминающих современные им западноевропейские аналоги. Еретики выдвигали требования реформации церкви, ликвидации монашества, отказа церкви от материальной собственности. Центром распространения ереси был Новгород, который еще сохранил остатки своего республиканского прошлого. Какое-то время к идеям еретиков благосклонно прислушивался царь Иван III, поскольку имущественное и политическое могущество церкви начинало мешать его абсолютистской программе. Однако когда к середине XVI в. еретические импульсы начинают будоражить всю Русь, порою приобретая при этом характер демократической социальной утопии, иногда даже с проповедью общности имущества, власти решительными мерами подавляют это движение.

Важным идейным рубежом был спор «иосифлян» и «нестяжателей», который выявил некую трещину, разделившую религиозно-политическую мысль России. Спор вырос из проблемы, важность которой признавали обе стороны, т. е. из задачи реформы церковно-монастырской системы. Отсюда выростала другая проблема – определения места церкви в обществе, соотношения духовной и светской власти. Нестяжатели полагали, что государство не имеет права вмешиваться в дела церкви, церковь же, в свою очередь, не должна быть источником политической и экономической мощи. У нее не должно быть земельной собственности, она не должна эксплуатировать труд крестьян. Иосифляне выступали за сохранение церковного богатства и считали, что церковь и государство должны быть едины в своей социальной политике. Лидер нестяжателей Нил Сор-

ский (1433-1508 гг.) считает, что духовная власть не может использовать материальные богатства для своих добрых дел и государственное принуждение — для воспитания душ. Нестяжатели подчеркивали наличие свободной воли и личный характер ответственности человека перед Богом. Нил Сорский и его ученики также подчеркивали необходимость защиты крестьян от гнета монастырских феодалов. Пожалуй, не лишним будет отметить, что нестяжатели были близки мистическому течению православия, которое называется исихазмом. Несмотря на его сугубо философский и богословский характер, исихазм содержал ряд политических импликаций. Например, его учение не допускало вторжения в личную религиозную жизнь внешних сил.

Во главе противоположной партии стоял Иосиф Волоцкий (1439-1515 гг.). Его учение выросло из теократической идеи и поначалу было достаточно традиционным. Иосиф разделяет общее убеждение византийских и русских мыслителей о божественном происхождении власти, но полагает, что надо различать власть и властвующую персону, которая сильна лишь врученными ей полномочиями. К тому же, носитель власти не может властвовать над душами, ибо здесь источником власти являются Бог и его слуги — священники. Царь, будучи человеком, может ошибаться и грешить. Если же он дает волю личным страстям, то он — «не царь, а мучитель», и тогда принцип неприкасаемости персоны властителя перестает действовать. Иосиф утверждает, что церкви надо поклоняться больше, чем царю или князю, что светская власть должна служить духовной и имеет перед ней определенные обязанности. Однако со временем позиция Иосифа меняется. Возможно, это было связано с новой политической ориентацией царя Ивана III на союз с церковью. Но, может быть, корни этой эволюции гораздо глубже. Хотя по-прежнему Иосиф считает, что царь — это лишь человек, что он должен соблюдать божественные и государственные законы, но теперь он настойчиво подчеркивает божественное избранничество царя, его право распоряжаться жизнью и смертью людей, отвечая только перед Богом. Священник уже не имеет преимуществ глазах Иосифа перед царем, ибо царь отвечает и за души людей, принимая эту форму власти от Бога и сам будучи божьим образом на Земле. Примечательно, что теперь он не разделяет божественный и государственный закон, считая, что законы различаются лишь степенью выражения в них божьей воли. В наибольшей полноте и непосредственности воля Бога выражена в Писании, затем — в решениях Соборов, в трудах отцов церкви и лишь затем — в гражданских законах. Эти законы, в первую очередь, призваны защитить христианские идеалы. Право

и нравственность не различаются Иосифом, и потому за религиозные отклонения карать должно государство.

Перед нами — столкновение двух принципиально разных пониманий власти. Иногда историки утверждают, что различие заключается в мрачной ортодоксальности инквизитора Иосифа Волоцкого и гуманистическом свободолюбии Нила Сорского. Однако ближе к истине те исследователи, которые отмечают, что ни одна из партий не руководствовалась соображениями человеколюбия. Спор в первую очередь был о долге духовной власти и ее отношении к земной. Нестяжатели переводили резкую границу между земным и небесным, считая, что духовенство должно играть роль авторитета для земной власти, но не вторгаться в политику. Иосифляне, напротив, полагали, что церковь должна давать образец деятельного милосердия. Они и в самом деле были активными организаторами борьбы с эпидемиями и голодом. Но в то же время — организаторами жестоких преследований и убийств инакомыслящих. В дальнейшем мы увидим, что это — нечто большее, чем внутрицерковный спор. Поскольку сама светская власть тяготела к функции духовного руководства народом, те процессы, которые шли в церкви, подготовили новое толкование задач верховной государственной власти. По замечанию В. В. Зеньковского, «политическая идеология в XVI-XVII вв. всецело создавалась именно церковными кругами — совсем не для того, чтобы «помочь» государству, а ... во имя искания освященности исторического бытия... Все это росло из страстной жажды приблизиться к воплощению Царства Божия на земле. Это был некий удивительный миф, вырвавшийся из потребности сочетать земное и небесное, божественное и человеческое в конкретной реальности»⁸.

Миф, упомянутый Зеньковским, это — концепция, которую называют по ее основному тезису: «Москва — третий Рим». Ее выдвинул (точнее — дал ей наиболее известную формулировку) монах Филофей Псковский в письмах, обращенных к политической верхушке Руси. О распространенности учения говорит, в частности, и «Повесть о новгородском белом клобуке», которая придает ему авантюрно-мистический оттенок. В науке идут споры о том, насколько велика была действительная роль этой теории в политике. Как бы там ни было, в идейной жизни Руси она сыграла значительную роль, хотя и двойственную. Филофей утверждал, что вслед за Римом и Византией роль центра истинной христианской веры должна сыграть Москва, которой провидение назначило роль православной столицы мира. Не сле-

⁸ В. В. Зеньковский. История русской философии. М., 1955. С. 36.

дует здесь видеть мессианиззм в чистом виде. Ведь в реальной истории XV — XVII вв. получилось так, что Московское царство оказалось единственным сильным государством восточно-христианского региона, естественным политическим лидером. Христианское же сознание издавна связывало сверхнациональное политическое единство мира (Римская империя) с духовным единством нового «народа» — христианского. Поэтому истинная религия должна была иметь свою единую политическую плоть. К тому же, именно в это время происходило становление большого абсолютистского государства, которое нуждалось в идеологии. Все это достаточно логично объясняет уместность доктрины «Третьего Рима», но со временем она перерастает рамки своего узкого идейного задания. Русь хорошо усвоила уроки константинопольские уроки, однако образ «святого царя» начинает приобретать в России не свойственные Византии черты. Во-первых, речь в доктрине не шла о какой-либо имперской экспансии, но, скорее, о сохранении царства правды и веры. Во-вторых, Филофей утверждал, что четвертого Рима не будет. Следовательно, Москва начинает эсхатологический период священной истории, и это связано не столько с господством, сколько с покаянием. В-третьих, и это главное, церковные идеологи, возвеличивая царскую власть, придавали ей жреческое значение, тогда как в Константинополе царь именно в качестве светской государственной власти возглавлял церковь. Существенно, что процесс сакрализации царя, превращения его в земного бога, который столь характерен для русской истории этого периода, — это история попытки освятить земную историю, придать ей высший духовный смысл. Однако попытка эта постоянно завершалась обратным результатом: небесное попадало в рабство к земному, социальное растворяло в себе духовное. Метафизические поиски сущности власти во многом были стремлением осознать и преодолеть ту загадочную ошибку, которая приводила к извращению цели. Авторы современного исследования по истории сакрализации монарха в России — В. М. Живов и Б. А. Успенский⁹ — пришли к выводу, что политические предпосылки этого процесса складывались из двух тенденций. Первая — перенесение на московского царя функций византийского василевса (что отчасти было заложено в теории «Третьего Рима»). Вторая — усвоение царем функций главы церкви, что было полностью реализовано в царствование Петра I. Для традиционного религиозного сознания обе эти тенденции (сами по себе несо-

⁹ Живов В. М., Успенский Б. А. Царь и Бог. Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Успенский Б. А. Избранные труды. Т. I. М., 1994.

вместимые) были неприемлемы, что стало источником постоянного конфликта. Весьма показательны некоторые особенности реформы церковных обрядов, отмеченные авторами. В XVI в. происходит переосмысление обряда хиротонии, в результате чего царь после помазания как бы получал новую благодать, возвышаясь над простым смертным. В Византии не было отождествления помазания царя с таинством миропомазания. Б. А. Успенский проницательно замечает по этому поводу, что субъективная установка на реставрацию рождает новаторство. Этот эффект не единожды встречается в русской истории (так же, как и его зеркальное соответствие — порождение реставрации субъективной установкой на новаторство).

В середине XVI в. Российское государство окончательно становится сословно-представительной монархией с законодательным органом («Боярская Дума») и представительным органом («Земские соборы»). Таким образом, Россия была в этом отношении вполне европейской страной. Однако в это же время обостряются противоречия — идейные и политические — которые привели к фундаментальной деформации русской государственности. Показательно раздвоение политической мысли этого времени. С одной стороны, продолжалась средневековая по своему мысленному укладу традиция «княжеских зеркал» и мудрых наставлений властителю: таковы популярный в XVI в. трактат «Тайная тайных» и в XVII в. — «О причинах гибели царств». С другой стороны, церковными и светскими мыслителями обосновывалась концентрация власти у абсолютного монарха. С третьей же — появилось поколение теоретиков, знакомых с передовой политической мыслью Запада, с теориями «естественного права» и суверенитета. Такими были Максим Грек, Федор Карпов, Иван Пересветов, Зиновий Отенский, князь Курбский, Иван Тимофеев. (Решающим — увы — оказалось то, что этой блестящей конstellляции умов противостояли не только теоретики, но и царь Иван Грозный.) В этом же ряду уместно упомянуть и протопопа Сильвестра, автора окончательной версии «Домостроя», в котором так выразительно запечатлен идеал властного устроения семьи.

В целом Россия осуществила те исторические задачи, которые стояли и перед Западом. Произошло объединение земель в единое, сильное государство, с той или иной степенью выраженности национального единства. Упростилась структура власти, которая уже не ограничивалась суверенными силами внутри региона власти. Исчезла сложная феодальная иерархия подчинения вассалов и сюзеренов. Но если Запад постепенно разграничивал сферы действия церкви и общества, то Россия пыталась слить эти сферы воедино.

Не так уж просто ответить на вопрос, почему происходило при этом неуклонное отъединение России от Западной Европы. Почему, в конечном счете, побеждали те силы, которые отказывались от союза с Западом. Хотя реальных возможностей такого союза было в российской истории достаточно много. Вспомним хотя бы, что в XIII в. князь Даниил Романович Галицкий пытался создать антиордынскую коалицию с западными странами, осуществить унию церквей и даже почти получил от папы римского королевскую корону. Конечно, разделение церквей, монгольские завоевания, геополитические интересы, – все это разделяло Восточную и Западную Европу. Но нельзя забывать и то, что византийское христианство было частью европейской культуры. Заметим, что именно на Запад хлынула волна эмиграции после падения Константинополя, а не в Россию. Поэтому неправы историки, утверждающие, что принятие православия из Византии отделяло Русь от Европы. Неприятие Россией Флорентийской унии 1439 г., во всяком случае, обнаруживает сознательное отталкивание от западного мира, вызванного не только политическими соображениями, но и наличием какого-то идеала, который стремилась сохранить российская культура. Речь идет именно об идеале, который смутно ощущается, а не теории, которая артикулировано выражена, поскольку наиболее развернутые концептуальные построения, о которых мы скажем еще несколько слов позже, были ориентированы на западные образцы. Видимо, сам жанр дискурсивного аргументирующего мышления уже был выбором в пользу Запада.

Упомянем теперь наиболее интересные концепции власти в XVI в. Максим Грек, приехавший в Россию в 1518 г., привез с собой политические и философские идеи итальянского Ренессанса, соединенные с православием. В России он двадцать пять лет просидел в тюрьме, но при этом он боролся с иосифлянами, был близок нестяжателям и стал влиятельным публицистом. Его идеалом власти была сословно-представительная монархия, объединяющая во круг великого князя политические силы общества, которые влияют на принятие решений своим мнением и мудрыми советами. Максим впервые выдвигает идею легитимности не только наследования престола, но и выбора монарха. Причем он подчеркивает значение «единомыслия», т. е. общественного согласия при выборе монарха. Власть, с его точки зрения, должна быть ограничена не только законами, но и нравственными критериями, обязательными для правителя. Особо внимателен Максим к формам реализации власти. Пассивная вера без защиты социальной справедливости не угод-

на Богу. Неправославные цари уступают русскому в вере, зато превосходят в выполнении гражданских законов, а это Бог более всего любит в царях. Поэтому же пала Византия под натиском «неверных», т. к. византийские цари не выполнили своего гражданского долга. Эти мысли Максима были очень популярны у многих публицистов его направления. Стоит отметить протест Максима против деятельности внесудебных источников решения конфликтов. Законное судопроизводство постулируется Максимом очень решительно и с конкретными рекомендациями. Так, он осуждает присвоение чужой собственности без суда, даже если это делает царь. При этом Максим Грек не менее, чем иосифляне, воспевают царя как земной образ небесного Бога и даже считает персону царя абсолютно неприкасаемой и в тех случаях, когда царь становится «мучителем», нарушителем закона. Показательно, что за грехи царя должен расплачиваться весь народ, как полагает Максим. Правда – в той мере, в какой от попустительства общества зависел произвол властителя. Ответственность царя все же мыслится как ответ перед Богом. Надо отметить важный оттенок, различающий идеи Иосифа Волоцкого и Максима Грека. Иосиф полагает, что царь ответственен за каждого человека в своем народе: и за его плоть, и за душу. Легко заметить, что здесь таится большая опасность. Распространяя попечение на внутренний мир, Иосиф делает царя «отцом» и «учителем», а здесь уже есть семена тоталитаризма. Для Максима же забота царя опосредована системой законов, деятельностью общества и правами церкви на роль пастыря.

В этом направлении развивалась и политическая программа Федора Карпова. Отметим его любимое выражение – «дело народное», которое, видимо, было калькой латинского слова ‘республика’. Интересны его рекомендации судебной власти. Она должна сочетать «милость» и «правду», т. е. закон и милосердие, которое учит, что наказание должно быть не возмездием, а исправлением. Он говорит: «Милость без правды есть малодушество, правда без милости есть мучительство». Причем милость можно проявить только непосредственно перед приговором, не нарушая процессуальных законов суда. Чтобы дополнить картину становления политического правосознания, отметим критику Иваном Пересветовым рабства, в которой звучат не только морально-религиозные аргументы, но и соображения относительно неэффективности рабской службы по сравнению со свободной. Затем – его критику «местничества» (так назывался принцип распределения благ и привилегий в зависимости от родovitости и служебного статуса – аналог советской «номенклатуры»).

Его знаменитый тезис: «Бог любит не веру, а правду»¹⁰, – не противоречил обычной для того времени религиозной доминанте, поскольку дополнялся тезисом: «Истинная правда есть Христос».

Укажем также на деятельность Зиновия Отенского, который, будучи иосифлянином в вопросе о монастырской собственности, тем не менее, критиковал неограниченную монархию. Зиновий обосновывает необходимость власти в общественных отношениях тем, что без принципа высшего начала может быть только Бог, человек же без власти становится жертвою страстей. Однако злоупотребление властью несет такую же опасность мятежа и самовластия, как и отсутствие власти. Обрисованное направление мысли, по существу, не исчезало из русской культуры (например, в нач. XVII в. к нему принадлежит Иван Тимофеев), однако было сильно потеснено льстивым сервилизмом публицистов, обосновывающих политику царей. Любопытно, что параллельно становлению московского царства идет процесс возникновения такого эксцентрического института, как юродство. Недостаток критики восполняли особого рода аутсайдеры, напоминающие ранних киников античности, которые были полубезумными нищими (или притворялись таковыми) и потому, как бы находясь под покровительством Бога, позволяли себе самое резкое обличение порядков и властей. Это была своеобразная смесь пророков и шутов, чье специфическое «игровое» сознание компенсировало измену своему гражданскому долгу, совершенную «нормальной» публицистикой. Пренебрегая земными благами, юродивые не всегда пренебрегали земными интересами. Некоторые юродивые были весьма влиятельными проповедниками и имели большие аудитории слушателей и поклонников.

III

Настоящим переломом и в истории, и в политическом сознании России была вторая половина царствования Ивана IV. Наиболее показательным для духа времени является конфликт царя Ивана Грозного с князем Андреем Курбским. Кн. Курбский был выразителем взглядов той группы, о которой шла речь выше. Он резко критикует установление Иваном IV неограниченной монархии, которая, по сути, была деспотическим террористическим режимом; отстаивает принципы

¹⁰ Слово «правда» в те времена означало, в первую очередь, «справедливость» и «закон».

сословно-представительной монархии, ответственности власти перед законом и народом; осуждает не только беззаконие, но и создание жестоких, неисполнимых законов, приближаясь в своей аргументации к теории естественного права. Царь Иван, его знаменитый оппонент, который, без сомнения, предпочел бы вести диалог с князем в камере пыток, вынужден в переписке с Курбским выдвигать теоретические аргументы. Надо сказать, что Иван Грозный был для своего времени очень начитанным человеком, и его действиями руководили не только низменные страсти властолюбца. Опираясь на иосифлянские идеи, он строит учение о царе как живой иконе Бога на земле, который своей прямой и священной обязанностью имеет хранить всю полноту власти. Понятие долга существует только для подданных по отношению к царю, царь же отвечает за свои дела лишь перед Богом. Надо заметить, что титул «царь», которым был заменен титул «великий князь» появился именно при Иване IV, хотя его деда, Ивана III, уже именовали уже царем, но не столь официально¹¹. Титул царя означал, что перед нами уже не один из князей, а абсолютный самодержец¹². После падения Константинополя титул цезаря присвоили себе власти в Порте и в тюркских регионах. Иван Грозный поэтому гордился завоеванием Казани, ибо, став царем Казанским, он полностью завладел наследием Византии. Особо подчеркивает царь преемственность наследования престола. В послании к шведскому королю он перечисляет своих царственных предков и даже возводит свою родословную к Августу (соответствующая искусственная теория была разработана придворными историками). При этом он подчеркивает, что его «вольному самодержавию» никто ничего не указывает, его не унижают выборами и ограничениями власти, как шведского короля, предки которого не были на престоле. Иван настаивает на том, что власть его распространяется и на души, и даже на помыслы подданных. За помыслы тоже можно наказывать, ибо они еще опаснее, чем явные дела. Вообще, для царя все его под-

¹¹ Прозвище Грозный тоже было уже у Ивана III. Дело в том, что современное восприятие прозвища («ужасный») не адекватно. В древнерусской политической лексике было слово «гроза», означавшее превентивную манифестацию законной силы, которая предупреждает возможное своеволие. Причем, это слово имело сакральный оттенок.

¹² Происхождение слова «царь» не совсем ясно, не исключено, что оно имеет восточные корни. (Санскр. — *car*: защищать, пасти. Зенд. — *sar*: властелин, повелитель). Но, скорее всего, источник — древнеславянский: «цесарь» и, соответственно, лат. *caesar*.

данные — рабы, «холопы». Царь не может быть преступником уже потому, что он выше закона и не отчитывается перед рабами. Но он может быть грешником — это совсем другая категория. Иван Грозный был довольно набожным человеком и любил каяться. Как бы в противоречие своим оппонентам, говорившим о моральном облике властителя, он любил перечислять все свои грехи, слабости и преступления, подчеркивая, что за это он ответит перед небесным судом. Отношение к церкви у царя Ивана — весьма непростое. С одной стороны, он не желает делиться с ней властью и подчеркивает, что учиться он может только у Бога или архангела Михаила. Он жестоко расправляется с неугодными иерархами и даже создает свою квази-монастырскую организацию, которая играла роль военно-монашеского ордена, — т. н. «опричнину». Но в то же время он воспринимает свою миссию как религиозную и пытается изобразить себя верным сыном церкви, соблюдая обряды. Важно обратить внимание на некоторые особенности политического поведения царя. Характерно, что Иван не просто подавляет оппозицию репрессиями: он раскалывает государство на две части, на т. н. «земство», то есть общество со старыми традиционными механизмами управления и боярской иерархией, и на «опричнину» («опричь» значит — кроме), т. е. особую, отделившуюся часть государства. Иван разыгрывает при этом комедию ухода от власти и как бы удаления в монастырь, на трон он сажает боярина, которого наделяет своими полномочиями, и отстраняется от власти: в его поведении есть элементы юродства. Но на самом деле, как известно, опричнина была мощной террористической организацией, полностью контролировавшей власть. Она имела свой устав, свою черную монашескую форму, атрибуты (метла, собачья голова). Опричники приносили клятву, отрекаясь от своих родных. Поощрялись доносы и осуществлялся тотальный контроль над поведением всех подданных. Это — первый набросок большевистских политических ритуалов. Иван уничтожил свою гвардию опричников, как только она выполнила роль механизма террора, но все же прецедент создания особого типа личной власти был осуществлен. В безумии Ивана Грозного была своя система и логика. В момент активизации сил общества он организует серию контрреформ, создает особую «культуру внутри культуры» ради того, чтобы осуществить идеал бога-царя, который ему кажется достойным призвания России.

С этого момента русской истории начинается явное противостояние двух моделей социального развития: западной, которая в общем соответствовала тенденциям европейского мира, и какой-то автохтонной, которую не стоит называть восточной или рос-

сийской и т. п., поскольку она коренится не столько в этнической почве, сколько в новой интерпретации культурных ценностей Европы. Строго говоря, Иван Грозный мог бы себя назвать «западником», ибо он ощущал свое государство частью Европы, себя — потомком цезаря Августа и не случайно поощрял лютеранскую общину в Москве. Во всяком случае, его трудно назвать архаистом-почвенником. Его деятельность — это политический «авангард», борьба с боярским традиционализмом.

Во второй пол. XVII в. Патриарх Никон начинает осуществлять серию реформ православных обрядов с целью приблизить богослужение к византийским образцам. Византийский ритуал за время, прошедшее с X века, претерпел некоторые изменения, тогда как более консервативная Русь сохранила старые каноны. Несмотря на предостережения константинопольского патриарха, Никон, ломая сопротивление светских и духовных властей, начинает обрядовую модернизацию, что приводит к событиям, которые без преувеличения можно назвать национальной трагедией.

С 1656 г. начинается сначала осуждение, а затем преследования, пытки и казни сторонников старого обряда. Иногда конфликт принимал характер гражданской войны. Старообрядцы ответили на преследования массовым бегством на русские окраины, в глухие леса и казацкие степи. С 1675 г. начинаются самосожжения старообрядческих общин, принимающие широкий размах. Фактически церковь раскололась на две части: одна — оппортунистически приняла навязанные сверху изменения, другая же — ушла в подполье. Это событие имело последствия, далеко выходящее за рамки внутрицерковной жизни. Была сломлена моральная самостоятельность церкви, а может быть, и способность к гражданской независимости. Вместе с тем, история раскола выявила, что утопический идеал Третьего Рима содержал не только политические идеи, но и своеобразную метафизику власти. Сторонники старого обряда с ужасом увидели в реформах Никона заражение церкви мирским духом, торжество беззакония, а значит — признаки присутствия в мире Антихриста. Раскол показал, что в религиозном сознании Руси была глубоко укоренена мечта о «праведном царстве», построенном сакральной и только сакральной энергией. Поэтому экспансия светской стихии рассматривалась как крушение самого принципа «святой Руси». Пока власть, будучи даже деспотической, преследующей церковь, все же не изменяла самой идее Святой Руси, раскола не происходило, но стоило только вторгнуться в область этой идеи, как произошла мощная реакция отторжения. Власть стала восприниматься как сила Антихри-

ста. Именно с этого момента духовная Россия и политическая, конструктивно-прагматическая Россия находятся в постоянном конфликте, продолжающемся и сегодня.

Существует мнение (Карташев, Зеньковский, Флоровский), что старообрядцам не хватило исторической трезвости, что они были религиозно-мистическими утопистами. В этом есть доля истины. Верно и то, что старообрядчество сопоставимо с некоторыми течениями западной Реформации. Но все же представляется, что историческая действительность была сложнее. Старообрядчество далеко от сектантского мистицизма. Характерно, что оно не порождает коммунистических сект, хотя и дробится на много направлений. Оно также не утопично, поскольку не отрывается от почвы ради идей: к этому ближе реформатор Никон. (И здесь полезно вспомнить, что в XIX в. старообрядцы оказались крупными организаторами бизнеса и промышленности.) Справедливее было бы сказать, что старообрядчество слишком большую часть реальности отождествило с сакральной сферой и, соответственно, слишком много досталось Антихристу, после его мнимой победы. Как бы там ни было, в сознании части носителей русской духовности возникла идентификация государственности и ее властных форм с царством Антихриста. Были даже старообрядческие течения, которые считали невозможным постоянно жить на земле, захваченной дьявольской силой, и находившиеся в постоянных странствиях. В это же, видимо, время возникает легенда о граде Китеже, который во времена монгольского ига не сдался захватчикам, и Бог погрузил его, чтобы спасти, на дно озера, откуда иногда раздается колокольный звон. Старообрядцы не могли спасти себя, как Китеж, в воде, и они спасали себя в огне, или в пространстве, или в глубинах души. Но реальную историю пришлось делать тем, кто остался в миру.

XVII век — время серьезного испытания для национального самосознания. Победа деспотии над сословно-представительной моделью, религиозный раскол, а затем периоды безвластия и гражданских войн остро поставили вопрос о выборе дальнейших путей развития. Именно в это время возникает и вопрос об отношении к Западу. Идеал праведного царства был, как легко заметить, религиозным и историософским, но не национальным. Теперь же начинают формироваться наброски собственно национальной идеи. Интересно, что первым славянофилом был приезжий католический священник Юрий Крижанич. Крижанич — хорват по национальности — был послан Римом в Москву для миссионерских целей. Однако он, видимо, имел и собственные замыслы. Его воодушевляла идея соединения

славян вокруг единого политического центра и создания самостоятельной общеславянской культуры. Он много занимался филологией и историей, внимательно изучал обычаи России и пришел к выводу, что Россия должна открыть новую культурную эпоху. Кончилось тем, что его сослали на 15 лет в Сибирь и отпустили незадолго до смерти. В своих политических произведениях он довольно критично относится к реальной России, но, тем не менее, был уверен, что неограниченное монархическое правление — наилучший путь к разумным реформам в России. При огромном потенциале Россия не имеет, как ему казалось, таких тормозящих факторов, как борьба сословий за свои интересы или анархия польского типа. В то же время Крижанич замечает, что великая беда России — неумеренность во власти. Русские не умеют держаться меры, «ходить средним путем», а предпочитают блуждать по окраинам и пропастям. Он выдвигает программу реформ сверху, основные моменты которой — просвещение, правительственная регламентация, техническое образование и политическая свобода. Последнее может показаться странным в устах сторонника самодержавия, но Крижанич имеет ввиду сословное самоуправление средневекового типа. Идеи Крижанича интересны тем, что они соединяют трезвое, критическое отношение к российской действительности, в чем он — предшественник Чаадаева, с убежденностью в особой исторической миссии Москвы как центра новой культуры, перенимающей эстафету у предыдущих цивилизаций. И в этом он — предшественник Хомякова, вождя ранних славянофилов. Его замысел реформ похож на программу Петра Великого, и вообще политика проведения модернизации сверху, которая после Петра станет единственной формой социального прогресса в России, очень напоминает рекомендации Крижанича.

Подводя итоги, мы можем перечислить те существенные перемены, которые претерпел идеал власти в ходе эволюции от рецепции византийского наследия в Киевской Руси к абсолютизму Московской Руси.

Осуществился переход от «самодержавия» к «самовластию». При внешнем сохранении византийского тезиса о невозможности обязать царя следовать закону происходит некая подмена понятия царя понятием выдающейся личности.

Происходит подмена понятия богоподобия личности царя, которое уступает место самообожествлению. Средневековое богословие утверждало, что Христос соединил в себе три служения: Он — Царь, Первосвященник и Пророк. Однако мир подражает Христу, разделяя, а не соединяя эти функции. Субъект суверенной власти в эпо-

ху Нового времени склоняется к совмещению этих функций в одном лице. Естественно, что концепция «симфонии» властей теряет при этом смысл. Уверенность в том, что только категория «грех» применима к серьезным проступкам царя, приводит к представлению о том, что категория «преступление» в этом случае неуместна.

Забота о душах подменяется стремлением к власти над душами. Отсюда, с одной стороны, нарастающая «идейность» субъекта власти, а с другой — вменение светским властям в обязанность насильственного искоренения ересей.

Усиленные акценты русского абсолютизма на легитимности царского рода, на наследственное право власти приводят к вытеснению средневекового представления о сакральности и особом статусе «места» царя в мировом порядке. Царь превращается в «отца», а затем — в своего рода «вождя». Немаловажно, что «отец» присваивает себе право неформального суда. Общеизвестная неприязнь к формальному безличному праву и симпатия к персонифицированной справедливости, которые свойственны русскому самосознанию, коренятся, видимо, в этом процессе.

Происходит переход от «грозы» к террору, от страха перед законом — к страху перед силой¹³.

Происходит слияние эмпирической индивидуальности, которую «природа» одарила властью, и метафизического «места-должности», которое превращает человека во властителя.

Таким образом, мы видим, что политическое мышление Нового времени в России в основе своей имеет не «злой умысел» макиавеллистов, а принципиально иное понимание природы индивидуума, облеченного властью, что, как правило, не осознавалось при обосновании той или иной концепции власти и по-прежнему оформлялось в традиционной средневековой лексике. При этом исчезает столь важное для средневекового сознания чувство метафизической причастности высшей реальности. Вместо него появляется чувство «естественной» самодостаточности. В результате, если для средневековья человек был индивидуумом перед Богом и обретал Лицо через причастие, то для Нового времени человек становится индивидуумом «в миру» и абстракцией — перед Богом. Если для средневековья человек теряет лицо «в миру» и стремится восполнить эту потерю

¹³ В отличие от статичной и, по сути дела, потенциальной угрозы возмездия со стороны права, террор является экспансивной и самовоспроизводящейся силой (диалектический механизм которой был глубоко раскрыт в гегелевской «Феноменологии Духа»).

корпоративным, совместным осуществлением назначения человека, то для Нового времени человек в коллективе поступается индивидуальностью.

Далее — исчезает понимание творчества как дара, заложенного в сотворении человека Богом, и приходит толкование творчества как самодеятельности.

Исчезает чувство необходимости внешнего авторитета. Исчезает столь важная черта, как понимание символической значимости власти: это место занимает реалистическая трактовка власти как осуществления индивидуумом или институтом делегированных функций, т. е. возникает своего рода политический номинализм.

IV

Попытаемся коротко оценить петровский этап метаморфоз высшей власти в России. Россия из царства становится империей, т. е. она, во-первых, перестает быть носителем патриархальных отношений отца-государя к своим детям-народу. Теперь это — отношение подданных многонационального государства к воплощающему закон и государственную волю императору (по крайней мере, в замысле Петра это было так). Во-вторых, предпринимается попытка ассимилировать не только идею Рима, но и его социально-юридическую систему. Для нас важно в данном случае не столько историческое содержание деяний Петра, сколько тот образ власти, который проявился в делах и мыслях петровской эпохи. Петр осознает себя реформатором-революционером, но реальные события показывают, что ситуация гораздо сложнее. Императору пришлось, в отличие от своих предшественников, заняться не только политическими и экономическими новациями, но и вторгнуться в сферу религии, быта, психологии. В Петре окончательно выявила себя уверенность высшей российской власти в своем праве манипуляции всем тем, что традиционно считалось принадлежащим личности, природе или Богу. На первый взгляд, направление петровских реформ противоположно деятельности Ивана IV. Совпадают они только в стремлении к централизации власти. Но сходства куда больше. Наиболее общие различия достаточно очевидны. Иван IV ориентируется на русскую действительность, является, так сказать, «интерналистом». Его модель общества — восточная деспотия. Религиозное начало занимает почетное место в этой модели. Петр I — «экстерналист», он строит общест-

во по модели западной империи. Доминирует в этой модели светское начало.

Но если приглядеться к этой картинке внимательнее, то можно увидеть, что, подобно русскому двуглавному орлу, эти две модели смотрят в разные стороны, но имеют единую плоть. Для наших целей достаточно констатировать высокую вероятность того, что эта совпадения не случайны, и в основе их лежат сходные программы. Не вдаваясь в детализацию, можно сделать несколько выводов.

Цари ощущали себя призванными реализовать любой ценой свой идеал и потому они проводили радикальную реформу волонтаристическими методами, осуществляли геополитическую и военную экспансию.

При этом они рассматривали собственную волю как единственный источник властной активности, не допуская возможности духовной или политической оппозиции. «Реформа сверху» виделась как единственный путь.

Главный их враг — старый нобилитет, укорененный в родовом быте: боярская аристократия. Содержание борьбы — столкновение родового и государственного принципов. Потребности крестьянства рассматривались как помеха реформаторским замыслам или вообще игнорировались. Происходило экономическое и культурное «отчуждение от земли».

Ими была успешно осуществлена попытка создать новый тип централизации (первый царь — первый император).

Россия рассматривается ими как часть Европы, о чем свидетельствует не только вестернизация Петра I, но и прозападная дипломатия Ивана IV, и то значение, которое Иван придавал мифу о происхождении его династии от Августа.

Оба создают враждебно-дружественный союз с церковью. Практическое подчинение церкви государству Иваном Грозным завершается в петровскую эпоху формальным подчинением через сведение двух иерархий к одной — политической.

v

Послепетровская Россия постепенно приобретала черты «нормального» европейского государства. Если не считать царствования Павла I, которое было миниатюрным рецидивом вышеописанных феноменов, до начала XX века сама верховная власть более или менее соответствует европейским моделям поведения, как бы передавая

свои синдромы той или иной части общества. (В первую очередь — интеллигенции.) Как социальный феномен, интеллигенция возникает в конце XVIII — начале XIX века. (В это же время и в связи с этим начинает формироваться русская философия). С самого начала статус интеллигенции в обществе был очень противоречив. Это была мыслящая, образованная часть дворянства, но тем самым она становилась конкурентом верховной власти и ее аппарата, которые присвоили себе право решать судьбу нации. Вряд ли стоит видеть специфику интеллигенции в ее изначальном аутсайдерстве, в лишенности социального фокуса. Это положение было навязано извне: Петр I и Екатерина II создали интеллигенцию своими культуртрегерскими усилиями, но и обрекли ее на оппозицию претензиями на роль духовного сюзерена. Таким образом, равнодушная к духу истории и социальной справедливости часть образованного слоя общества была вынуждена одновременно отстаивать духовные ценности, на которых стояла русская государственность, и бороться с этой государственностью.

Проблема сущности власти возникла перед интеллигенцией вместе с осознанием своей ответственности за судьбу страны. Интеллигенция отказывается от роли придворного советника и берет на себя роль морального авторитета. Несмотря на то, что, по словам В. Ф. Одоевского, первая половина века была «метафизической» и лишь вторая — «социальной», именно первая половина XIX в. создала основные направления социальной мысли России.

Если мы представим себе дифференциацию социально-политических направлений чем-то похожим на генеалогическое дерево, то картина будет следующей. У истоков мы видим два типа реформаторов: 1) просветитель, склонный к примирению с государством и религией (масоны, классический представитель — Новиков, 1744–1818 гг.), и 2) критически настроенный оппозиционер (Радищев, 1749–1802 гг.). Если масонов власть интересовала скорее как средство воплощения духовных идеалов, то Радищев ставит вопрос о моральной и правовой природе власти, заостривший тем самым проблему рабства крестьян как нарушения естественного и морального права человека на личную свободу. В процессе дальнейшей дифференциации и взаимного отталкивания находились следующие направления.

Группа близких к власти деятелей. Это весьма разнородное направление, которое объединяет лишь желание позитивного сотрудничества с властью. Сюда можно отнести историка Н. Карамзина (1766–1826 гг.), который от увлечения руссоизмом и республиканскими идеями перешел к убежденному монархизму как идеальной модели именно для русского народа. К подобной же интерпретации

монархизма пришел выдающийся политик-реформатор М. Сперанский (1772-1834 гг.). Должен быть упомянут также и министр образования С. Уваров. Ему принадлежит знаменитая формула, выразившая смысл официальной культурной политики: «Православие – Самодержавие – Народность». Общей чертой этих деятелей является убежденность в том, что христианские принципы – необходимая и достаточная основа политика.

Группа радикалов, которая нашла свое выражение в деятельности организаторов восстания 1825 года, «декабристов». В целом идеи декабристов порождены Просвещением и Французской революцией, но русская реальность внесла в них некоторые дополнения. Если Н. Муравьев от имени Северного общества подготовил более или менее либеральный проект конституции, то Пестель – руководитель южного общества – предполагал убийство царя и царской семьи, а также введение на ограниченный срок личной диктатуры наполеоновского типа.

Философские кружки, находившиеся под влиянием Шеллинга, а затем Гегеля (любомудры, кружок Станкевича). В их лоне созрела как проблематика славянофильства, так и проблематика радикального западничества.

Группы либералов реформаторов, опиравшихся на университетские круги (Грановский, Кавелин).

Особо надо отметить позиции мыслителей, формально не примыкавших к группам, но существенно влиявших на духовную жизнь России. Прежде всего, это литераторы – Пушкин, Гоголь, Лермонтов, Тютчев. Их произведения – неисчерпаемый и весьма важный (если не главный) источник материала для изучения российской «метафизики власти». Затем, конечно, Чаадаев. Чаадаев больше известен как автор «Философского письма», которое было опубликовано в 1836 году и своею беспощадной критикой России вызвало бурю полемики. Репрессии помешали опубликовать продолжение, и для большинства современников Чаадаев остался обличителем русского ничтожества. Однако из поздних публикаций видно, что у него была позитивная программа. Это был своеобразный христианский социализм, созданный под влиянием Шеллинга, Сен-Симона и Ламенне, и пронизанный симпатией к католицизму. Для нас важным является выраженное Чаадаевым ощущение выпадения России из истории, понимание ее роли как негативного урока человечеству, но в то же время, чувство того, что мы имеем дело с пустотой как творческой потенцией. Подобное предчувствие особой исторической роли России было свойственно не только русскому самосознанию. Такие мыс-

лителю, как француз Жозеф де Местр или немец Фр. Баадер, видели в российской культуре, еще не испорченной революционным нигилизмом, залог спасения Запада. Вот, например, отрывок из письма Фр. Баадера графу Уварову: «Если и существует какой-нибудь один факт, характеризующий современную эпоху, так это, конечно, неостановимое движение Запада по направлению к Востоку. Россия, содержащая в себе как западноевропейский элемент, так и восточный, необходимо должна играть в этом великом сближении роль посредника, который остановит гибельные последствия катастрофы»¹⁴.

VI

В полемике славянофилов и западников, разгар которой пришелся на 40-е годы XIX века, наиболее оригинальным результатом для нашей темы оказался образ власти, созданный славянофилами. (Те, кого очень условно можно объединить под именем западников, пришли к оригинальным версиям значительно позже.) Группа так называемых «старших» славянофилов (И. Киреевский, А. Хомяков, К. Аксаков, Ю. Самарин) во многом опиралась на идеи Шеллинга и Гегеля, а также на романтическую критику буржуазной цивилизации. Однако в отличие от «младших» славянофилов 60-70-х годов они были свободны от шовинизма и достаточно критично относились к прошлому и — особенно — настоящему России. (Официальная идеология николаевской России и современной церкви воевала со славянофилами активнее, чем с западниками.)

При всем уважении к Западу (который был назван Хомяковым «страной святых чудес») славянофилы считали, что его историческая миссия закончена. Запад испорчен рационализмом и, как следствие, индивидуализмом и атеизмом. Его культура превратит человека в «умную счетную машину», по выражению Киреевского. Принципы разума, наслаждения, религии, корысти, семьи — все это дано по отдельности и стремится не пересекаться друг с другом. Рационализм — первородный грех западной цивилизации — приводит к исчезновению из человеческих отношений любви. Славянофилы полагали, что в основе этого процесса лежит неразрешенный конфликт романского и германского начал в Европейской истории, или же — конфликт «идеи» и «лица». Примирить и синтезировать эти принципы призвана, с их точки зрения, Россия.

¹⁴ Цит. по кн. Бердяев Н. А. Русская идея. Париж, 1971. С. 55.

Хомяков дает следующую схему ложного воплощения принципа власти на Западе. Запад осуществил, основываясь на католицизме, единство без свободы, или же, основываясь на протестантизме, свободу без единства. От католицизма и, соответственно, романского начала исходит внешняя власть. От протестантизма и германского начала — внешний авторитет. Католицизм в качестве непогрешимого авторитета выдвигает Папу, протестантизм принимает за непогрешимый авторитет Библию. Но и в том, и в другом случае это силы, регламентирующие общественную и духовную жизнь извне. Для католицизма человек — кирпич, уложенный в стене, для протестантизма — песчинка в гряде песка. Особенно настойчиво славянофилы подчеркивали отрицательную роль римского права, которое установило культ внешней формальной справедливости.

Позитивный идеал, выдвинутый славянофилами, был весьма расплывчатым. Предлагалось согласовывать с верой не отдельные понятия разума, как на Западе, а сам разум. Для чего требовалось найти «внутренний корень разумения» — сосредоточие веры и любви. Старшие славянофилы называли этот корень «сердцем» (ср. слова Паскаля о «логике сердца»), стараясь избежать при этом психологизма и сентиментализма. Соответственно, общность людей представлялась не как формальный коллектив, а как «совокупность мыслений, связанных любовью».

Ключевым понятием в славянофильской теории является «соборность». Славянофилы утверждали, что в отличие от понятия «кафолический», которое означает единство, отрицающее множественность, «соборность» означает единство во множестве. Источником единства является не внешний закон, а индивидуальное переживание веры и любви, уничтожающее эгоизм. В какой-то степени здесь мы видим различие, которое немецкая социология (Ф. Тённис) обозначает как оппозицию общины и общества («*gemeinschaft*» и «*gesellschaft*»). Но здесь на «*gemeinschaft*» переносятся черты раннего христианства апостольской церкви.

Аналогом идеала соборности в реальности славянофилы считали православную церковь и русскую сельскую общину. Именно в этом отождествлении историческая трезвость часто им изменяла, а жажда вселенского идеала подменилась воспеванием самобытности. Отчасти славянофилы реализовали опасные возможности гегелевского учения, по которому выходит, что если история есть высшая реальность, то существуют более или менее исторические народы. Если есть исторический народ, то даже его слабости и недостатки важнее достоинств неисторического народа, это слабость, из которой вы-

растает историческая сила. Здесь и у Гегеля, и у славянофилов есть «предохранитель» — учение о том, что истинно историческое жертвует своей природной индивидуальностью, чтобы стать носителем всеобщей идеи. Но соблазн шовинистической интерпретации оказывался часто слишком велик, что и произошло с младшими славянофилами.

Обратим внимание на некоторые идеи К. Аксакова. Он подчеркивает, что русский народ в принципе неполитический народ, и в этом — залог его исторической миссии. Народ добровольно призывает внешнюю власть. Ему достаточно, чтобы эта власть не вмешивалась в духовную жизнь общины. Поэтому идеальный строй для народа — монархия, когда власть воплощена в лице, несущем бремя правления. Народ расплачивается за грехи царя в земной жизни, а царь — за грехи народа — перед Богом. Народ и царь связаны любовью и взаимной верностью, а не законом. Аксаков особенно не любит слово «гарантия», в котором для него концентрируется западный легизм. Если есть, например, гарантия личных прав, то не нужны моральные и религиозные усилия, которые всегда основаны на личном доверии. Аксаков понимает, что в действительности Россия многое теряет из-за отсутствия «гарантий», но зато в будущем она спасет принцип личности.

Важно отметить, что для славянофилов ни церковь, ни община не являются социальными институтами. Они принципиально «безвластны». Их иерархия имеет символический характер. Поэтому православная церковь, в отличие от католической, не стремится создать религиозное государство, а община не желает переходить в демократию. Момент власти представлен в церкви и общине, соответственно, духовным и моральным авторитетом, но не местом в формальной иерархии власти. Некоторые славянофилы даже считали, что православию не нужна богословская система, и Самарин, по-своему логично, предлагал пользоваться гегелевской философией для концептуализации православия. (Напомню, что нас не интересует в данном случае, насколько славянофильская утопия соответствовала действительности, так как речь идет о метафизических парадигмах.)

Параллельно спорам вокруг славянофильства, шедших в философских салонах и публицистике, формировались радикальные и революционные направления. Наиболее характерные фигуры здесь — Герцен и Бакунин. Герцен начинал как левый гегельянец, понимая диалектику как «алгебру революции». Опыт революции заставил его многое переосмыслить, оттолкнуться от марксизма, оппортунистической социал-демократии и т. п. В конечном счете он остановил-

ся на идее «русского социализма», т. е. аграрного социализма, основанного на традиции сельской общины и «артели» (свободной ассоциации ремесленников). Герцен, особенно в последние годы жизни, резко осуждал «авторитарный коммунизм» и отстаивал демократические свободы. Однако неясно, как он практически мыслил соединение крестьянского социализма с государственными структурами. Если учесть, что он допускал в крайних случаях «революционное насилие», то можно считать его предшественником коммунистической практики. Характерно, что, будучи страстным поклонником Великой Французской революции, он осуждал ее за сохранение права собственности и непоследовательную борьбу с религией. Интересно также, что он как-то не заметил буржуазного этапа европейской истории. Буржуа для Герцена — досадный момент вырождения европейского духа, момент перехода от феодализма к социализму. В своей резкой критике буржуазного мещанства Герцен — предшественник Ницше и Леонтьева. Таким образом, у Герцена мы видим уже известный нам синдром — радикальные методы реформ и неприязнь к опосредующим звеньям властных отношений. Стоит заметить, что Герцен — наименее фанатичный радикал в русской революционной традиции. Экзистенциальный мотив, уважение к личности — это константа его литературных трудов. Кроме того, он переходит от гегелевской исторической телеологии к «органическому» толкованию социальных процессов. Подобно природе, история реализует наличные возможности. Сама по себе она никуда не идет. Герцен, пожалуй, — единственный русский социальный мыслитель, который утверждал, что история никуда не идет. Может быть, отсюда в частности, — его сравнительное равнодушие к проблеме власти как таковой.

Бакунин — совсем другой тип левого гегельянства. Он — один из самых известных революционеров XIX века. Он участвовал почти во всех социальных пожарах своего времени (и отнюдь не в роли пожарного). Вагнер видел в нем воплощение своего Зигфрида. Вплоть до 30-х годов XX века он — крупнейший авторитет для рабочего движения. В сегодняшней России интерес к нему вновь возрос. Однако попробуем взглянуть на Бакунина без романтического ореола. Его знаменитый тезис «разрушение есть творческая сила», казалась бы, должен элиминировать проблему власти. Основная идея анархизма — децентрализация политической системы, самоуправление коллективов. Однако Бакунин, в отличие от другого лидера анархизма, Кропоткина, не слишком много занимается проблемой организации самоуправления. Его больше заботит проблема вождей процесса великого разрушения. С одной стороны, Бакунин уверен в том,

что государство как таковое должно быть (вместе с религией) уничтожено ради свободы личности. С другой стороны, свобода личности у него — идеал, ради которого можно пожертвовать таким «пустяком», как сама личность. Решать судьбу личности и общества должны вожди и герои. Можно заметить, что героизм этого типа небезупречен: одержимость идеей есть вид идейного сладострастия, и это уже ставит под сомнение чистоту жертвенности таких героев. Бакунин не церемонился в выборе средств: он призывал к союзу с преступными элементами, тесно сотрудничал с террористом Нечаевым; находясь в тюрьме, предлагал свои услуги Николаю I. Последнее не было, видимо, актом лицемерия: скорее — логичным следствием из идеи «творческого разрушения», которое делает ненужной буржуазную мораль. Персональная власть вождя неизбежно занимала у Бакунина место отвергнутой государственной власти.

Учения Бакунина и Кропоткина — не единственные версии анархизма. Не менее влиятелен третий тип анархизма — религиозный. Лев Толстой — самый знаменитый пример такого религиозного анархизма. С его точки зрения (генетически восходящей к руссоизму), власть вообще всегда зло, в любых условиях, в любых государственных формах. Власть — настолько разрушительная и злобная сила, что она, с точки зрения Толстого, искусно меняет разные формы. Она может выступать даже в форме общины, в форме культуры, в форме искусства. Мы знаем, как активно боролся Толстой с этими идеальными формами жизни. Но его положительный идеал — моральное самосовершенствование и непротивление злу насилем — не вызвал большого энтузиазма.

VII

После смерти (по некоторым версиям — самоубийства) Николая I новый император Александр II начал эпоху реформ, которые совпадают с подъемом социальной мысли. И теперь это уже не только теоретические мечтания, но и напряженный поиск руководства к прямому действию. Рассмотрим концепции власти, выдвинутые во второй половине XIX века.

Как ни странно, направление так называемых «революционных демократов», из которых выросла наиболее агрессивная и, в конце концов, победившая часть революционеров, дает нам мало материала для размышления. Дело в том, что одна часть этого течения — деятели прагматического и позитивистского склада, для которых все

было просто. Другая часть — близкая «народничеству» — предпочитала конкретную работу в массах, избегая теории. (Кстати, можно заметить, что пресловутые русские «нигилисты» — это феномен литературного происхождения. В действительной истории трудно найти следы этого направления.) Таким образом, «революционных демократов» в целом лучше оценивать по метафизике их поступков, а не по текстам.

Но в это же время создавались теории, которые представляют для нас интерес. Например, Н. Данилевский (1822–1885 гг.), предвосхищая Шпенглера, выдвигает учение о культурно-исторических типах, которые составляют суть национальной культуры и не сводимы друг к другу. Понятие «общечеловеческого» он считает фикцией. Центральным понятием его теории было «органическое». Западные государства находятся на «механической» стадии развития, на стадии умирания. Значительная часть их граждан обезземелена, сконцентрирована в городах и является основой социальной нестабильности. Русский народ — «органический», его монархизм — естественная функция здорового организма, передающего единому центру функции управления. «Механические» культуры основаны на прагматизме и рационализме. «Органические» — на любви. Данилевский был профессиональным естествоиспытателем и стремился найти естественнонаучную базу для славянофильства, но в результате довольно далеко отошел от него. Так, например, он не считает, что Россия имеет «общечеловеческую задачу», поскольку само это понятие абсурдно в силу локальности этнической культуры. Его понимание власти приближается к виталистскому варианту тоталитарной идеологии XX века. И хотя он формально считал либеральные ценности допустимыми (во всяком случае, менее вредными, чем влияние одной культуры на другую), по существу, высшим правом признавалась воля этнического организма к самоутверждению.

Ученик Данилевского, К. Леонтьев (1831–1894 гг.), которого часто называют «русским Ницше», пошел дальше учителя. С его точки зрения либерализм в принципе несовместим с восточной культурой. Леонтьев считает, что Россия должна быть последовательной и выбрать для себя восточное, византийское наследие. Критерий выбора у Леонтьева один — эстетический. Жестокий иерархичный Восток — прекрасен. Эгалитарный Запад — безобразен. Т. н. «средний человек» — продукт либерализма — есть «орудие всемирного разрушения». Жизнь утверждает себя только в принципе насилия. Леонтьев не был националистом. Он утверждал, например, что жалеет, что такая прекрасная религия, как православие, досталась такому

«скверному» народу, как русский, «умеренному во всем, кроме малодушия». Более того, он считал себя строго православным, но по-язычески толковал христианские идеалы как результат борьбы. Леонтьев практически отказывается и от политических, и даже от органических критериев оценки общества и человека. Универсален лишь эстетический критерий, и поэтому власть, какой бы идеологией она ни обосновывалась, есть позитивное насилие, которое помогает обществу стать «цветущим многообразием».

VIII

В это же время одно из самых глубоких проникновений в тайны власти осуществляет Ф. М. Достоевский. Почти все его романы связаны с темой власти. «Преступление и наказание» — роман о самозванце «наполеоне», который не выдержал груза власти. «Идиот» — роман о «больном царе» и «безумной царице», утративших связь с «землей» (Мышкин-Барашкова-Рогожин). «Подросток» — анализ «власти Ротшильда». «Братья Карамазовы» — роман о власти судебной, синтетический миф о распаде власти Отца на противоречащие друг другу Силу (Дмитрий), Интеллект (Иван) и Благочестие (Алексей). Вставленная в этот роман «Повесть о Великом Инквизиторе» посвящена тайне духовной власти. Наконец, энциклопедией типов извращения принципа власти является роман о превращении «самодержавия» в демоническое «самовластие» — «Бесы». (Российский экс-премьер Керенский сравнил этот роман с периодической системой элементов Менделеева, поскольку в нем были предсказаны даже еще не существовавшие тогда типы экстремизма.) Пожалуй, художественный метод анализа этой темы, предложенный Достоевским, оказался в чем-то адекватнее того, что предложили философы, потому что в русской истории действовали не столько идеи, сколько силы, похожие на странных демонов из его романов. Достоевским показано, как на смену средневековой триаде индивидуумов, обладающих властью, на смену Царя, Жреца и Пророка постепенно и незаметно пришли Самозванец, Инквизитор и Юродивый. Но так ли уж безвозвратно утрачена средневековая аксиология власти? На этот вопрос отвечает творчество В. С. Соловьева.

Соловьев впервые для России обосновал формулу выхода из тупика «интеллигентского» сознания: он выдвинул императив системного философского знания, которое призвано в свободном поиске истины «оправдать веру отцов». По существу, в его трудах был за-

ложен выход за пределы классических парадигм философии Нового времени в той мере, в какой он показывал, что цельность человеческого сознания не обязательно предполагает его конструктивную власть над действительностью. Особенно наглядно это видно в его политической утопии, которая в то время выглядела еще причудливее, чем сейчас. По Соловьеву власть над миром должны поделить Первосвященник (Римский Папа), Император (то есть русский царь) и Пророк (то есть представитель общественного сознания). Ни один из них не должен обладать абсолютной властью, лишь вместе они должны осуществлять власть как защиту свободы, дарованной Богом. «Повесть об Антихристе» показывает, что Соловьев был далек от исторического оптимизма. Тройственное служение властителей должно не покорить мир, а лишь подготовить его к преображению. Посмотрим детальней на тот период творчества Соловьева, когда он разочаровывается в своей теократической полу-фантастике. Сердцевина его замысла остается прежней. В разбросанном виде все эти идеи о соотношении власти, силы и права изложены в его последней работе «Три разговора». Заключительная часть ее, «Повесть об Антихристе», содержит и самокритику, и самоутверждение Соловьева. Антихрист — это молодой человек, в высшей степени одухотворенное существо, выдающийся политик, который примирил разные силы в будущем европейском обществе. Он как будто выполняет роль пророка. Он приносит благополучие обществу своей политической концепцией, которую там принимают как руководство к действию. Но основной конфликт происходит, когда император соединенной Европы, победивший азиатскую опасность, понимает, что его власть не является полной, пока он не обладает полнотой духовной власти. Т. е. фактически он приобрел власть светско-духовную: ведь на его стороне был волшебник Аполлоний, который является олицетворением европейской магии и техники. Ему преклонилась светская мысль, но остались независимыми архаические, застывшие в своей ортодоксии церкви. Здесь Соловьев воспроизводит свою теократическую теорию разделения властей. Антихрист становится Антихристом, когда он как бы в зеркальном изображении воспроизводит сцену искушения Христа в пустыне. Христос от трех искушений отказывается, и дьявол тем самым повержен, а соловьевский герой поддается искушениям. В этих искушениях, в частности, заложена импликация отрицания соловьевской политической триады, т. е. одно лицо берет на себя функцию и духовного авторитета, и политической власти, значит, может манипулировать душами, телами, совестью, историей и т. д. Соловьев подчеркивает, что просто так душами

манипулировать нельзя: пока на это не дана церковная санкция, никакой внешней власти Антихриста здесь не хватит. Начинается борьба за Церкви. Характерно, что Антихриста прозревает старец Иоанн, который является представителем православной церкви. Его убивает молния Аполлония. Здесь характерна политическая эсхатология Соловьева: то, как он видит в дальнейшем роль церкви. Пастор Паули, знаток церковной истории, который представляет протестантство, хранит интеллектуальный идеал христианства. Папа Петр II председательствует в качестве соборного церковного главы. Но христианское зрение сохраняется только у Иоанна, который разоблачает весь план Антихриста. Словесного разоблачения оказывается достаточно, т. к. весь план Антихриста рухнул от того, что осознали, что он — Антихрист. Функция такого мистического осознания является самой главной. Потом к последней земной битве подключается еврейский народ; его историческую роль Соловьев мифологизировал и об этом долго размышлял. Еврейский народ выступает не столько как духовная, сколько как политическая сила. Он организует восстание против Антихриста. Характерно, что сначала он принял Антихриста за мессию и подчинился ему, но затем поднял восстание. Начинается мировая война, которая заканчивается посрамлением Антихриста. В явном виде здесь не присутствует торжественный и эстетический идеал троичной власти над миром, но в негативном виде он сохранен. Мы видим, что происходит, если не учитывать предостережения и рецепты соловьевской теократии. Видимо, его разочарование в 90-е годы в этом идеале было связано не столько с теоретическим крахом идеи, сколько с его личными практическими неудачами, с осознанием того, что в ближайшее время начнется не период мирового расцвета, а мировая катастрофа. По своей теоретической природе это сознание уже не совместимо с классической для Нового времени парадигмой понимания власти.

По существу, адресат критики и Соловьева, и Достоевского — абсолютизация субъекта культурой Нового времени. Поэтому их философская и художественная позиция — это уже шаг в сторону забытых истин христианской метафизики власти. В свете этого решение антиномии власти, сходное у обоих, не покажется нам неожиданным. Принятие власти должно быть одновременно и отказом от нее, то есть жертвой. Эта тема жертвенного принятия бремени власти и даже бремени греха впоследствии всесторонне развивалась деятелями «серебряного века». Но данный импульс получил в их творчестве более широкое философское, правоведческое и социологическое раскрытие, обогатившись не только согласием, но и полемическими мотивами.

XIX

Последняя треть XIX века в России — время одного из самых радикальных поворотов в ее истории: начинаются политические реформы, которые привели страну к европейскому уровню либерализма и открыли небывалые возможности для свободного развития культуры. В то же время демократизация общественной жизни всколыхнула старые споры и проблемы, веками волновавшие Россию, ибо общественность почувствовала, что пришло время решать эти проблемы и осуществлять «русскую идею». Полвека, последовавшие за этим, развернули целую драму идей и событий, завершившуюся — после поразительного духовного и социального взлета России — национальной катастрофой.

Эпоха реформ сфокусировала в одну точку всю эту длительную историю попыток разгадать «замысел Бога о России». В результате для наиболее пронизательных мыслителей и художников стало очевидным, что в духовной истории России боролись два несовместимых, но в то же время неустрашимых идеала. С одной стороны — идеал «праведного царства», которое сознательно или подсознательно противопоставлялось Западу, утратившему истинную веру и погрязшему в земных интересах. Существенными чертами этого идеала были жажда религиозно-метафизического, а не рационально-натуралистического обоснования власти; жажда персонификации власти, которая могла выдвигать самые разные варианты — от «белого царя» до большевистского фюрера, но заставляла одинаково подозрительно относиться к формальным политическим и правовым принципам. С другой стороны, существовал идеал личной праведности, который требовал отказа от причастности к земным, отравленным грехом делам и помыслам. Этот идеал был направлен к эсхатологическому прорыву в иной мир и побуждал пренебрегать «мелким ремонтом» мира, который все равно должен погибнуть. Противостояние этих идеалов обострилось до антиномии: с одной стороны, власть всегда есть грех и проклятие, ибо подлинное право на власть имеет только Бог; с другой стороны, отказ от власти — это измена возложенной на человека Богом миссии, и тем самым это — уступка дьяволу. Осознание этой антиномии совсем не обязательно должно было выражаться в религиозной лексике. И политические распри, и моральные коллизии, и даже эстетическая революция рубежа XIX–XX веков показали, в каких разнообразных формах могла выступать означенная центральная антиномия русского самосознания.

Одно из важнейших направлений философско-политической мысли этой эпохи было инициировано Б. Н. Чичериным. Чичерин — мыслитель-неогегельянец, основатель блестящей школы философов права. Это поколение правоведов и философов не без успеха подвело итоги вековым спорам о природе власти. Но и реальная история потребовала их таланты: многие активно участвовали в политической жизни революционной эпохи. Рассмотрим — в свете нашей темы «метафизики власти» — как отреагировал Чичерин на идеалы Соловьева. Чичерин отстаивал идею личности как синтеза общего и индивидуального; причем индивидуальное должно быть найдено во всеобщем, иначе произойдет отрыв от «духа» и растворение в «природе», а это — типичная культурная болезнь современности. На этой почве и столкнулись два великих персоналиста: Соловьев и Чичерин. Чичерин развивал свою критику Соловьева в книге «Мистицизм в науке», где доказывал, что предложенное Соловьевым — это юридически безграмотное решение, поскольку право подменяется моралью (что в каком-то смысле было верно, но ведь Соловьев и не претендовал на чисто юридическое решение). С обвинением в формальной некорректности Соловьев согласился, но когда Чичерин обвинил его в мракобесии, в попытке растворить индивидуально-человеческое в религиозном мифе, Соловьев начинает полемически бороться за свою идею. Персонализм Чичерина опирается на идеал неприкосновенного ядра личности, из которого функционально проистекают и гражданское общество, и право, и мораль. С точки же зрения Соловьева, индивидуализм как таковой не может быть носителем высших истин: он обязательно будет подчиняться законам социального эгоизма. В конечном счете, сработает логика природы, и человеческое *Я* превратится в *МЫ*, в *ОНО* и погибнет. Необходимо что-то сверхчеловеческое, чтобы человек мог быть индивидуумом. Соловьев борется с двумя крайностями. С одной стороны — это крайность морального субъективизма; другая крайность, столь же опасная, — это попытка найти счастье на земле, в социальной организации. Соловьев предлагает синтез: справедливость на земле есть организованное милосердие, которое не может быть организовано без власти, без меча, без авторитета императора. Соловьев говорит мудрые слова о том, что государство существует не для того, чтобы устроить рай на земле, а для того, чтобы предотвратить ад на земле. Страшной опасностью будет попытка государства выполнить позитивно-содержательную роль. Тогда будет нарушен принцип трех властей, государство возьмет на себя роль первосвященника, а это — великий грех. Чичерин также развивал идею примата правильно по-

нятой государственности и настаивал не только на праве государства применять силу, но и на его обязанности это делать при самом строгом запрете на применении силы кому-либо другому. Он и Соловьев солидарны в том, что сила может быть применена, когда она связана с законом, правом и духовным освящением; и этим они противостояли основному потоку русского политического сознания, распавшемуся в полемике по этой теме на две части. Одна говорила, что применять силу имеет право не только государство, но и класс, морально справедливая группа людей или партия. Другая (толстовство и т. п.) — что применять силу не имеет права никто. Формула Чичерина и Соловьева: монополия государства на применение силы. Но природа государственной власти понималась ими по-разному. Эти две точки зрения не так уж трудно примирить, ибо чичеринскую концепцию права, как гарантию личностных свобод, можно вписать в нормативную деятельность императора в соловьевской триаде. (В трудах Вышеславцева и Ильина такое примирение было отчасти достигнуто.) Но нельзя и сглаживать противоречия, т. к. перед нами все-таки две разных модели государства. Чичерин твердо был уверен, что реализовать его идеалы можно только в рамках развития буржуазного либерализма под эгидой конституционной монархии. Все остальные варианты чреваты политическими опасностями, ибо не будет социальной гарантии защиты прав человека. Соловьев — несколько ближе к славянофилам, он считает, что буржуазная демократия себя исчерпала, и слепое следование ее схемам приведет прямо к противоположным результатам, т. к. вместе с крахом буржуазного индивидуализма рухнет сама идея прав человека. Здесь позиции Соловьева и Чичерина непримиримы.

Х

Последний этап развития русской метафизики власти, исторически связанный с судьбами трех революций и эмиграции, прочерчивает несколько магистральных направлений, которые можно классифицировать (с неизбежным в таких случаях огрублением) следующим образом: 1) религиозно-философское (условно говоря, «соловьевское», генетически связанное с его идеей всеединства); 2) философско-правовое («чичеринское»); 3) неомонархическое; 4) неоимперское: сменовеховство, евразийство; 5) религиозно-виталистское, основанное на приоритете жизни; 6) религиозно-персоналистское, основанное на приоритете личности.

Рассмотрим эти направления, снабжая их краткой характеристикой, в обратном порядке, то есть в порядке нарастания значимости, влияния и объема корпуса текстов. Соловьевское» и «чичеринское» направления, несомненно, берут на себя основную теоретическую работу и стремятся ассимилировать идеи других направлений, если они представляются плодотворными. Неоимперское и неомонархическое направления опираются на более узкую социальную группу и стремятся скорее к размежеванию, чем к синтезу. Витализм и персонализм — идеология протеста: мыслители этого направления не претендуют на создание «школы», они предлагают не «программу», а личную интуицию. (Критерий данной градации — степень теоретического раскрытия идей: вполне возможно, что симпатии читающей публики (если бы их можно было учесть) оказались бы на стороне «последних», а не «первых».)

Религиозно-персоналистскую версию метафизики власти можно рассмотреть на примере идей Льва Шестова и Н. А. Бердяева. Их общая интуиция — абсолютная ценность личной свободы, неподвластной никакому типу необходимости. Даже с волей и властью Бога личность вступает в непростые диалектические отношения. Детализируем это положение на примере Бердяева. Он — один из самых яростных сторонников безусловной автономии личности. Кто-то парадоксально, но точно назвал его «пленником свободы». Свободу он понимает как изначально трагическое бытие, утверждая, что свобода есть бездна внутри Божьей души, с которой сам Бог и не может, и не хочет справиться, поскольку это его — божественное — *иное*, без которого Бог был бы каким-то вселенским часовщиком, а мир — механизмом. Этот конфликт повторяется и на уровне человека. Но отсюда следует, что есть вещи, которые Бог не может нам даровать, не лишая нас самости: таковы и свобода, и власть. Бердяеву справедливо кажется, что эта ситуация сама по себе тупиковая: откуда бы мы не получили власть — это будет произвол. Под каким бы предлогом мы ее не взяли, это будет узурпация, потому что власть как полнота свободы не есть средство для осуществления цели. Бердяев — философ творческой свободы — говорит, что и власть есть тоже акт творческий: она создается, а не дается. Ее источником является свободное взятие на себя моральных обязательств. Звучит это несколько тривиально, но если мы вспомним экзистенциальную диалектику Бердяева, то мы увидим, что взятие на себя высших обязательств — это очень серьезный мистический акт. Взвалив на себя обязательства свободным выбором, я выбираю этим весь остальной мир, как бы проецируя его в будущее, и впредь несу ответственность за свой про-

ект. Неизбежно при этом начнется «отчуждение» идеала, почти неизбежно злоупотребление властью, но все же Бердяев не поддается анархическому соблазну: он считает, что нужно пройти путь трагедии власти.

Религиозно-виталистское направление видит неотчуждаемую властью суть человека в его душевно-органической целостности. В этой живой сердцевине личности происходит и встреча с Богом. Именно это жизненное начало способно сопротивляться мертвящему регламенту внешней власти, но оно же способно и придать власти очеловеченный смысл. Самый яркий мыслитель этого направления — В. В. Розанов. Его поздние работы пронизаны ощущением культурной катастрофы, но тема власти присутствует у Розанова с самого начала творческой деятельности; с этой темой связан труд, впервые принесший Розанову славу — «Легенда о великом инквизиторе Ф. М. Достоевского». К этому же направлению можно отнести литератора и самоубытного мыслителя М. М. Пришвина, чьи дневники изобилуют глубокими размышлениями о власти.

Направление, условно названное «*неоимперским*», выросло из попыток эмиграции переосмыслить первые шаги большевистского государственного строительства. Сменовеховство видит оправданность большевизма в его опоре на традиции российского восприятия государства как имперской сверхсилы, осуществляющей исторические сверхзадачи. Примером такого ретроспективного анализа русской истории можно считать идеи С. С. Лукьянова. Евразийство же в своем оправдании имперского идеала власти исходит из особой этногеополитической концепции, по которой Россия не является частью Европы и представляет собой уникальный культурный регион. Его естественной политической формой является органическое «соборное» государство. Критикуя сменовеховцев как «оппортунистов», евразийцы ориентируются не на авторитарный принцип власти, а на власть «Идеи-Правительницы», выполняющей до поры до времени интегрирующую роль государства и вождя. Образцом такого мышления являются работы Н. Н. Алексеева (который, впрочем, может рассматриваться и как представитель неомонархизма, и как наследник чичеринской традиции).

Неомонархизм можно проиллюстрировать тремя разными концепциями. Это своеобразное обновление идеологии абсолютизма, осуществленное в работах Л. А. Тихомирова (в молодости — террориста, позже — мистика и консервативного публициста); это популистская версия монархизма, выдвинутая И. Л. Солоневичем (чей жизненный путь еще колоритнее, чем у Тихомирова: цирковой борец, журналист,

белогвардеец, узник ГУЛАГа, беглец, аргентинский публицист и историк); наконец, это конституционный монархизм И. А. Ильина.

Несколько слов об идеях Ильина — одного из самых крупных мыслителей России. Кроме учения Ильина о правовой природе власти и задачах монархии, его «метафизику власти» можно обнаружить в полемике с толстовством в работе «О сопротивлении злу силой» (1925 г.), которая взбудоражила в свое время эмигрантскую интеллигенцию. Ильин говорит о том, что мы не имеем ни морального, ни юридического, ни религиозного права отказаться от применения силы, если за этой насильственной акцией стоят, во-первых, закон, во-вторых, реальная возможность спасения: меч освящается правом, моралью и религиозным долгом, но отнюдь не целесообразностью. Вот — тот третий путь, который лежит между мистическим ужасом перед властью и цинично-утилитарным ее использованием. Решение Ильина запрещает использование власти как внешнего средства. Власть должна быть в контексте некоторой морально-юридической системы, предопределяющей и характер власти, и границы применения ею силы. Но Ильин не останавливается на этом; он идет дальше и раскрывает весь трагизм властного применения силы. Ильин говорит, что любое применение силы, даже если оно спасительно и легально, с точки зрения религиозной есть грех, за который неизбежно последует возмездие. Применение насилия — безусловное зло, безусловная трагедия, но таким видит примирение двух полюсов Ильин: мы не имеем права оправдать этот грех и не имеем права отказаться от него в некоторой ситуации. Выход — брать грех на себя, т. е. сознательно сделать себя относительным источником зла для спасения от зла абсолютного. Суть выбора — в том, чтобы спасти себя или другого, ограждая мечом, но при этом нести всю ответственность; груз проклятия за всех перенести на себя. Некоторые полемисты, спорившие с Ильиным, говорили, что это — большевистская позиция. Но для юриста Ильина здесь существует простой формальный критерий отличия его теории меча от большевистской. Большевистская теория не основана на правосознании: она предполагает, что идеи, принципы или цели могут быть защищены мечом. В концепции Ильина это категорически отвергается. Первично всегда право. Большевики разрушили линию юридической преемственности, и в дальнейшем для них первична была революционная воля, а юридическое оформление ее, правосознание — вторично. С точки зрения Бердяева, теория Ильина содержит серьезную религиозную ошибку. Ильин как бы создает идеал инквизиции, которая во имя Господа начинает восстанавливать справедливость на земле. Основной аргумент Бер-

дяева — в том, что для этого необходимо иметь критерии справедливости. А если мы присваиваем право решать и судить, то слишком субъективной становится точка зрения, слишком легко сделать шаг в сторону большевизма. Бердяев прав в том, что вопрос о справедливости не может быть решен сугубо юридическими средствами. Он опирается в философию, этику, религию, но, пожалуй, не прав в том, что субъективность критериев закрывает путь к морально-юридическому решению антиномии. В своей книге Ильин даже соглашается с этими аргументами. Он говорит, что, действительно, любое применение меча не гарантирует идеальной точности: такое решение трудно, а, возможно, и преступно. Но это — жизнь, которая неизмеримо труднее смерти. Надо не закрывать на это глаза, а в некоторых случаях принять на себя «бремя греха». Важно, чтобы источником такого решения была власть, основанная на праве. В учении об «аксиомах власти» Ильин говорит о том, что все эти аксиомы гарантируют сохранение духовного достоинства человека. В основе действия власти лежит некий идеал духовного достояния человека, и если власть не обеспечивает это, то она не нужна: чисто социальная организация тогда возможна и без идеала власти.

Философско-правовое направление представляет собой яркую плеяду юристов, философов, политиков и публицистов — мыслителей широкого спектра теоретических и политических установок. Так, П. Б. Струве и Б. А. Кистяковский начинали свою интеллектуальную биографию в стане левых, кн. Е. Н. Трубецкой — правых; А. С. Яценко и Б. П. Вышеславцев — профессиональные юристы, в целом стоявшие «над схваткой». Но объединяет их борьба с «правовым нигилизмом», уверенность в том, что европейские традиции правовой культуры можно совместить с традиционными ценностями российской цивилизации¹⁵. Обратим внимание на концепцию власти Вышеславцева в статье «Проблема власти». Как и Ильин, Вышеславцев изначально формирует антиномию. Так же, как у Ильина, главная задача — найти религиозное оправдание власти. В библейских текстах он, с одной стороны, отмечает резкую критику властей вообще, сверху донизу, а, с другой стороны — утверждение о том, что власть имеет божественный источник: Христос есть царь, Бог-Отец — это Бог Вседержитель, т. е. тоже царская власть. И, наконец — знаменитые слова апостола Павла о том, что всякая власть от Бога. Вышеславцев фиксирует два неправильных решения этой антиномии. Одно — это взгляд

¹⁵ В частности, поэтому многие представители этого направления могут без натяжек рассматриваться и в рамках религиозно-философского течения.

на власть как на нейтральный инструмент, который можно использовать в хороших целях (и тогда власть хороша) и в плохих целях (тогда она плоха). Но Вышеславцев подчеркивает, что при таком решении нет трагедии и тайны власти; слишком плоско представляется нам социальная ситуация мира, тогда как христианство проводит линию размежевания по обществу в целом, а не только между хорошим и плохим. Второе ошибочное решение построено на смешении смыслов слова «власть». Поэтому, прежде всего, необходимо устранить из антиномии потустороннее, мета-юридическое понятие «Царства Божия» и власти Богочеловека. «Царство Божие» ни в каком случае не может подкреплять тезис власти и не может быть вставлено в этот тезис и введено в антиномию. Власть мира сего — антиномична и раскладывается на тезис и антитезис, на утверждение и отрицание; Царство Божие — не антиномично, но, напротив, решает антиномию, и мы хотим видеть, как именно оно ее решает. Вышеславцев отмечает то удивительное свойство, что величайшее зло необходимо принимает форму власти, тогда как величайшее добро никогда не принимает форму власти. Отправляясь от этого заключения, мы должны решить антиномию. Как и во всех решениях глубоких противоречий, дело решается тем, что власть берется в двух различных смыслах. Власть, которая «от Бога» и получает религиозное оправдание, есть власть служебная, она служит правде и справедливости. Власть «от дьявола» должна быть названа господской (или «похотью господства» по выражению Августина) в силу того, что она никому и ничему не служит, напротив — всех заставляет служить себе.

Религиозно-философское направление также включает в себя мыслителей весьма разного чекана (и также пересекается с предыдущими), но его родовой признак — традиции православной духовности как основа для решения антиномий власти. С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский были священнослужителями, но в то же время они — философы, общественные деятели. Флоренский к тому же — инженер и ученый-энциклопедист. Это позволяло им на основе христианства осуществлять реальный духовный синтез. С. Л. Франк — один из крупнейших профессиональных философов России. Но долгий путь теоретического развития привел его и к воцерковлению, и к осознанию необходимости выработки христианских основ политики и социологии. Г. П. Федотов — профессиональный историк — без ущерба соединял европейскую широту культурного кругозора, научную трезвость со строгим следованием христианскому вероучению. Он — один из самых глубоких аналитиков судеб российской культуры. Для иллюстрации представим детальнее взгляды Булгакова и Франка.

Концепцию Булгакова можно назвать софиологией власти. «София» в его богословском учении — нетварная посредница между миром и Богом; образ Бога в мире. Так же, как в «Философии хозяйства» Булгаков показывает софийный смысл экономики и богатства, не отдавая эти силы безраздельному владению греха, так и в «Свете неведанном» и в ряде поздних трудов он ищет софийный смысл власти. Власть для него есть результат праведно устроенной иерархии, в которой не сила, а «священный авторитет» является правящим началом. Но софиен ли акт власти сам по себе? Булгаков говорит «да», во-первых, потому что у власти есть идеальный прообраз: первое лицо Троицы, Бог-отец, это еще и Пантократор, то есть всевластитель, вседержитель. Эпитет «вседержитель» подчеркивает, что мир невозможен без такого начала, которое поддерживало бы его своей властной волей. Если мы ее правильно осуществляем, то собираем многое в целое не ради самого этого целого и не ради того, чтобы утвердить себя (то есть ни объект, ни субъект здесь не доминирует), а ради того, чтобы включить это собранное единство в какой-то общий план бытия. Самоцельным акт властной воли быть не может и не должен, иначе он тогда сразу превращается или в физическую силу, или в моральный произвол. Как должен выглядеть софийный акт власти в человеческом обществе? Булгаков не дает никаких утопических рецептов, он говорит о форме властной акции: чтобы акт управления был софийным, необходимо, чтобы он был направлен не от субъекта к предмету власти, а от субъекта к абсолюту. Это движение моральной воли снизу вверх, акт служения высшему, и лишь затем — движение сверху вниз, к управляемому, передающее благодать. То есть, если акт власти софиен, то он воспроизводит управляемый объект в том виде, как если бы он был включен в Царство божие. Это и есть внутренний смысл христианской теократии и ее отличие от языческой теократии, обожающей власть. Впрочем, «секуляризация» власти, грозящая современному миру апокалипсической «властью зверя», также имеет, по Булгакову, положительные стороны: она позволяет разоблачить загадку власти, изжить ее в ее собственной природной глубине.

К итоговым — для данного направления — концепциям власти, несомненно, можно причислить учение позднего Франка. Концепция С. Л. Франка может быть представлена и ранней работой «Проблема власти», в которой он разоблачает психологическую магию власти, и зрелой работой «Духовные основы общества», в которой осуществлена попытка построения цельной концепции социальности. Вторая часть этой книги выдвигает триединство начал общественной жизни: *служение, солидарность и свободу*. Франк кладет в основу

решения всех основных антиномий политической философии идею первичности обязанности по отношению к праву. Обязанности, в конечном счете, сводятся к первообязанности: к долгу служения высшей правде, которая составляет глубинное, сущностное содержание человека. Служение формирует меня как потенциальный субъект, который может быть носителем права — это первое, носителем власти — это второе. В данном случае дефиниция власти будет простой: власть это — реальное осуществление права. Даже тогда, когда ни вера, ни знание не открыли человеку, в чем, собственно, заключается высшая правда, она дана ему как его собственное сверхприродное измерение. Такое решение позволяет С.Л. Франку избежать парадоксов и тупиков теории «естественных прав» человека: естественное и должное несовместимы друг с другом, и если мы все же попытаемся их связать, нам рано или поздно придется обожесть тот или иной аспект природы, будь то человеческая натура или объективное естество. Такое «право» всегда будет узурпацией и агрессивным себялюбием. Другое дело — обязанность, которая всегда есть внесубъективная сила. Содержащаяся в ней необходимость позволяет обосновать право не на произволе, а на законе. Поэтому два других общих принципа — солидарность и свобода — не уничтожают друг друга (что было бы «естественно»), а, напротив, находят сферу совместности в принципе служения. На основе такого решения Франк примирает и другие оппозиции, не столь универсальные, но не менее значимые практически: 1) иерархизма и равенства; 2) консерватизма и творчества; 3) планомерности (государства) и спонтанности (гражданского общества). Свою книгу Франк завершает, что не случайно, рассуждением об общественной функции права. Именно изъяны правосознания, а то и его полное отсутствие, было тем, что вменялось в вину русской культуре в целом. Франк придает праву высокий онтологический статус начала, которое по своей духовной сути есть единство гражданственности и государственности, индивида и общества, и в качестве такового может стать промежуточным звеном, соединяющим эти конфликтные реальности.

Рассмотренные направления и концепции выбраны как репрезентативные (хотя с неизбежной долей субъективности) из большого спектра русской философии власти в ее историческом завершении. Как таковые, они позволяют сделать определенные выводы. С конца XIX в. в интеллектуальной культуре России происходит радикальный поворот в отношениях к власти. Возникают новые типы как либерального, так и консервативного сознания, которые видят в религии, национальном сознании и реформах не врагов, а союзников.

Носителями этого сознания было понята необходимость метафизического обоснования власти. Проблема, однако, заключалась в том, что в западноевропейской культуре Нового времени мыслители старались обосновать статус власти на понятиях «природы» и «естественного права», в то время как русская культура основывала его на религии. Трудности возникали в обоих случаях. Западная мысль сделала свой выбор, поскольку была обеспокоена тем, что в результате противоположной установки могут возникнуть отчуждение и обезличивание власти. Российская же мысль боялась того, что без священных санкций власти возникнет угроза субъективной интерпретации и релятивизма. В одном случае терялся человек, в другом утрачивался Бог. Новое направление преодолело дуализм земного и небесного и выявило ошибку русской политической культуры, выявившуюся в попытках сделать субъект власти абсолютным центром господства и, в конечном счете, обожествить его. В результате возникли новые подходы к пониманию сущности власти. Им свойственно: осознание особого призвания философии в решении этой задачи; идея общественного осуществления власти, т. е. своего рода «мистического плюрализма»; идея особого долга власти взять на себя бремя греха во имя борьбы с грехом; идея власти как служебной, а не доминирующей силы. Проблему, стоявшую в то время перед философией, можно сформулировать как своего рода кантовскую антиномию. С одной стороны, всякая власть есть узурпация власти Бога; с другой — отречение от власти есть уступка дьяволу. Решение выглядит так: в феноменальном аспекте (в земном мире, в мире явлений) необходимо принимать бремя власти. В ноуменальном (в мире сущностей) власть — это служба и жертва, отречение от всемогущества.

Плодотворность этого теоретического направления была обусловлена стремлением «дешифровать» и понять (следовательно, в каком-то смысле, — оправдать) методами философского анализа превращенные формы традиционных для России религиозно-политических мифов, тогда как предыдущие попытки мыслителей разных ориентаций сводились к стремлению вытеснить или дезавуировать эти мифы.

Пожалуй, данный синтез — не последняя точка, не остановка развития традиции, но совершенно очевидно, что здесь, наконец-то, русские мыслители вырываются из замкнутого пространства конфликтов и тупиков в какое-то новое теоретическое пространство, которое, во всяком случае, — не лабиринт, а многообразие путей.

ОПРАВДАНИЕ КУЛЬТУРЫ:

ГЕНЕЗИС РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРФИЛОСОФИИ XIX–XX ВВ.

1. Русская религиозная философия культуры, при всем многообразии направлений и противостояний, содержит в себе некое интегральное целое, которое может быть понято как вполне определенный идейный и стилистический канон, полагающий начало традиции. Другими словами – речь может идти не только о бесценном духовном ресурсе (с чем вряд ли кто-нибудь будет спорить), но и о «школе», которая, в случае принятия ее аксиом, дает методы решения соответствующих задач. Сказанное может представляться странным в свете всего, что мы знаем о бесконечных столкновениях и размежеваниях внутри этого течения, но историческая дистанция все же позволяет заметить в пестром многообразии устойчивые лейтмотивы и стоящие за ними ключевые интуиции. Мне кажется, что стоило бы выявить этот уровень идейной солидарности, чтобы реально воспользоваться достижениями русской культурфилософии¹.

Одна из тех проблем, которые придется решать на этом пути, – прояснение генезиса традиции, или определение исторической границы, после которой можно говорить о феномене религиозной культурфилософии. Видимо, точкой отсчета следует признать 30–40-е гг. XIX в., когда в России в ходе полемики славянофилов и западников и под влиянием европейского консервативного романтизма² фор-

¹ Целесообразно различать культурологию как позитивную гуманитарную науку и философию культуры. Однако отечественная гуманитарика не всегда позволяет это сделать достаточно корректно. Для наших целей зачастую полезнее будет пренебречь данным различием для того, чтобы не потерять значимое содержание.

² Описывая экзогенные влияния надо учитывать всю довольно пеструю идейную «топографию» тогдашней Европы: историософскую мистику; немецкую спекулятивную философию; либеральный и консервативный дискурс; политическую мысль радикального и реформаторского социализма; культур-национализм. Русские интеллектуалы 30–40-х очень внимательно следили за умствен-

мируется своеобразная религиозная историософия, апеллирующая к метафизике «духа истории» и «духа народа». В первую очередь можно упомянуть имена П. Я. Чаадаева, А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова, Ю. Ф. Самарина³. Концепт культуры практически не встречается в теоретических построениях этих течений, но в них просматривается состав будущей науки⁴, уже востребованы универсалии нового типа, которые не выводимы ни из исторической фактологии, ни из социального, ни из политического словаря предшествующих дискуссий. Так, хомяковские категории «кушитства» и «иранства», при всей их очевидной фантастичности, предполагают новую предметность для исторической мысли: метаэтнический культурный тип и телеологию истории. Однако надо признать, что здесь мы имеем дело не с культурологией, а именно с историософией. Одержимость историцизмом, вообще свойственная первой половине XIX столетия, в данном случае облекается в одежды учения о сакральной миссии того или иного культурного (или этно-культурного) типа. Следует учесть также, что формирование этих воззрений и укорененной в них культурной рефлексии проходило в России на фоне политического созревания самосознания гражданского общества и создания идейно насыщенных трудов по русской истории и культуре (Н. М. Карамзин, А. С. Пушкин, кн. В. Ф. Одоевский, В. С. Печерин, А. И. Герцен, Т. Н. Грановский, Н. А. Полевой, Н. И. Надеждин, С. М. Соловьев, В. О. Ключевский), и поэтому историософский формат в этой атмосфере был более чем естественным.

Но верно и то, что тематическая связь культуры, веры и истории не была в русской историософии случайной или акцидентальной: такая трехчастная формула вытекала из самой сути духовных поисков эпохи. В свое время это было отмечено и хорошо выражено В. В. Зеньковским: «Та идея, которая была руководящей в философском творчестве А. С. Хомякова — построение цельного мировоззрения на основе церковного сознания, как оно сложилось в Православии».

ными коллизиями Европы, поскольку постепенно переходили от ученичества и подражания к полемическому диалогу. В силу этого без отклика не оставалось ни одно сколько-нибудь значимое направление.

³ Показательно, что доминируют здесь славянофилы, для которых культурная среда есть способ ограничения индивидуального произвола. Западническая мысль пока сравнительно мало интересуется культурным универсумом: для нее значима не культура, а цивилизация как итог прогресса.

⁴ Намечена даже семиотика повседневности. См., например, статью Самарина: Два слова об одежде // Самарин Ю. Ф. Статьи. Воспоминания. Письма. М., 1997.

славии, — не была ни его личным созданием, ни его индивидуальным планом. Как до него, так и одновременно с ним и после него, — вплоть до наших дней, — развивается рядом мыслителей мысль, что Православие, заключая в себе иное восприятие и понимание христианства, чем то, какое сложилось на Западе, может стать основой нового подхода к темам культуры и жизни. Это рождало и рождает некое *ожидание*, можно сказать, пророческое устремление к новому «эону», к «эпохальному» *пересмотру всей культуры*»⁵. «Отсюда горячее и страстное стремление найти в Православии такое понимание христианства, при котором не только не отпадала бы возможность секуляризма, но, наоборот, все основные и неустранимые искания человеческого духа получали бы свое полное удовлетворение и освящение. Отсюда идет утверждение того, что весь «эон» западной культуры внутренне кончается, что культура отныне должна быть перестроена в свете Православия»⁶. «Новый «эон» мыслился *не как синтез* Православия и западной культуры, но как построение нового культурного творческого сознания, органически развивающегося из самых основ православно-церковной установки. Не без оттенка утопизма славянофилы жили верой, что все подлинные ценности Запада окажутся «уцелевшими», хотя в своих корнях они окажутся связаны со всем иной духовной установкой»⁷. То, что Зеньковский называет «построением нового культурного сознания», соотносится не только со славянофильскими идеями. Выходя из их круга, мы обнаруживаем весьма широкий идеологический спектр — от консервативного европеизма Чаадаева и Пушкина до радикализма Герцена и Бакунина, но в нем присутствует все та же установка на усмотрение новой предметности (культуры как универсума объективного духа) и понимание триединой связи культуры, религии⁸ и исторической динамики.

Контраст с эпохой историософии позволяет нам с большей уверенностью говорить о появлении философии культуры (культурфилософии) в России последней трети XIX в. Кристаллизация нового направления была обусловлена и перенасыщенностью ментального «раствора», и европейскими влияниями. Что до последних, то надо отметить формирование позитивистской культурологии

⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Харьков; М., 2001. С. 201.

⁶ Там же, с. 230.

⁷ Там же, с. 231.

⁸ В случае радикалистских учений речь, конечно, идет об эрзац-религии, т. е. о той или иной идеологии, использующей (сознательно или бессознательно) модуль сакральности.

(Конт, Тэн, Бокль) и интерес к культурной среде со стороны самой науки (политэкономии, социологии, этнографии, психологии, языкознания). Представления о детерминирующей роли естественной и социальной среды, свойственное позитивизму, оказало на русскую мысль весьма активное (хотя и не всегда позитивное) воздействие. Возникает на Западе и оппозиция позитивизму, наиболее четко оформившаяся в 80-е годы в символизме и околосимволистских течениях. В 90-е годы аналоги этой оппозиции появляются в России (чем, собственно, и было инициировано становление Серебряного века). Но указанные влияния лишь играли роль катализатора. Имманентная логика развития русской мысли также вела к осознанию новой – культурологической – предметности. Не стоит забывать и о роли александровских реформ, которые требовали от интеллигенции уже не келейных размышлений и салонных дискуссий, но выработки действенного мировоззрения, готового взять ответственность за судьбу культуры и государственности.

Как и на Западе, в России превращение культурфилософской публицистики в научную дисциплину осуществилось усилиями позитивной науки. Заметную роль сыграло отечественное языкознание, которое уже в 50–60 гг. развило самостоятельное ответвление немецкой мифологической школы и гумбольдтианской теории языка (Ф. И. Буслаев, А. Н. Пыпин, А. Н. Веселовский, А. А. Потебня, А. А. Котляревский). Сложившийся в лоне этого направления образ языка как безличной смысловой стихии, предопределяющий через речь, миф и фольклор схемы мышления и поведения, показал возможность объективного научного анализа духовной культуры. Происходит становление социологии культуры, теоретической историографии культуры (В. И. Герье, Н. И. Кареев, М. М. Ковалевский, А. С. Лаппо-Данилевский, Н. В. Теплов). Кроме того, упомянутые выше российские историки вбросили в общественное сознание колоссальный систематизированный материал, весьма провоцирующий культурологические обобщения. «Государственная школа» в правовой и исторической мысли (К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин, В. И. Сергеевич, А. Д. Градовский, П. Н. Милуков) концептуализировала историческое взаимодействие общественных институций и поставила вопрос о взаимном опосредовании в культуре утилитарного и нормативно-идеального начал. Особо надо отметить роль Чичерина, в трудах которого был осуществлен синтез правовой тематики с культурфилософской: это обусловило рождение богатой плодами правовой ветви русской философии, которая в XX веке была блистательно продолжена такими религиозными мыслителями, как С. Н.

и Е. Н. Трубецкие, Б. П. Вышеславцев, П. И. Новгородцев, И. А. Ильин, Б. А. Кистяковский.

При всем том — как это ни парадоксально — ключевую роль в кристаллизации русской культурологии сыграли естественные науки. Мыслители, которые попытались построить в этой области знания научный метод, были по своему образованию (и, пожалуй, по ментальности) естествоиспытателями. Н. Я. Данилевский получил степень магистра ботаники на естественном факультете Петербургского университета, занимался почвоведением, экономикой, статистикой, работал директором ботанического сада, исследовал рыбное хозяйство Волги и Каспийского моря. В своем главном культурологическом труде «Россия и Европа» (завершен в 1869 г., издан в 1871 г.) он критикует понятие мировой цивилизации и ее прогресса, выдвигая учение о «культурно-исторических типах» (египетский, китайский, греческий, римский и т. п.), которые существуют по законам биологической популяции, проходят все естественные этапы роста от рождения до смерти и при этом не передают свое наследие другим типам. Особое внимание Данилевский уделил германо-романскому и славянскому типу: первый находится в стадии умирания, второй — в стадии молодости и собирания сил вокруг России как центра. Отсюда следует, что присоединение к Европе не может принести славяно-русскому типу ничего, кроме неприятностей и помех. После юношеского увлечения фурьеризмом Данилевский, видимо, принимает православное мировоззрение, однако «естественное богословие», которое он развивал в ходе критики дарвинизма, высвечивает, скорее, некоторый натуралистический деизм.

К. Н. Леонтьев закончил медицинский факультет Московского университета. В качестве батальонного лекаря участвовал в Крымской войне, затем работал домашним врачом. Характеризовал свой ум как «...воспитанный с юности на медицинском эмпиризме и на бесстрастии естественных наук»⁹. Несомненно, что этот ранний период много значил и для дальнейшей его жизни — жизни литератора, дипломата, публициста, монаха. Начиная с работы «Византизм и славянство» (1875), в известной мере, бывшей откликом на книгу Данилевского, Леонтьев создает ряд философско-публицистических произведений, в которых развивает свою теорию культуры. (При жизни автора они издавались лишь раз, в 1885–86 гг., в двухтомнике «Восток, Россия и славянство».) По Леонтьеву, культуры суть аналоги биоло-

⁹ Цит. по: Бочаров С. Г. Леонтьев Константин Николаевич // Русские писатели. 1800–1917: Биографический словарь. Т. 3. М., 1994.

гических организмов. Как таковые, они развиваются по естественным законам, проходя периоды зарождения, расцвета, старения и распада. По-другому: от «первичной простоты» — к «цветущей сложности» (это эстетический максимум культуры) и, наконец, к «вторичному смесительному упрощению». Леонтьев — самый сложный по духовному составу мыслитель своего времени. Биологический детерминизм дополняется у него радикальным эстетизмом: жизненная сила, оформленная красотой, — главный для Леонтьева критерий состоятельности культуры. В то же время, не подлежит сомнению его искренняя верность православным идеалам: переживания 1871 г. привели Леонтьева к религиозному обращению и стремлению к монашескому постригу. Но и бесконфликтной его веру назвать нельзя: он остро переживал несовместимость веры и культа красоты, делая впрочем, однозначные выводы: «Итак, и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т. е. самую жизнь... Что же делать? Христианству мы должны помогать, даже в ущерб любимой нами эстетики...»¹⁰. Леонтьев практически не нашел союзников в интеллектуальной среде своего времени: ни неославянофилы, ни политические консерваторы, ни церковь, ни философия не могли принять его причудливый синтез византийской модели православия, крайнего этатизма и эстетизма¹¹. Но провоцирующее влияние его мысли было (и остается) очень значительным.

Л. И. Мечников, брат великого биолога, учился в Петербургской медико-хирургической академии, в дальнейшем переключился на географию и активно сотрудничал с Э. Реклю. С 1877 г. начинают выходить его труды, развивающие концепцию «географического детерминизма». В 1898 г. выходит русский перевод его французской книги «Цивилизация и великие исторические реки» (переиздан в более полном виде в 1924 г.). Здесь Мечников выдвигает теорию определяющей роли водных пространств (так сказать, акваполитику), в соответствии с которой мировая история движется от речного периода, породившего четыре великих древних цивилизации, к морскому, породившему, в частности, средиземноморскую культуру, и далее — к океаническому — который начинается с открытия Америки и закончится созданием глобального социально справедливого мира.

¹⁰ Там же, с. 326.

¹¹ О накале критики можно судить по изданию, собравшему наиболее характерные отклики на творчество мыслителя — К. Н. Леонтьев: Pro et contra. Антология. Кн. 1–2. СПб., 1995.

Активный анархист, Мечников не упускал случая поучаствовать в мировой революции: он сотрудничал с Гарибальди, Бакуниным, Герценом¹². Естественно, религиозный аспект культуры был для него лишь одним из факторов, предопределенных стадией развития цивилизации. Труды Мечникова остались в свое время незамеченными, и лишь во второй половине XX века ему уделили достойное внимание. Но для нашей темы важно понять логику зарождающейся в ту эпоху науки о культуре.

К этому же натуралистическому направлению можно, с оговорками, отнести Федорова и Розанова, которые не были профессиональными естествоиспытателями, но исходили из интуиции ценностной первичности витального начала и доверия к бессознательной мудрости живой материи. Н. Ф. Федоров с 70-х гг. начинает проповедовать оригинальное учение о культуре как «общем деле», сердцевиной которого является воскрешение предков силами объединенной науки. Прослеживается определенное влияние его личности и его идей на Л. Н. Толстого и В. С. Соловьева в 80-е годы. Федоров активно пользуется лексикой и образным строем православия, хотя, пожалуй, деятельность его сторонников правильнее было бы позиционировать как еретическую секту. В. В. Розанов становится заметной фигурой в контroversах русской интеллигенции в 90-е годы. Важнейшие публикации этого времени: «Место христианства в истории» (1890), «Легенда о Великом инквизиторе» (1894), «Религия и культура» (1899). Философия жизни и культуры, развиваемая Розановым, не поддается однозначным квалификациям. (Что во многом обусловлено уникальным жанрово-стилевым модусом, выработанным зрелым Розановым: перед нами — исключаяющие систему импрессионистические заметки и опыты.) В целом она пронизана протестом против умерщвляющих абстракций культуры и воспеванием своеобразности тварного органического мира. Характер религиозности Розанова — трудноразрешимая проблема. Духовный преемник Достоевского, он доводит трагическую экзистенциальную диалектику своего учителя до последней границы, да и, пожалуй, переступает ее. Своеобразный пантеизм Розанова с его центральными темами — жизнь души, быт, пол, семья — не мог не столкнуться с христианством: и в самом деле, Розанов иногда представляется апологетом язычества, часто — яростным критиком «исторического христианства» и Церкви как ин-

¹² Культурологические импликации анархизма еще предстоит исследовать, но уже сейчас представляется не случайной связь анархизма П. Кропоткина и Л. Толстого с их борьбой за культурную «простоту» и естественность.

ститута, но, в то же время, он никогда явным образом не дистанцируется от православия.

То, что размышления о культуре превращаются в наукоподобный жанр именно в рамках философствующего натурализма, в целом понятно. Интуиция органической формы вместе с научным методом и позитивистской установкой, могли собрать в целое основные культурологические темы: морфологию духа, символ, знак, тип, традицию, историю, интерпретацию... Однако при этом с неизбежностью размывались интуиции сверхприродного Абсолюта, метафизической реальности, этической сердцевины личности, трансцендентно Иного... Предотвратить этот крен смогла другая линия культур-философии, становление которой также пришлось на 70-е. Русская литература (Л. Н. Толстой, Ф. М. Достоевский) и русская философия (В. С. Соловьев, Б. Н. Чичерин) предлагают альтернативную стратегию понимания культуры. При всех очевидных различиях представители этого направления едины в ощущении неразложимости культуры на мирские и природные начала. Сверхмирное начало ощущается ими также остро, как витальный субстрат культуры — «натуралистами». Даже Толстой — с его неоруссоизмом, яростной критикой цивилизации и плохо совместимой с христианством религиозностью — отличается от «натуралистов» ясным осознанием того, что жизнь и культура нуждаются в этическом и религиозном оправдании.

Представляется, что особую роль в рамках этого направления сыграло творчество В. С. Соловьева. Соловьевское «Оправдание добра» (последняя версия — 1899 г.) — этот грандиозный философский эпос — может рассматриваться, кроме прочего, и как оправдание культуры в свете ее религиозного предназначения¹³. Часть третья («Добро через историю человечества»), составляющая большую половину объема книги, посвящена рассмотрению институтов человеческой культуры (личность, семья, нация, общество, почитание предков, право, экономика, война, государство, церковь) в их истории и в их внутренней взаимосвязи и взаимопомощи. Картина будет еще более впечатляющая, если мы дополним ее материалами активной полемики Соловьева со своими современниками: с Данилевским, Леонтьевым, Розановым, Чичериным, Толстым, Достоевским, Федоровым, Антоном (Храповицким) и др.

Соловьев впервые решительно отходит как от позитивистской, так и от эстетской абсолютизации культуры. Он предлагает рас-

¹³ См. статью этого сборника: «Оправдание истины как философский замысел Вл. Соловьева».

смотреть культуру как элемент полемической оппозиции «Культура и (или) Вера». Цитата из соловьевских «Трех разговоров» показывает это достаточно наглядно. «Политик» (представляющий собой тип современного либерала-скептика) и «Дама» (олицетворение здравого смысла) затевают спор о культуре как средстве избегать войны и конфликтов.

«Дама. Вы ведь хотели сказать, что времена переменялись, что прежде был Бог и война, а теперь вместо Бога культура и мир. Так ведь?

Политик. Пожалуй, приблизительно так.

Дама. Вот и отлично. Что такое Бог — я хоть и не знаю, и объяснить не могу, но чувствую. А насчет этой вашей культуры у меня и чувства никакого нет. Так вот вы мне объясните двумя словами, что это такое?

Политик. Из чего состоит культура, что в ней содержится, — это вы и сами знаете: все те сокровища мысли и гения, которые создавались избранными умами избранных народов.

Дама. Да ведь это все не одно, а совсем разное. Тут и Вольтер, и Боссюэ, и Мадонна, и Нана, и Альфред Мюссэ, и Филарет. Как же это все в одну кучу свалить и эту кучу себе вместо Бога поставить?

Политик. Да я и хотел сказать, что о культуре в смысле исторической сокровищницы нам нет заботы. Она создана, существует, и слава Богу. Можно, пожалуй, надеяться, что еще будут новые Шекспиров и Ньютоны, но это не в нашей власти и практического интереса не представляет. Между тем есть в культуре другая сторона, практическая, или, если хотите, нравственная, и это есть именно то, что в частной жизни мы называем вежливостью или учтивостью. Это может казаться маловажным на поверхностный взгляд, но оно имеет огромное и единственное значение именно потому, что оно одно может быть всеобщим и обязательным: нельзя ни от кого требовать ни высшей добродетели, ни высшего ума или гения, но можно и должно требовать от всех учтивости. Это есть тот минимум рассудительности и нравственности, благодаря которому люди могут жить по-человечески»¹⁴.

Новый поворот разговору сообщает г-н Z (выразитель точки зрения Соловьева): смысл его иронических замечаний — в том, что релятивизм и нежелание воевать за истину суть «симптом конца». Эта тема, в свою очередь, и позволяет логично включить в текст знаменитую «Краткую повесть об антихристе» с рассказом о последней войне че-

¹⁴ Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 701–702.

ловечества. Культура как мирская «прагматичность» оказывается прологом к апокалипсису.

Как бы ни оценивать ту или иную идею Соловьева, очевидно, что в целом перед нами систематизированный опыт отсечения крайностей и поиска «золотой середины»: синтеза веры, нравственности и разума. Культура для Соловьева оказывается тем символическим универсумом, в котором происходит воплощение и накопление всего, что служит этому синтезу.

Неудивительно поэтому, что именно Соловьев подытожил результаты эпохи генезиса культурфилософии и сыграл для последующей эпохи роль идейного камертона, по которому настраивали свои лады христианские философы культуры независимо от степени близости к собственно соловьевскому мировоззрению. Соловьеву удалось сформировать своего рода теоретический канон, который открыл поле многообразных вариаций.

2. Становление самобытной философии культуры в России совпало, как было отмечено, с общим изменением в ментальной атмосфере конца XIX века: с поворотом от позитивизма к метафизическим ценностям. В целом XIX век был безраздельно подчинен позитивистской парадигме с ее принципом детерминирующей роли естественной и социальной среды. Эта установка вряд ли может быть названа бесплодной, но, по крайней мере, одна общая черта позитивистских учений выявила их диссонанс с глубинными устоями русской культуры: для всей этой идейной констелляции совершенно неуместным было понятие идеала. Витализм (или, если угодно, органицизм¹⁵) этого направления, как правило, усматривал в культуре волю к власти, но отнюдь не стремление к идеалу (если только не принимал последнее как «полезную иллюзию»). Однако на рубеже веков происходит заметная «смена вех». Если говорить о филиации идей, то поворот происходит под влиянием мощного импульса творчества Вл. Соловьева. Но правильнее было бы видеть этот процесс в предельно широком и разнородном контексте оживления всей духовной жизни предвоенной России.

Весьма показательна в этом отношении последовательность программных сборников, представленных российскими интеллектуалами нового чекана как обозначение некоего нового пути: «Проблемы идеализма» (1902), «Вехи» (1909), «Из глубины» (1918). Рассмотрим некоторые мотивы первых двух сборников, которые высвечивают те

¹⁵ Белов А. В. Культура глазами философов-органицистов. Ростов-на-Дону, 2002.

усилия, которые понадобились, чтобы преодолеть инерцию позитивистских «очевидностей».

По некоторым статьям сборника «Проблемы идеализма» хорошо видно, как происходит — с трудом, но и с глубокой «метаноей» — переоценка культурных ценностей. В статье С. Л. Франка¹⁶, в контексте осмысления этики Ницше, неожиданной стороной поворачивается тема «сверхчеловека». «В идее сверхчеловека выражено убеждение в верховной моральной ценности культурного совершенствования человека, в результате которого, как мечтает Ницше, должен появиться тип, настолько превосходящий современного человека по своим интеллектуально-моральным качествам, что его надо будет признать как бы особым биологическим видом, «сверхчеловеком». Правда, самый образ сверхчеловека фантастичен и утопичен до *pes plus ultra*, но у Ницше он служит, по его собственным словам, лишь «тем безумием, которое должно быть привито людям» для внушения им — и каждой личности в отдельности, и целому обществу — сильнейшей жажды морального и интеллектуального совершенствования, приближающего их к этому образу»¹⁷. Внук раввина, скорее всего, не знал того, что вполне мог знать внук пастора: в богословской лексике протестантизма эпитет «сверхчеловек» иногда применялся к Христу. Звучащий в таком случае обертон можно истолковать по-разному — как богоборчество Ницше или как тайный знак почтения — но Франк, во всяком случае, почувствовал, что речь идет о сакральных предметах, а не о замене одной версии гуманизма другой. «Безумие, которое должно быть привито людям», также вызывает в памяти слова апостола Павла: «Мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие (*mōgia*)» (1Кор. 1:23 а. Ср. также 1Кор. 2:14). «Мория» (нелепость, безумие) — обычный риторический прием для проповедей позднего Ницше, но необычный — для позитивистского дискурса XIX века. И Франк — в высшей степени чуткий читатель — понимает характер сообщения, посланного Ницше: это — что угодно, но не пропаганда расслабленного декадентского аморализма. «Сверхчеловек ... знаменует собою и означает высшую степень духовного развития человечества, высшую степень расцвета, на которую способны содержащиеся в современном человеке духовные зародыши»¹⁸. В идее сверхчеловека, утверждает Франк, «постулировано верховное и автоном-

¹⁶ Франк С. Л. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. М., 2002.

¹⁷ Там же, с. 447.

¹⁸ Там же.

ное значение культурного прогресса, морально-интеллектуально-го совершенствования человека и общества, вне всякого отношения к количеству счастья, обеспечиваемому этим прогрессом. Воцарение сверхчеловека не есть торжество человеческого счастья, удовлетворение всех личных субъективных влечений и вожделений людей; это есть торжество духовной природы человека, осуществление всех объективно-ценных его притязаний»¹⁹.

Любопытно, что Франк употребил в своем толковании сверхчеловека словосочетание «культурный прогресс», совершенно нерелевантное для идейного мира Ницше, но значимое для умонастроения сборника «Проблемы идеализма» с его борьбой за автономию культурных идеалов, не сводимых ни к моральной утилитарности, ни к сциентистскому объективизму. Ницше оказался неожиданным союзником раннего Франка в поисках метафизики культуры именно потому, что позволил ощутить религиозный смысл культуры — нечто дотоле психологически невозможное для молодого радикального интеллектуала, еще не порвавшего с марксизмом. Еще одно характерное наблюдение Франка-читателя над «аристократизмом» Ницше: «Любопытен в этом отношении отзыв Ницше об общественной организации церкви. Он отдает ей преимущество перед государственной организацией и именно по следующим соображениям: «Не забудем, что представляет из себя церковь в противоположность всякому «государству»: церковь есть прежде всего такая организация господства, которая обеспечивает высший ранг за более развитыми духовно людьми и верит в могущество духовности настолько, что не пользуется более грубыми средствами силы; уже одно это делает церковь во всяком случае более благородным учреждением, чем государство» («Радостная наука», отрывок 358). Надо знать общее отношение Ницше к церкви, чтобы понять, какое глубокое уважение Ницше ко всему духовно-высокому и к духовному господству, в противоположность господству силы, обнаруживают эти слова»²⁰. То, что творчество атеиста Ницше оказалось ферментом для религиозного сознания, — не случайность, а давно отмеченный историками философии эффект этого причудливого явления европейской мысли. В частности, Ясперс писал в свое время: «Его борьба против христианства отнюдь не означает стремления просто выбросить его на свалку, отменить или вернуться в дохристианские времена: напротив, Ницше желает обогнать его, преодолеть, опираясь на те самые силы, которые принесло в мир христи-

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же, с. 454.

анство — и только оно»²¹. И далее: «ЗаклЮчить союз с Ницше против Ницше, самостоятельно провести его поединок с самим собой — единственный, видимо, верный путь для нас»²². Но особенность рассмотренного казуса — в том, что в сознании Франка, толкующего Ницше, по одну сторону баррикад оказываются разобщенные в XIX веке духовные силы: вера, культура, воинствующий идеал.

Реабилитация понятия идеала, возвращение ему статуса значимого элемента культуры составляет нерв всего сборника. Приведем еще один пример такой «метанои» с близкими Франку выводами, но с контрастно-иным материалом. В статье кн. С. Н. Трубецкого рассматривается появившаяся в XIX веке гуманитарная дисциплина «история философии» как некая «метафилософия» и делается вывод о том, что существование философии в истории, не редуцируемое к каким-то итоговым интегральным истинам, — это не свидетельство слабости философии и не аргумент в пользу скептицизма, но — напротив — источник ее особой культурной мощи. С опорой на Канта автор показывает: «Если природа нашего разума полагает ему границы в его познании, то она же заставляет его вечно стремиться к истине вне этих границ, и отказаться от такого стремления значило бы отречься не от субъективной личной мечты, а от подлинного идеала разума, органически свойственного ему по самой его природе»²³. С опорой на Гегеля автор утверждает, что в истории философии развивается конкретный разум человечества, а не отвлеченные категории, и потому, если в философских учениях получает преимущественное развитие какой-либо частный момент, то он все же стремится к целостному пониманию истины и по-своему дает ее образ: «процесс развития философской мысли тесно связан с общим процессом исторического культурного развития ... Отдельные учения, поэтому... суть все же исторические моменты познания Истины и не могут рассматриваться как чисто логические моменты в движении какой-то безличной мысли»²⁴. Факт раздробленности философии во времени на индивидуальные авторские версии — аргумент, который обычно направлялся против притязаний философии на общезначимое знание — Трубецкой оборачивает в пользу философии, указывая на способность истории сохранить личностный аспект идеала: «различия

²¹ Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1994. С. 7.

²² Там же, с. 13.

²³ Трубецкой С. Н. Чему учит история философии // Проблемы идеализма. Сборник статей [1902]. М., 2002. С. 492.

²⁴ Там же, с. 501.

и противоречия отдельных философий свидетельствуют об истинности самой философии в них, о ее неподдельности и правдивости. Изучая их, мы убеждаемся в том, что эти различия и противоречия не случайны и не сводятся к простым особенностям умственного склада отдельных мыслителей, но что они коренятся в самой природе человеческого разума, в его отношении к конечному предмету его познания»²⁵. В истории философии Трубецкой видит убедительное доказательство совместимости идеального, индивидуального и исторического. Более того — их взаимной востребованности и необходимости, для того, чтобы отразить «всеединую Истину». По чеканной формулировке Трубецкого «философия, будучи идеальной образующей силой, является вместе с тем величайшей освобождающей силой человечества, снимающей с него оковы духовного рабства, указывающей ему путь истинной свободы»²⁶. По Трубецкому, именно это позволяет оценить и практическое — в высшем смысле слова — значение философии: философия ставит идеал целостного знания. «Пусть она является наукой идеальной — именно поэтому практическое, направляющее действие ее было так велико и сказывалось не только в области знания, в области всех прочих реальных наук, но и во всех тех областях человеческого действия, которые определяются идеями, принципами, общими разумными началами»²⁷. История философии «учит нас тому, что идеал истины, которому служит философия, есть реальная образующая сила», причем сила, как ниже поясняет автор, «действующая через собирательную мысль человечества»²⁸.

«Проблемы идеализма» — первый из эпохальной «трилогии» сборников — прочерчивает спасительный маршрут между Сциллой «служения пользе» и Харибдой «подчинения объективной необходимости». Эти позитивистские призраки, морочившие русскую интеллигенцию, исчезают при свете восстановленных представлений об «идеале». Авторы, по словам П. И. Новгородцева, приходят «к радостному признанию абсолютных начал»²⁹. Это далеко не триумфальный финал, это начало пути на историческую Голгофу русской мысли. Но неотменяемые результаты осуществленного прорыва впечатляют и сейчас.

²⁵ Там же, с. 495.

²⁶ Там же, с. 494–495.

²⁷ Там же, с. 503.

²⁸ Там же, с. 504.

²⁹ Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права (К вопросу о возрождении естественного права). Там же. С. 574.

Хронологический путь от «Проблем идеализма» к «Вехам» был заполнен не только историческими потрясениями: показательна в этом отношении работа П. Б. Струве и С. Л. Франка «Очерки философии культуры»³⁰, вышедшая в конце 1905 г., — как раз в середине дистанции между знаковыми для России сборниками. Авторы далеки от соловьевской «ветви», но для них уже естественно в борьбе с нигилизмом и утилитаризмом указать, что тем «чужда идея богочеловечества, идея воплощения абсолютных ценностей духа в земной жизни и ее средствами — идея, лежащая в основе философского понятия культуры»³¹, дать определение культуры как «совокупности абсолютных ценностей, созданных и создаваемых человечеством и составляющих его духовно-общественное бытие» и добавить, что это — «истинное сошествие на землю духа святого в трудах и завоеваниях всего человечества»³². Последовавшее включение этих тезисов в аксиоматику русской религиозной философии культуры говорит о том, что поворот к новому видению культуры в сознании небольшой, но элитной группы интеллигенции уже произошел.

3. Публицистическая критика, встретившая «Вехи» шквалом откликов и оценок, с самого начала отметила неслучайность замысла и композиции сборника, его стремление к системности и полноте «покаяния» как в отношении отрицания, так и в отношении утверждения идеалов. Обращали внимание даже на символичность семерки — числа авторов, представляющего своего рода полноту спектра. Так, А. Пешехонов репрезентирует сборник следующим словами: «Г. Бердяев взялся опорочить русскую интеллигенцию в философском отношении. Г. Булгаков должен был обличить ее с религиозной точки зрения. Г. Гершензон принял на себя труд изобразить ее психическое уродство. Г. Кистяковский взялся доказать ее правовую тупость и неразвитость. Г. Струве — ее политическую преступность. Г. Франк — моральную несостоятельность. Г. Изгоев — ее педагогическую неспособность»³³. Дм. Мережковский в газетной статье «Семь смиренных» пишет: «Для Бердяева спасение русской интеллигенции в «религиозной философии»; для Франка — в «религиозном гуманизме»; для Булгакова в «христианском подвижничестве»; для Струве — в «государственной мистике»; для Изгоева — в «любви к жизни»; для Кистяковского — в «истинном правосознании»;

³⁰ См.: Струве П. Б. Избранные сочинения. М., 1999. С. 127–150.

³¹ Там же, с. 135.

³² Там же, с. 132–133.

³³ Вехи; Интеллигенция в России: Сборники статей. 1909–1910. М., 1991. С. 456.

для Гершензона — в старании сделаться «человеком» из «человекоподобного чудовища»³⁴. Тема культуры также является для «Вех» одним из ключевых лейтмотивов, и — в манере цитированных критиков — идейный спектр «Вех» можно было бы представить следующим образом: Бердяев видит смысл культуры в служении абсолютной ценности; Булгаков призывает беречь религиозные корни культуры; Гершензон видит спасение культуры в восстановлении творческого личного самосознания; Кистяковский отстаивает формальные аспекты культуры; Струве выявляет мистические аспекты культурных институтов; Франк защищает объективные ценности культуры от нигилизма; Изгоев подчеркивает жизнеутверждающую сущность культуры.

«Вехи» — проникнутые историко-эсхатологическими предчувствиями — пытаются вернуть понятию «культура» утраченное религиозное измерение. Развернутые формулировки дает С. Л. Франк: «...русскому интеллигенту чуждо и отчасти даже враждебно понятие культуры в точном и строгом смысле слова... Русскому человеку не родственно и не дорого, его сердцу мало говорит то чистое понятие культуры, которое уже органически укоренилось в сознании образованного европейца... Это понятие опять-таки целиком основано на вере в объективные ценности и служении им, и культура в этом смысле может быть прямо определена как совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей. С этой точки зрения культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и в качестве такового есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности. Напротив, культура, как она обычно понимается у нас, целиком отмечена печатью утилитаризма... Но исключительно утилитарная оценка культуры столь же несовместима с чистой ее идеей, как исключительно утилитарная оценка науки или искусства разрушает самое существо того, что зовется наукой и искусством»³⁵.

Франк полагает, что утилитаризм и вытекающая из него духовная нищета жизни убивают «инстинкт культуры»; культура воспринимается как «метафизический антипод» тому, что автор называет нигилистическим морализмом (имея в виду абсолютизацию земных интересов и превращение их в квазимораль, квазирелигию)³⁶. Тем самым

³⁴ Там же.

³⁵ Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 176–177.

³⁶ См. там же, с. 177–178.

делается необходимостью не просто отрицание культуры, но активная война с ней: «...борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа; культ опрощения есть не специфически толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения, логически вытекающее из нигилистического морализма»³⁷. Франк — учитывая влияние социалистической мифологии — иллюстрирует многообразие форм войны с культурой феноменом ненависти к богатству. «...Материальная обеспеченность есть лишь спутник и символический показатель духовной мощи и духовной производительности. В этом смысле метафизическая идея богатства совпадает с идеей культуры как совокупности идеальных ценностей, воплощаемых в исторической жизни. Отсюда, в связи с вышесказанным, ясно, что забвение интеллигенцией начала производительности или творчества ради начала борьбы и распределения есть не теоретическая ошибка, не просто неправильный расчет путей к осуществлению народного блага, а опирается на моральное или религиозно-философское заблуждение. Оно вытекает в последнем счете из нигилистического морализма, из непризнания абсолютных ценностей и отвращения к основанной на них идее культуры»³⁸.

Мысли С. Н. Булгакова о культуре можно рассматривать как конкретизацию франковского понятия «абсолютных ценностей». Свою предельную ценность культура обретает, обращаясь к заложенным в ходе истории религиозным основам. «В настоящее время нередко забывают, что западноевропейская культура имеет религиозные корни, по крайней мере, наполовину построена на религиозном фундаменте, заложенном средневековьем и реформацией. Каково бы ни было наше отношение к реформационной догматике и вообще к протестантизму, но нельзя отрицать, что реформация вызвала огромный религиозный подъем во всем западном мире, не исключая и той его части, которая осталась верна католицизму, но тоже была принуждена обновиться для борьбы с врагами. Новая личность европейского человека, в этом смысле, родилась в реформации (и это происхождение ее наложило на нее свой отпечаток), политическая свобода, свобода совести, права человека и гражданина были провозглашены также реформацией (в Англии); новейшими исследованиями выясняется также значение протестантизма, особенно в реформатстве, кальвинизме и пуританизме, и для хозяйственного развития, при выработ-

³⁷ Там же, с. 178.

³⁸ Там же, с. 191.

ке индивидуальностей, пригодных стать руководителями развивавшегося народного хозяйства. В протестантизме же преимущественно развивалась и новейшая наука, и особенно философия. И все это развитие шло со строгой исторической преемственностью и постепенностью, без трещин и обвалов. Культурная история западноевропейского мира представляет собою одно связное целое, в котором еще живы и свое необходимое место занимают и средние века, и реформационная эпоха, наряду с веяниями нового времени»³⁹.

Булгаков подчеркивает, что религиозные основы – это именно «корни», т. е. питательная система, и потому суть дела не меняется в результате временной победы тех или иных оппонентов веры. «... Дерево европейской культуры и до сих пор, даже незримо для глаз, питается духовными соками старых религиозных корней. Этими корнями, этим здоровым историческим консерватизмом и поддерживается прочность этого дерева, хотя в той мере, в какой просветительство проникает в корни и ствол, и оно тоже начинает чахнуть и загнивать. Поэтому нельзя считать западноевропейскую цивилизацию безрелигиозной в ее исторической основе, хотя она, действительно, и становится все более таковой в сознании последних поколений»⁴⁰. Атеистическая стратегия интеллигенции отвергается Булгаковым не только как духовно ложная, но и как не понимающая самого устройства культуры, в которой механическая замена одного элемента другим приводит к катастрофе. «Ошибочно думает интеллигенция, чтобы русское просвещение и русская культура могли быть построены на атеизме как духовном основании, с полным пренебрежением религиозной культуры личности и с заменой всего этого простым сообщением знаний. Человеческая личность не есть только интеллект, но прежде всего воля, характер, и пренебрежение этим жестоко мстит за себя. Разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освобождает в нем темные стихии, которых так много в русской истории...»⁴¹

П. Б. Струве обогащает тему политическим аспектом. Ключевое понятие его статьи – «отщепенство» – имеет как социально-политическую, так и религиозную грань. «Идейной формой русской интеллигенции является ее отщепенство, ее отчуждение от государства и враждебность к нему»⁴². «...Для интеллигентского отщепенства ха-

³⁹ Там же, с. 40.

⁴⁰ Там же, с. 42.

⁴¹ Там же, с. 68.

⁴² Там же, с. 153.

рактены не только его противогосударственный характер, но и его безрелигиозность. Отрицая государство, борясь с ним, интеллигенция отвергает его мистику не во имя какого-нибудь другого мистического или религиозного начала, а во имя начала рационального и эмпирического»⁴³. Религиозным отщепенчеством объясняет Струве и ту личную безответственность, готовность к растворению в стихийности, которая, по его мнению, присуща русскому политическому радикализму. «После христианства, которое учит не только подчинению, но и любви к Богу, основным неотъемлемым элементом всякой религии должна быть, не может не быть вера в спасительную силу и решающее значение личного творчества или, вернее, личного подвига, осуществляемого в согласии с волей Божией. Интересно, что те догматические представления новейшего христианства, которые, как кальвинизм и янсенизм, доводили до высшего теоретического напряжения идею детерминизма в учении о предопределении, рядом с ней психологически и практически ставили и проводили идею личного подвига. Не может быть религии без идеи Бога, и не может быть ее без идеи личного подвига»⁴⁴.

Весьма интересно рассуждение Струве об усвоении радикалами религиозной формы без соответствующего содержания. Здесь автор пророчески усматривает опасность раскрепощения страшных разрушительных сил. «Религиозность или безрелигиозность интеллигенции, по-видимому, не имеет отношения к политике. Однако только по-видимому. Не случайно, что русская интеллигенция, будучи безрелигиозной в том неформальном смысле, который мы отстаиваем, в то же время была мечтательна, неделовита, легкомысленна в политике. Легковерие без веры, борьба без творчества, фанатизм без энтузиазма, нетерпимость без благоговения, — словом, тут была и есть налицо вся форма религиозности без ее содержания. Это противоречие, конечно, свойственно по существу всякому окрашенному материализмом и позитивизмом радикализму. Но ни над одной живой исторической силой оно не тяготело и не тяготее в такой мере, как над русской интеллигенцией. Радикализм или максимализм может находить себе оправдание только в религиозной идее, в поклонении и служении какому-нибудь высшему началу. Во-первых, религиозная идея способна смягчить углы такого радикализма, его жесткость и жестокость. Но, кроме того, и это самое важное, религиозный радикализм апеллирует к внутреннему существу человека, ибо с религи-

⁴³ Там же, с. 154.

⁴⁴ Там же, с. 155.

озной точки зрения проблема внешнего устройства жизни есть нечто второстепенное. Поэтому, как бы решительно ни ставил религиозный радикализм политическую и социальную проблему, он не может не видеть в ней проблемы воспитания человека. Пусть воспитание это совершается путем непосредственного общения человека с Богом, путем, так сказать, надчеловеческим, но все-таки это есть воспитание и совершенствование человека, обращающееся к нему самому, к его внутренним силам, к его чувству ответственности»⁴⁵. Эти мысли по-особому звучат в свете всего, что мы знаем о тоталитарных экспериментах культуры XX в., особенностью которых было, в частности, прямое внедрение квазирелигиозного мифа в общественное и личное сознание, минуя то, что Струве называет «воспитанием», т. е. минуя обращение к свободному сотрудничеству с «внутренними силами» человека.

Тема культуры у Н. А. Бердяева может показаться узкой по сравнению с масштабными схемами предыдущих «веховцев» — ведется речь о культуре философствования, но довольно быстро и он переходит к предельным обобщениям. Из его оценки приземленного интеллигентского утилитаризма видно, что без признания абсолютных духовных ценностей нет культуры. «Прежде всего бросается в глаза, что отношение к философии было так же малокультурно, как и к другим духовным ценностям: самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям. Исключительное, деспотическое господство утилитарно-морального критерия, столь же исключительное, давящее господство народолюбия и пролетариолюбия, поклонение «народу», его пользе и интересам, духовная подавленность политическим деспотизмом — все это вело к тому, что уровень философской культуры оказался у нас очень низким, философские знания и философское развитие были очень мало распространены в среде нашей интеллигенции»⁴⁶. Вне абсолютных ценностей путь ведет «к разложению общеобязательного универсального сознания, с которым связано достоинство человечества и рост его культуры»⁴⁷. Но и сами абсолютные ценности, по Бердяеву, нуждаются в еще более глубокой укорененности. Критикуя утилитарный гуманизм, он пишет: «...Ложно направленное человеколюбие убивает боголюбие, так как любовь к истине, как и к красоте, как и ко всякой абсолютной ценности, есть выражение люб-

⁴⁵ Там же, с. 160–161.

⁴⁶ Там же, с. 12–13.

⁴⁷ Там же, с. 19.

ви к Божеству. Человеколюбие это было ложным, так как не было основано на настоящем уважении к человеку, к равному и родному по Единому Отцу; оно было, с одной стороны, состраданием и жалостью к человеку из «народа», а с другой стороны, превращалось в человекопоклонство и народопоклонство. Подлинная же любовь к людям есть любовь не против истины и Бога, а в истине и в Боге, не жалость, отрицающая достоинство человека, а признание родного Божьего образа в каждом человеке. Во имя ложного человеколюбия и народолюбия у нас выработался в отношении к философским исканиям и течениям метод заподозривания и сыска»⁴⁸. Задолго до Саррот и Рикёра Бердяев говорит о наступившей «эре подозрения», которая обесценивает усилия культуры.

Существенно обогащает веховскую «культурологию» апология права, предпринятая Б. А. Кистьяковским. «Духовная культура состоит не из одних ценных содержаний. Значительную часть ее составляют ценные формальные свойства интеллектуальной и волевой деятельности. А из всех формальных ценностей право, как наиболее совершенно развитая и почти конкретно осязаемая форма, играет самую важную роль»⁴⁹. Отсутствие правосознания, как показала история, оказалось одним из самых разрушительных дефектов интеллигентской ментальности. Парадоксально, что при этом процветала и создавала теоретические шедевры государственно-правовая ветвь русской философии. Но статья Кистьяковского, показывающая беспомощность права в случае его неукорененности в личном социально-этическом сознании субъекта, оказалась и объяснением парадокса, и неуслышанным предупреждением.

В статьях М. О. Гершензона и А. О. Изгоева высвечивается экзистенциально-психологический аспект культуры. Личное сознание, живая самость, заинтересованность в жизни и (отнюдь не мелочь!) вкус к добротному профессионализму понимаются как неотчуждаемые элементы культуры. Характерно, что и эта тема оказывается идейным оружием против агрессивно-суицидного героизма, который разоблачается в большинстве веховских работ. Так, Изгоев пишет: «Нередко делаются попытки отождествить современных революционеров с древними христианскими мучениками. Но душевный тип тех и других совершенно различен. Различны и культурные плоды, рождаемые ими. «Ибо мы знаем, — писал апостол Павел (2-е посл. к Коринфянам, гл. 5-я), — что когда земной наш дом, эта хижина раз-

⁴⁸ Там же, с. 18.

⁴⁹ Там же, с. 123

рушится, мы имеем от Бога жилище на небесах, дом нерукотворенный, вечный». Как известно, среди христианских мучеников было много людей зрелого и пожилого возраста, тогда как среди современных активных русских революционеров, кончающих жизнь на эшафоте, люди, перешагнувшие за тридцать пять—сорок лет, встречаются очень редко, как исключение. В христианстве преобладало стремление научить человека спокойно, с достоинством встречать смерть и только сравнительно редко пробивали дорогу течения, побуждавшие человека искать смерти во имя Христова. У отцов церкви мы встретим даже обличения в высокомерии людей, ищущих смерти»⁵⁰.

Программная фраза Гершензона в Предисловии к «Вехам» — «общей платформой является признание теоретического и практического первенства духовной жизни над внешними формами общежития»⁵¹ — хорошо показывает характер веховского поворота к новому пониманию смысла культуры. «Веховцы» противопоставили своим оппонентам не очередной выбор правильной «пользы», ради которой можно жертвовать идеалами в пользу идолов (а именно этим занимается идеология), но свое видение принципиального различия пользы и абсолютной ценности. Определенный таким образом смысл культуры стал теоретическим рубежом не только для России, но и для европейского Нового времени: «вехой», обозначившей начало его конца.

4. За «Вехами» последовало десятилетие бурного расцвета религиозной культурологии (достаточно упомянуть имена П. А. Флоренского и С. Н. Булгакова, если говорить о православии; Андрея Белого и Д. С. Мережковского — если не забыть «эзотерику»). Обзор этой эпохи требует, конечно, обширной работы, но если применить прием понимания целого через деталь, то полезно будет оценить интеллектуальную реакцию русской религиозной мысли на Первую мировую войну.

Со времен Вл. Соловьева и Ницше культура перестает восприниматься европейской мыслью как заповедник мирного сосуществования разных точек зрения и жизненных укладов. Постепенно, к началу XX века, приходит неформальное осознание того довольно тривиального обстоятельства, что признание ценности влечет за собой ответственность за нее, а значит — борьбу и, в крайнем случае, войну. Как водится, маятник интеллектуальных настроений качнулся к другому экстремуму: в моду вошло опьянение романтикой войны и силы.

⁵⁰ Там же, с. 117

⁵¹ Там же, с. 9–10.

Для русской мысли, которая в этот период осваивала относительно новый для себя формат — философию, эта тема становится крайне востребованной в период вступления в Мировую войну. Рассматриваемый тип решения антиномии войны и мира в этих условиях — весьма поучительный и не утративший актуальности — был основан на опыте веховской философии культуры.

В своей статье «О поисках смысла войны», опубликованной в конце 1914 г. в журнале «Русская мысль», С. Л. Франк пишет: «Мировая война, которая была навязана государству извне, против его воли, еще в гораздо большей мере явилась неожиданностью для общественного мнения и в известном смысле застала врасплох сложившееся и господствовавшее умонастроение интеллигентных кругов общества. В Германии общественное мнение десятилетиями упорно и систематически воспитывалось в идее войны, в понимании необходимости и национальной важности войны; едва ли не для всех без исключения немецких граждан — начиная с детей, у которых «игра в солдатики» была поставлена, как серьезное воспитательное дело, и кончая множеством ученых и общественных деятелей, сознательно посвятивших себя пропаганде расширения военного могущества страны, — идея войны была идеей привычной, понятной, популярной, укорененной в самих основах мирозерцания; и события показали, что и резко-опозиционные круги немецкого общества в этом отношении не составляли исключения. Совсем иначе в России. По множеству причин, которых мы не будем касаться, война представлялась среднему русскому мыслящему человеку чем-то ненормальным, противоестественным, несовместимым со всеми привычными идеями и потому чем-то почти невозможным... Независимо от всех наших рассуждений и мыслей эта война сразу и с непоколебимой достоверностью была воспринята самой стихией национальной души, как необходимое, нормальное, страшно важное и бесспорное по своей правомерности дело.

Но это разногласие между непосредственным национальным чувством и господствующими понятиями нашего мировоззрения — разногласие, духовные плоды которого вряд ли еще сказались теперь во всей своей значительности — поставило нас перед насущно-необходимой и для большинства мучительно-трудной задачей идейного оправдания войны, отыскания ее нравственного смысла... С объективной точки зрения вопрос этот сохраняет свою значительность, есть подлинная историко-философская проблема, конечно, совершенно независимо от того, по каким причинам он привлекает к себе внимание»⁵².

⁵² Цит. по: Русские философы о войне. М.; Жуковский, 2005. С. 402–404.

Эта обширная цитата хорошо резюмирует целую эпоху дискуссий о смысле войны, открытую Соловьевым и завершенную публицистикой Первой мировой. Если брать еще более широкий диапазон, то единый идейный сюжет тянется от либерализма и непротивленчества второй половины XIX века до информационной войны ОСВАГа. Действительно, отмеченная Франком морально-психологическая готовность Запада к войне, выковывалась как раз тогда, когда Россия жила еще позитивистской верой в рациональный прогресс и романтической верой в идеалы гуманизма. В Британии — поэзия имперской миссии; в Германии — пафос борьбы за «жизненное пространство»; в Австрии — обида из-за утраченного могущества. К этому надо прибавить: уверенность радикального интернационала в праве на насилие; сказки социал-дарвинистов о борьбе за существование в природе; теории геополитиков, евгеников, ницшеанцев о естественной и здоровой воле к власти и преобладанию. Станным, но неслучайным было соседство этой идеологии с пацифизмом, миротворческой деятельностью и другими многообразными проявлениями «квиетива воли». Все это создавало специфическую атмосферу поздне-позитивистской эпохи, которую уже тогда внимательные наблюдатели (тот же Ницше) воспринимали как зарницы будущей грозы. Разумеется, можно и в России найти коррелятивы этих явлений (например, в учениях Данилевского, Леонтьева, Толстого), но в целом преобладала верно отмеченная Франком атмосфера беспечности и ожидания «неба в алмазах».

Неожиданным диссонансом прозвучал голос Вл. Соловьева. Его статья «Смысл войны», опубликованная в 1895 году, возродила православную идею святого воинства, которая в то время существовала, вряд ли, более чем на уровне религиозной лексики и, уж конечно, не была предметом дискуссии для интеллигенции. После краткого обзора мировой военной истории и моральных антиномий войны Соловьев делает вывод: «Военная и всякая вообще принудительная организация есть не зло, а следствие и признак зла. Такой организации не было и в помине, когда невинный пастух Авель был убит по злобе своим братом. Справедливо опасаясь, как бы то же самое не случилось впоследствии и с Сифом, и с прочими мирными людьми, добрые ангелы-хранители человечества смешали глину с медью и железом и создали солдата и городского. И пока Каиновы чувства не исчезли в сердцах людей, солдат и городской будут не злом, а благом»⁵³. Однако Соловьев не считает, что нужно пассивно примирять-

⁵³ Там же, с. 54.

ся с необходимым злом войны. Между исторической необходимостью войны и ее отрицанием со стороны отдельного человека есть связка: обязанность этого человека относительно того государства, которым обуславливается не только существование, но и прогресс человечества. Если бы — рассуждает Соловьев — государство было совершенным воплощением общественного порядка, то было бы достаточно простого исполнения его законных требований. Но так как оно само постепенно совершенствуется, то единичное лицо обязано в пределах своих способностей деятельно участвовать в политическом прогрессе. Единичное лицо носит в себе сознание совершенного идеала Царства Божия; это сознание получено им не от государства, а свыше, но осуществить этот идеал нельзя без посредства государства, и отсюда вытекает прямая обязанность содействовать государству словом убеждения или проповедью, «в смысле наилучшего исполнения им его предварительной задачи, после исполнения которой, но не раньше, и само государство, разумеется, станет излишним. Такое воздействие лица на общество возможно и обязательно по отношению к войне, как и во всех других областях государственной жизни»⁵⁴. Соловьев предлагает решить антиномию военного насилия через исторический компромисс двух измерений бытия, к которым принадлежит человек, то есть за счет временного союза естественно-природного и нравственно-духовного. «Война была прямым средством для внешнего и косвенным средством для внутреннего объединения человечества. Разум запрещает бросать это орудие, пока оно нужно, но совесть обязывает стараться, чтобы оно перестало быть нужным и чтобы естественная организация разделенного на враждующие части человечества действительно переходила в его нравственную, или духовную, организацию»⁵⁵.

Статья Соловьева, похоже, вызвала раздражение большей части интеллигенции. Характерен отклик Л. Н. Толстого на статью А. Л. Волынского в «Северном вестнике» за 1895 г., в которой автор дает отповедь «мракобесу» Соловьеву: «Сейчас прочел вашу заметку о соловьевском «Смысле войны» и почувствовал радость сознания того, что есть единомышленный орган. Кроме вас никто не скажет этого и нигде, кроме как в вашем журнале, а сказать это было необходимо. И мне это было очень радостно и захотелось высказать вам это. И заметка написана прекрасно. Хотелось бы сказать, что она слишком зла, но в глубине души, к сожалению, одобряю и злость. Уж очень

⁵⁴ Там же, с. 55.

⁵⁵ Там же, с. 57.

скверно то, что написал Соловьев»⁵⁶. Толстовское «никто не скажет этого» оказалось опрометчивым: осуждение было почти единодушным. Но уже через пять лет общественная реакция на «Три разговора», в которых Соловьев развил идеи «Смысла войны», будет заметно иной. Мыслящие люди встревожены быстро меняющейся социальной атмосферой и внутри, и вовне страны: голос Соловьева звучит теперь как пророчество.

В «Трех разговорах» соловьевская мысль о войне определяется вызывающе просто: война не есть безусловное зло, и мир не есть безусловное добро; возможна и бывает хорошая война, возможен и бывает дурной мир⁵⁷. Аргументы этой работы в основном отличаются от «Смысла войны» лишь диалогической подачей, но финальная часть текста дает теме неожиданный поворот к теме культуры и веры⁵⁸. Если в работе «Смысл войны» Соловьев в своей аргументации не выходит за рамки социально-исторической проблематики, то в «Трех разговорах» он сообщает проблеме сакральный аспект, как бы связывая драматургией диалога в одну цепь первую битву архангела Михаила и последнюю битву человечества с антихристом. Поиск смысла войн земной истории ставится тем самым в зависимость от смысла Священной истории.

«Три разговора» оказались своего рода программой решения антиномии войны для последующих споров, которые локализовались в промежутке между выходом в свет сборника «Проблемы идеализма» и высылкой группы ученых в Германию. Трагически концентрированный духовный опыт Серебряного века, от 1902 до 1922 г., подсказал, что выход из идейного тупика связан с толкованием Абсолюта не как внешней оболочки мира, не как максимальной аксиологической ценности, не как того, что стоит над миром, а как того, что присутствует здесь и теперь, ежемоментно, в нашей конкретной жизни; и присутствие Абсолюта здесь и теперь выражается в том, что человек малыми или большими делами, философскими или практически, входит в реальную мистическую историю, берет на себя обязательства перед ней — в том числе долг войны и жертвы — и становится личностью.

⁵⁶ Толстой Л. Н. Собр. соч. в двадцати томах. Т. 18. М., 1965. С. 159.

⁵⁷ Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 651.

⁵⁸ «*Дама*. ... Вы ведь хотели сказать, что времена переменялись, что прежде был Бог и война, а теперь вместо Бога культура и мир. Так ведь? *Политик*. Пожалуй, приблизительно так». Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 701. (Выше уже цитировался весь этот показательный фрагмент.)

Своего пика русские споры о смысле войны естественным образом достигают в 1914 году. Как и все поворотные точки истории, мировая война не только консолидировала общество, но и расколола его сознание на партийные и идейные толки. Так было и со спором о войне. Одна (немногочисленная) фракция упорствовала в непротивленчестве, другая была охвачена националистическим вдохновением, третья искала смысл войны в метафизических глубинах. Наиболее близким соловьевской версии оказался, как представляется, С. Л. Франк. В цитированной выше статье он подводит итоги полемики 1914 года и высвечивает коренную антиномию войны. «Оправдать войну — значит доказать, что она ведется во имя правого дела, что она обусловлена необходимостью защитить или осуществить в человеческой жизни какие-либо объективно-ценные начала. Но объективно-ценные — значит ценные одинаково для всех. Таким образом, оправдать войну — значит найти такие ее основания, которые были бы обязательны для всех»⁵⁹. Однако, подчеркивает Франк, война не дает устоять на точке зрения самоограничения и уважения к позиции противника. Вслед за Соловьевым он уверен, что культура «учтивости» несовместима с пафосом борьбы за истину, мобилизующим все жизненные силы: «Без веры в абсолютную, объективную нравственную ценность, а не только относительную, утилитарно-эгоистическую ценность своей цели психологически невозможны ни то самоотвержение и напряжение действенной воли, которое необходимо в столь трудном и мучительном деле, как война, ни — что еще важнее — моральная ответственность за участие в бедствиях, которые несет с собой война»⁶⁰. Поэтому опорой решения проблемы может быть не только наличие общечеловеческих интересов, но и готовность их утвердить: «Оправдать войну можно, лишь приведя такие аргументы, с которыми противник обязан был бы согласиться»⁶¹. Франк, таким образом, предлагает не столько противопоставить себя «злому противнику», сколько найти общую с ним основу и противостоять злу, которым одержим противник. В частности, из этого следует, что националистическое решение антиномии войны неверно: «всякое оправдание войны, смысл которого сводится к тому, что сама сущность одной из борющихся сторон признается выражением абсолютного блага, а другой — выражением абсолютного зла,

⁵⁹ Франк С. Л. О поисках смысла войны // Русские философы о войне. М.; Жуковский, 2005. С. 404.

⁶⁰ Там же, с. 405.

⁶¹ Там же, с. 406.

заранее должно быть признано ложным»⁶². «Такая концепция, которая находит источник зла в самой основе национального духа противника, не может быть ничем иным, как ложной абсолютной санкцией своего субъективного пристрастия»⁶³. Франк полагает, что такова ошибка «славянофильской концепции войны» С. Н. Булгакова и В. Ф. Эрна. При этом Франк не считает, что одержимость злом — это историческая случайность и вина отдельных людей. В поведении современной ему Германии он видит злую волю, «за которую ответственна вся нация и не только в ее нынешнем поколении»⁶⁴. В данном отношении он принимает подход Вяч. Иванова и кн. Е. Трубецкого, которые ищут духовные источники этой злой воли. Итоговые формулы Франка воспроизводят соловьевское «да» войне, при условии, что это — война за святыни, а не за эгоистические интересы. «Отыскание смысла войны, в чем бы оно ни заключалось, должно быть подчинено общему требованию, чтобы та правда, во имя которой ведется война, была действительно общечеловеческой, равно необходимой не только нам, но и нашему противнику». «Мы должны искать идею войны только в том, что смогут и должны будут признать и сами наши противники, когда у них раскроются глаза и они поймут то заблуждение мысли и воли, в которое они впали»⁶⁵. «Война идет не между Востоком и Западом, а между защитниками права и защитниками силы, между хранителями святынь общечеловеческого духа...»⁶⁶

5. Начиная со сборника «Из глубины» (1918), можно отсчитывать последний период развития русской христианской культурологии. Напомню, что программные сборники стали в культуре Серебряного века и межевыми знаками, и вехами, и моментами обзора пройденного пути. Поэтому они и в этом очерке служат точками отсчета. Сборник «Из глубины» создан уже после краха всех надежд на преобразование России. Показательно, что он был запрещен, но издан отчаявшимися работниками типографии, которые таким образом осуществили акт протеста против большевизма. Сборник являет собой драматический образ покаяния интеллектуалов, готовых взять на себя ответственность за неудачу и крах их культурного проекта. Но, в то же время, с него начинается продолженный и в эмиграции

⁶² Там же, с. 408.

⁶³ Там же, с. 409.

⁶⁴ Там же, с. 411.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же, с. 412.

вдумчивый и глубокий анализ духовных ошибок и культурных болезней, которые привели к катастрофе. Знаменательно, что исторические потрясения не только не отдалили тему культуры, но и — напротив — сделали ее более острой. Так, работы С. А. Аскольдова и Н. А. Бердяева анализируют религиозный смысл революции и те ее демонические силы, которые были выявлены русской культурой задолго до трагедии. В статье В. И. Иванова «Наш язык» протест против языковой реформы высвечивает глубинные потенции языка как сакральной силы, формирующей культуру. Статья А. С. Изгоева «Социализм, культура и большевизм» утверждает, что именно некультурность и обезбоженность социализма делает его разрушительной силой⁶⁷.

От первой, неизбежно публицистической, реакции на революцию русская мысль переходит к ее разгадке на онтологическом уровне культуры. Один из наиболее значимых в этом отношении документов, — это «Переписка из двух углов» (Пг., 1921; М.-Берлин, 1922)⁶⁸ — удивительный текст, представляющий собой заочный диалог Вяч. Иванова и Гершензона, оформленный как переписка. Гершензон и Иванов окончательно формируют и артикулируют два полюса споров русской интеллигенции: на одном — трагическая «экзистенциальная» религиозность Гершензона, который устало отрицает мертвый груз культуры, на другом — полное приятие культуры, ее способности возвращать к истокам бытия, возрождать веру, хранить память о символических смыслах, что исповедует Вячеслав Иванов. Но оба антагониста признают необходимость сохранения этих полюсов и их вечного диалога. Этот текст на Западе был переведен на основные европейские языки и неоднократно откомментирован философами, особенно — в Италии и Германии.

Вяч. Иванов своеобразно развил тему религиозного смысла культуры в мелопее «Человек» (1915-1919, завершена и изд. в 1939). Поскольку это произведение не так известно, как «Переписка из двух углов», а в России издано совсем недавно⁶⁹, стоит сказать несколь-

67 «Религия — основной камень культуры человеческого общества. Когда захотели строить без него, человеческого общества построить не смогли, а лишь показали несколько картин звериной свалки...» См.: Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 369.

68 Иванов Вяч. И., Гершензон М. О. Переписка из двух углов. М., 2006.

69 [Т. 1] Иванов В. И. Человек. Репр. изд. М.: Прогресс-Плеяда, 2006.; [Т. 2] Иванов В. И. Человек: Приложение: Статьи и материалы. М.: Прогресс-Плеяда, 2006.

ко слов о его главном философском концепте. Композиционная техника мелопеи отсылает нас к опыту Данте, к технике встраивания в большое повествование малых, но целостных, сюжетов, своего рода «инфра-фабул», которые на свой лад повторяют и формулируют смысл целого. Такой инфрафабулой является тема бытийного дара. В явном виде она представлена в мелосах первой и второй части, а также в примечаниях, в глоссе «Алмаз». Но в латентных формах она пронизывает всю поэму, да и, пожалуй, все творчество Иванова⁷⁰. Сюжетным стержнем темы является дар, полученный Денницей (Люцифером) как «наследником престола» от Бога-отца. Это — перстень с алмазом, в котором как перекрестье двух лучей начертаны имя «Аз» и глагол «Есмь». Смыслу дара и трагедии его ложного истолкования посвящены в первой части антимелосы Бета, Гамма и Дельта, а во второй части — Акме и антимелосы Тета, Эта и Дзета. IX сонет третьей части дает своего рода репризу темы и антимелос Альфа четвертой части дает формулу решения всей «алмазной» коллизии. Фабула этого мистического События выстроена как тезис, антитезис и синтез. Вначале Денница принимает дар, но истолковывает его как свою собственность, которая дает ему право на самоутверждение. Затем Человек в разных обличьях переживает опыт самоотречения в любви и, в этом смысле, — отказа от дара бытия, растворения в Другом. Но обе версии ответа на священный дар оказываются ущербными. Истиной оказывается утверждение себя и принесение себя в дар — через восстановленную любовью связь — Тому, от кого было получено бытие.

Весьма значимо то, что Иванов в своих кратких примечаниях («глоссах», по его выражению) дает парафразу этой темы на «школьном» языке профессиональной философии: «...ему [Люциферу] дается самосознание (аз), но качество этого самосознания определяется свободно избираемым отношением сознавшего себя духа к принципу бытия (есмь). В абсолютном, божественном сознании «Аз-Есмь» есть суждение тождественное: «Аз есмь Бытие», «Бытие есть Аз». ... мнимая полнота тварного духа, отражая в своей среде тождественное суждение Единого Сущего, искажает его в суждение аналитическое: бытие есть признак и изъявление моего «аз»; нет другого бытия, кроме во мне содержимого и из меня истекающего... Творец ожидает от возносимого Им над тварностью духа действия творческого: та-

⁷⁰ Во всяком случае, без привлечения и таких тематически близких работ, как статья 1907 г. «Ты еси», и таких относительно далеких, как «Переписка из двух углов», трансмутации «бытия» в поэме останутся не вполне понятными.

ким было бы превращение Имени в суждение синтетическое. «Аз есмь» должно значить: «Аз» есть «Есмь»; мое отдельное бытие («аз») есть Единый Сущий («Есмь») во мне, сыне; Сын и Отец одно. Логическая связка «есть» знаменует связь любви...»⁷¹ Три формы суждения здесь не просто — логическая метафора. Поэт опосредует ими указание на целый пласт философских дискуссий о бытии, которые могут высветлить смысл поэмы.

Не затрагивая многовековую европейскую традицию, укажем только на возможный контекст русской философии. В 90-е годы XIX в. в интеллектуальной среде журнала «Вопросы философии и психологии» активно дискутируется проблема самосознания и его отношения к онтологической и психической реальности. Отчасти эти споры были инициированы нарастающим влиянием неокантианской школы (и таких тематически близких ей течений, как имманентизм и «второй позитивизм»). Но были и свои российские истоки: возникающее стремление отмежеваться от позитивизма и «материализма», найти им достойные спиритуалистические альтернативы. Особенно примечательны в этом отношении работы Вл. С. Соловьева, С. Н. Трубецкого, Л. М. Лопатина. В частности, спор Соловьева и Лопатина затронул проблему, близкую мелопее Иванова: может ли акт самосознания нести в себе само бытие и тем самым выводит ь наше Я из субъективной замкнутости⁷². Естественно, Декарт становится одним из фокусов данной полемики, но показательны и то, что бл. Августин, давший эпиграф к мелопее и неявно присутствующий во многих мотивах «Человека», собственно, и был родоначальником темы cogito в европейской философии. Некоторые формулировки Соловьева, порожденные этой темой, весьма напоминают концепцию «гlossы» Иванова⁷³. В дальнейшем тема спора Соловьева и Лопатина была подхвачена и продолжена в ряде работ Е. Н. Трубецкого, Н. О. Лосского, Г. Г. Шпета, А. Ф. Лосева. Вряд ли Иванов, внимательно следивший за современными умственными баталиями, мог

⁷¹ Там же, [Т. 1], с. 105–106.

⁷² См. подробнее статью в этом сборнике: *Оправдание истины как философский замысел Вл. Соловьева.*

⁷³ Например: «С исчезновением всякой психологической действительности индивидуальное я совпадает с безразличным феноменологическим субъектом, и личное тождество сводится на форму тождества вообще $A=A$. Ничего большего по праву и не может заключать в себе декартовское cogito ergo sum». См.: Соловьев В. С. Теоретическая философия // Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1988. С. 791.

не заметить темпераментный спор о том, что так занимало его в связи с работой над мелопеей: об отношении безлично-всеобщего бытия к существованию предельно-личностного сознания и о религиозно-моральных импликациях этого отношения.

В контексте этой насыщенной теоретической среды особенно хорошо заметны собственные мыслительные конфигурации Иванова, не повторяющие готовых решений. Так, стоит отметить метафизическую оригинальность соотношения Аз и Есмь, выстроенного как крест вертикали небесного и горизонтали земного. Для Иванова каждый из двух основных ошибочных шагов Человека (о чем см. выше) ведет к потере («угасанию») одной из координат («лучей»), что, в свою очередь, трагически размыкает цепь бытия, ведет к распаду универсума и «одионочеству» его составляющих. Но статическое единство этих координат также невозможно, поскольку они по своей онтологической природе отрицают друг друга: говоря «да» одной, говоришь «нет» другой. Вертикальное и горизонтальное может быть собрано только как Крест, и путь этого воссоединения составляет, как показывает поэма, сакральную историю Человека. Вокруг этой онтологической схемы Иванов выстраивает картину судеб мировой культуры и ее эсхатологического завершения.

В 1922 году процесс христианского осмысления культуры русской интеллигенцией поневоле приобретает другие социальные формы: из сферы публичной дискуссии он перемещается в кабинетное (в лучшем случае) пространство. Эпоха насильственно заканчивается высылкой значительной части участников процесса в Германию и эмиграцией в Чехословакию и Францию. Нельзя сказать, что это — конец: в эмиграции создаются итоговые, более обстоятельные и спокойные, более академичные произведения, многие из которых сейчас мы можем назвать шедеврами. Тем не менее, я бы обратил особое внимание на этот короткий период — двадцатилетие от 1902 по 1922 год, когда в экстремальных условиях русская интеллигенция делает вывод о том, что деструктивная критика культуры, так же как и ее абсолютизация — это два тупиковых пути. Необходим постоянный диалог с мирской культурой как с тем пространством, где происходит процесс испытания христианского сознания, испытание веры, ее воплощение в мирскую реальность. Русские интеллигенты не хотят отказываться от опыта Нового времени, от опыта свободы, который доказал, что индивидуальный дух автономен и не подчиняется внешним причинам, если сам того не захочет. Но, с другой стороны, эти мыслители подчеркивают, что законы культуры находятся в симфоническом согласии с основными истинами

христианской религии, с истинами о том, что в земном измерении являют себя события Священной истории — эпифании творения, воплощения, искупления, спасения — которые отдельный индивидуум отражает в своей жизни, из чего следует, что отказ от культуры будет и отказом от Христианской Церкви. Именно эта попытка сохранить оба полюса в напряженном диалоге, попытка доказать, что другой путь будет упрощением и отпадением от Бога, делает опыт христиан Серебряного века особенно ценным. Впрочем, Новое время далеко еще не завершено, и мы должны признать и корпус текстов, и личный опыт этих мыслителей бесценным ресурсом, который еще предстоит пополнить.

ВОЗВРАЩЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ,

ИЛИ

КАКИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНЫЕ УСПЕХИ СДЕЛАЛА
МЕТАФИЗИКА СО ВРЕМЕНИ ПАРМЕНИДА¹

Среди культурных итогов XX века можно обнаружить и такой, как реабилитация метафизики в качестве способа мышления, совместимого с аксиологией современной науки и вполне уважаемого в контексте «высокой» культуры.² Это произошло после нескольких веков сосредоточенных попыток Просвещения и его союзников вытеснить метафизику из рационалистического «истеблишмента» и поместить ее в один ряд с такими плодами старорежимного мракобесия, как «схоластика», «мистика», «бесплодные абстракции», «софистика» и т. п. Сегодня даже аналитическая традиция философии XX века, которая во многом сформировалась именно в бескомпромиссных боях с метафизикой, признала ее более или менее легитимным методом решения ряда семантических задач высокого уровня обобщения. Таким образом, нас ожидает возвращение метафизики в современную интеллектуальную культуру. И это грядущее событие интересно не только профессионалам, ведь метафизика претендует — *par droit de naissance* — на прояснение основ и ведущих ориентиров всего универсума человеческой культуры. В свете сказанного полезно было бы посмотреть, что, собственно, может нам предложить метафизика в качестве накопленных ею сокровищ.

Подзаголовок этой статьи — пастиш названия знаменитой кантовской работы об успехах метафизики со времени Лейбница и Вольфа. В нашем случае точкой отсчета, конечно, должно быть учение Парменида. Но для зачина — несколько слов о легитимности жанра «резюме», вообще-то неуместного применительно к необъятной и неисчерпаемой истории метафизики.

¹ Работа представляет собой версию более ранней статьи автора: «Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Parmenides Zeiten gemacht hat?» // *La Parola del Passato. Rivista di studi antichi*. V. XLIII. Napoli. 1988. S. 127–142.

² Метафизикой здесь мы называем философское учения о сверхопытных началах и законах какого-либо определенного типа бытия или же бытия вообще.

Вопрос о «действительных успехах» является для философии чем-то большим, чем естественное желание подвести итоги. Вопрос каким-то образом связан с самой ее сущностью, если судить по той настоятельности, с которой он возникал для самых разных типов и эпох философствования. Причем не только для западноевропейской философии, для которой пересмотр успехов и стремление начать сначала всегда было нормативной

установкой, но и для восточной философии, которая понимала свою задачу как комментарий к давно открытой истине, и для философии средневековья, соединившей в себе обе установки. Эпоха историзма, с одной стороны, смягчила остроту вопроса, поскольку процесс перестал пониматься, как только лишь средство для достижения цели, с другой — крайне обострила его, так как требования, ранее предъявлявшиеся к результату, стали предъявляться и к процессу; и мыслители этого направления — от Гегеля до Гадамера — стремились обнаружить способ присутствия истины в самом процессе. Во всяком случае философия, как никакая другая духовная дисциплина, связана с задачей самооправдания и самообоснования. Поэтому вопрос об успехах оказывается среди самых радикальных вопросов философии.

Можно без преувеличения сказать, что история метафизики есть история раскрытия основной интуиции Парменида — мысли о бытии. Не случайно момент кристаллизации категории бытия — поэму Парменида — Гегель, продолживший онтологическую традицию, назвал началом философии, а Рассел, скептически к этой традиции относившийся, — началом метафизики. И хотя до Парменида древнегреческие философы размышляли не о «бытии» (они размышляли о сущих вещах, а не о сущем как таковом), это нововведение имеет прямое отношение к проблемам, возникшим вместе со знанием нового типа, с философией. Философии необходимо было обосновать возможность достижения истины, критерии истинности для мысли и истинный фундамент бытия. Поэтому понятия «мысль», «истина» и «бытие» тесно связаны между собой в представлении античных философов. Уже сами поиски достоверного знания, т. е. знания, которое совпадало бы с тем, что есть на самом деле, были симптомом предстоящего отождествления бытия и мысли. Реализация достоверного знания обязательно предполагала онтологические выводы: если, например, искомой точкой совпадения бытия и мысли оказывалось «число» (ведь число — это мысль, но только благодаря числу может что-либо «быть»), то оно становилось основой бытия. Или наоборот: если выяснялось, чем является первоначало мира (напри-

мер, огнем), то можно было определить, что такое мысль (в данном примере — огненное начало в душе).

Парменид находит магическую идею, которая соединяет в себе все три элемента («мысль», «истина» и «бытие»). Он заявляет, что существует только бытие, а небытия нет вовсе. Эта мысль, кажущаяся на первый взгляд бессодержательной тавтологией или наивным логическим фокусом и как таковая много раз — от древности до наших дней — подвергавшаяся острой и небезосновательной критике, упрямо воспроизводилась в истории философии и нередко становилась силой, конституирующей ту или иную концепцию.

Прежде, чем перейти к анализу выводов, которые Парменид делает из своего тезиса, укажем на отличие парменидовской постановки вопроса от традиционной досократовской, не менее энергично отстаивавшей истинно сущее основание всякой видимости. По Пармениду, истолкованию подлежит не «нечто существующее», а просто «существующее», и это позволило направить на предмет истолкования не мысль «о чем-то», а просто мысль. Бытие и мысль в таком случае сливаются воедино, потому что их определения совпадают (В8, ст. 35-36). Понимание мысли, которая, казалось бы, есть лишь субъективная человеческая способность, как мысли, неизбежно несущей в себе бытие и, следовательно, истину, воодушевило Парменида, ибо в отличие от всех других мыслей, мысль о бытии неизбежно выводит нас из субъективности, дает достоверность и решает таким образом одну из серьезнейших задач досократики — задачу самообоснования разума.

Надо заметить, что возражение против бытия как понятия, не раз возникавшее у мыслителей разных эпох, т. е. сомнение в самой возможности субстантивации такого языкового элемента, не возникло в античной философии. Даже остроумная критика Горгия, направленная против элейцев, также субстантивирует связку «есть», но с обратным оценочным знаком. Античные философы не сомневались в том, что бытие может быть общим для какого-то или для всех возможных многообразий. Тезис Аристотеля о том, что бытие не является родом, вряд ли можно назвать исключением из правила. Он лишь указывает на ограниченность родо-видовой субординации в системе Аристотеля. Лишь в средневековой философии возникают возможности для постановки радикального вопроса о праве понятия «бытие» на принадлежность к словарю философии. Любопытно, что параллельно возникает категория, неведомая античной онтологии: «экзистенция», т. е. конкретное существование в его данности.

Парменидовская интуиция чистого бытия была настолько достоверна и ярка для него, что позволила дать содержательное описа-

ние «пустой тавтологии». По Пармениду, бытие есть мысль о бытии и наоборот — мысль о бытии есть бытие. Это важнейший вывод, так как он устанавливает необходимость (т. е. логическую принудительность) мысли о бытии (и только такой мысли) иметь соответствующий объект в реальности. Говоря языком схоластики, найдена сущность, которая заключает в себе необходимость своего существования. И нет иного способа увидеть частное бытие, как только в акте мысленного усмотрения: мысль (ноэма) открывает бытие. Но особенность интуиции бытия — в том, что она отрицает в этом мысленном акте раздельность субъекта и объекта (ведь в чистом бытии нет ничего, что могло бы его раздвоить: нет ни относительного, ни абсолютного небытия). Следовательно «мысль» и «бытие» — два имени одного и того же. Поэтому правомочна характеристика слияния субъекта и объекта как Единого, которая косвенно дана Парменидом и прямо — Платоном.

Показателен и такой предикат бытия как полнота. Невозможность какой-либо дискретности и структурности в бытии с таким же успехом может быть истолкована и как пустота, если рассуждать формально. Но для Парменида ясно, что пустота, отсутствие — это понятие производное, зависимое от полноты и наличия (присутствия). Поэтому неразличенность моментов бытия (можно назвать это континуальностью) — это именно заполненность, потенциально порождающая мир качественной многообразия.

Еще более удивительным следствием открытия Парменида является утверждение о том, что бытие имеет предел (В8, ст. 32–33, 42–43). Это утверждение противоречит, казалось бы, самой идее всеобщего бытия. Уже Мелисс — последователь Парменида — считает, что бытие — беспредельно, в противном случае за его пределом будет небытие, которое отрицалось элейской логикой. Однако Парменид настаивает на определенности и конкретнее на сферичности бытия. Решающий его аргумент — бытие это именно «нечто», отсутствие же предела будет значить, что оно — «ничто», следовательно, его нет. Для Парменида бесконечность и определенность не противоречат друг другу, скорее даже требуют друг друга, так как лишенность предела — это по логике Парменида вечная нехватка чего-то, незавершенность, несовершенство, ущербность, даже «зависть».

Отсюда следующая характеристика бытия: оно есть благо. Раз оно ни в чем не испытывает нужды (В8, ст. 33), самодостаточно, находится в абсолютном покое, является полнотой (последнее качество наиболее выразительно в данном ряду), то оно — благо. Наконец, бытие — не просто сферичная полнота, но еще и свет (В8, ст. 54). Парме-

нид приписывает это чувственное качество умопостигаемому началу на основании естественной для «физически» ориентированных досократиков убежденности в том, что нет непреодолимой границы между телесным и бестелесным. Это лишь два количественных полюса одной реальности, и потому бытие должно совпадать с наиболее тонкой субстанцией — со светом.

Таким образом, весьма простое положение о том, что небытия нет, а есть бытие и только бытие, приводит, с одной стороны, к новому, по существу «нефизическому», образу универсума и, с другой стороны, к появлению нового способа мышления, независимого в своих основах от эмпирической действительности. Другими словами, возникает специфичность философского знания.

Если согласиться с Гегелем, что вместе с учением Парменида появилась и собственно философия, и вспомнить, что «начало» для гегелевской системы значило также и середину, и конец, и вообще постоянно присутствующее «архэ», то придется признать, что оценка успехов метафизики — это та же проблема, что и понимание роли Парменида в западной философии. Но здесь отрезвляюще звучат платоновские слова о Пармениде: «Мне открылась во всех отношениях благородная глубина этого мужа. Поэтому я боюсь, что и слов-то его мы не поймем, а уж тем более подразумеваемого в них смысла». (Theaet. 183e-184a) Действительно, за 2500 лет учение Парменида не стало для нас ни ближе, ни дальше. Его предельно простые тезисы «*быть и мыслить — одно и то же*» и «*бытие есть, небытия же нет*» получили бесчисленные толкования, и ничто не указывает на возможность окончательного примирения всех интерпретаций. Можно предположить, что наиболее плодотворным занятием было бы не стремление объяснить учение Парменида через поиски ему исторического «места» в эволюции философии, но размещение самой истории философии в измерении, открытом Парменидом.

Однако для этого необходима оценка результатов, достигнутых метафизикой на «пути достоверности», предложенном в поэме Парменида. Попробуем перечислить некоторые из наиболее значительных открытий метафизики, не ставя задачи достижения полноты и систематичности. Это позволит увидеть, что самые решительные шаги метафизики вперед были сделаны чаще в полемике с Парменидом, чем в согласии, но при этом обнаруживалось, что открытия эти находятся в более глубоком родстве с элейской философией, чем можно было предположить вначале.

Самыми существенными следствиями из полемики с Парменидом в античности были учение об идеях (эйдология) Платона и уче-

ние о сущности (усиология) Аристотеля. Одно из высших достижений Платона в корпусе его диалогов недаром носит имя «Парменид». В поздних диалогах Платон интерпретирует мир истинного бытия как множество идеальных смыслов, живущих по законам сообщества («койнонии») идей. Казалось бы, это противоречит образу и понятию парменидовского «сфайроса» — шаровидного бытия, кроме которого ничего не существует. К тому же, достаточно очевидно стремление Платона избежать пустой абстракции бытия, опасность которой убедительно показали с одной стороны — Горгий, с другой — мегарцы. Однако в решении этой задачи Платон опирается, в первую очередь, на самого Парменида. Ведь «полнота» и «отсутствие зависти» суть важнейшие признаки бытия. Поэтому оно не растворяет многообразие возможностей в себе, но отпускает их от себя, излучает как «видимость» (как «доксу»). Парменид указывает и «путь обратно», который осуществляется испытанием всего всем (*dia pantos panta*, В1, 32). Аналогичная идея может быть усмотрена у Анаксимандра и Гераклита, но у Парменида мы находим логическое обоснование этого процесса, а потому именно с Парменидом следует связать то искусство восхождения к Единому, которое Платон назвал диалектикой. Самое сжатое платоновское определение диалектики гласит: овладевающий диалектическим знанием «сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга» (*Soph.* 253 d-e). По существу это — четыре онтологических мира, которые в «Пармениде» разворачиваются в восемь «гипотез», получивших у неоплатоников космологическое толкование. Если мы сравним четыре мира «Софиста» и четыре стадии космической жизни у Эмпедокла, то увидим, что при всем сходстве состояний речь идет о разных уровнях: сфайрос Эмпедокла — лишь одно из состояний, тогда как четыре диалектических мира не столько следуют друг за другом, сколько разворачиваются из исходного понятия единства. Аналог этому процессу мы можем найти только у Парменида: мир «доксы» имеет более или менее достоверно устанавливаемые параллели с четырьмя космическими стадиями Эмпедокла, но лишь «мир истины» расшифровывает их как тот или иной тип отклонения от правильной мысли о бытии.

Усиология и ее вершина — ноология Аристотеля представляются еще более решительный отходом от парменидовского бытия. Тем более что Аристотель прямо полемизирует с Парменидом. В «Метафизи-

ке» вырабатывается беспримерное для античности учение о сущности, которое показывает, что претендовать на безусловное бытие может только максимально насыщенная содержанием и самостоятельная реальность, причем высшим проявлением способностей будет способность соединять в себе противоположности. Аристотель, совершая восхождение по иерархии все более и более конкретных сущностей, приходит (в XII кн. «Метафизики») к заключению, что истинное бытие — это ум, достигший абсолютного самопознания и связавший таким образом все разрозненные части в личностный узел. Несмотря на непосредственное различие парменидовского бытия (лишенного дискретности и скованного неподвижностью) и «божественного ума» в аристотелевском изображении, справедливость требует отметить, что метафизика и здесь сохранила верность своим истокам. Вполне доказуемо наличие доаристотелевской традиции ноологии, восходящей от Аристотеля через Платона (с некоторыми оговорками) и Анаксагора — к Пармениду. «Средним термином» здесь может выступить Анаксагор: если его понятие «ума» функционально сходно с «умом» из XII кн. «Метафизики», но, по всей вероятности, не выводится из логического обоснования, то Парменид показывает природу своей «ноэмы» о бытии при помощи цепи аргументов. Стоит обратить внимание и на то, что основные эпитеты абсолюта — одни и те же у Аристотеля и Парменида: бытие — это мысль и истина; мысль и бытие — это сфера; бытие — это божественная жизнь. Даже эрос как объясняющая модель динамики бытия и познания сохранен в ноологии Аристотеля. Возражения, пожалуй, может вызвать сближение «блаженной жизни ума» у Аристотеля и «не знающего нужды бытия» у Парменида. Но и для этого есть немалые основания. Отождествление бытия и блага подсказывается всем текстом поэмы, и Мелисс (A₅) выражает эту идею в явной форме. Если же мы обратим внимание на то, что вторая часть поэмы не является статичной альтернативой, но содержит как параллели (физическая необходимость — логическая необходимость; Эрос — Дике; свет — истина), так и указания на путь восхождения от менее вероятного к более вероятному, от механической разъединенности к органическому единству, то такой предикат бытия, как «жизнь», будет вполне уместен. Интересно сопоставить связь тем дружбы, самопознания и блаженства в аристотелевской этике с его же метафизикой и с учением Парменида. Это может навести на мысль, что уникальность абсолюта и требование полноты (невыполнимое без учета такой ценности, как духовное общение) уже в самом начале метафизической традиции продумывалось с глубиной, делающей привычную нам дилемму монизма и плюрализма весьма поверхностной.

Классическую афинскую философию можно сопоставить, с необходимыми оговорками, с немецкой классической философией. Мы увидим фундаментальное родство (иногда — как у Гегеля — прямо подтвержденное самооценкой) основных открытий этого периода. Учение о конкретности абсолюта, об абсолюте как личности свойственно обеим эпохам. Но ряд тем представляется специфической заслугой немецкой философии, — это учение о «Я», учение о свободе и принцип историзма («Истина есть процесс»). Надо признать, что греческая философия не раскрыла эти темы явным образом. Но поскольку наша задача — проследить возможную непрерывность парменидовской традиции, попробуем отметить общность ряда мотивов. Легче всего найти общность в учении греков об уме (*noys*) и философии «Я» в немецкой классике. Несмотря на то, что между этими эпохами лежит христианская культура, совершенно своеобразно понимавшая «Я» и личность (а по мнению некоторых — и впервые создавшая эти понятия), более того — культура, сама пытавшаяся синтезировать античную философию и христианское представление о личности (вспомним хотя бы христологию Николая Кузанского), все же самыми близкими родственниками, по-видимому, являются именно эти эпохи. Гносеология позднейших периодов несколько мешает увидеть в античном понятии *noys* содержание новоевропейского «Я». Но изучение соотношения ума и души (*noys* и *psyche*), наблюдение над той трансформацией, которую претерпевает душа, восходя к умопостигаемому, позволяют заметить, что понятие *noys* в античности имело синтетическое значение личностного, этического и логического центра души, нахождение которого придавало человеку аутентичность. (Не случайно *aytos* для Платона — важнейшая характеристика идеи). В отличие от естественного для современной семантики понимания для греков (во всяком случае, для философов) «душа» была более безличным понятием, чем «ум». Нам кажется понятным, почему ортодоксы в свое время боролись с аверроизмом, но можно спросить, почему вообще аристотелевское понимание бессмертия души могло как-то функционировать в христианском сознании. Видимо, потому, что связь с античным пониманием *noys* как личности не была еще утрачена. Исходя из этого, уже более естественным кажется сходство диалектики Плотина и Прокла с диалектикой Фихте и Гегеля. Конечно, самым трудным является вопрос, насколько глубоко эта линия коренится в учении Парменида. Опереться здесь можно на поэтический слой поэмы, который не позволяет однозначно истолковать бытие как некое безличное начало: сам способ сообщения истины, описанный в первой части поэмы, предпо-

лагает личность, получившую истину в дар от богини; а истинное бытие, о котором поведала богиня, кроме названных свойств (жизнь и блаженство) имеет *atremes etor*, т. е. сердце, хотя и не пульсирующее, как у смертных, но, разумеется, живое. Однако самое главное — это неразрывная связь бытия и ума, которая делает невозможным толкование абсолюта как безличного начала, хотя и оставляет возможность сверхличного понимания (см. Плотин, *Enn.* III, 8).

Две другие ведущие темы немецкой классической философии — свобода и историчность истины — гораздо слабее связаны с античными истоками: здесь особенно сказалось различие социального и теоретического опыта. И все же полностью разрывать тонкие нити традиции нет оснований. Элейская философия показала ирреальность времени, но само преодоление времени (а эта возможность, может быть, и отличает историческое время от физического) стало необходимым моментом мышления. Парменид подчеркивает сковывающую силу необходимости, но необходимость уничтожает мир становления и освобождает от него героя поэмы. Поэтому свобода и история как процесс компликации и экспликации истины с неизбежностью коренятся в проблематике учения Парменида. Постепенное нарастание значения этих аспектов в неоплатонизме подтверждает неслучайность связи.

Вернемся к той исторической точке, на которой мы остановились для сравнения античной и немецкой классики. Греческая постклассическая философия в тех или иных вариантах платонизма тесно связана с элейской философией. Но, по крайней мере, две школы — эпикуреизм и скептицизм — создают варианты онтологии, далеко отходящие от теории Парменида. У них есть одна общая черта — критика абстрактного рассудка, не имеющего контакта с действительным бытием. И бытие, и мышление получают в этих школах принципиально новое толкование. Для скептиков бытие — это поток жизни, который открыт лишь молчаливому созерцанию. Роль мышления в том, чтобы снять догматические конструкции, порождающие псевдобытие. Для эпикурейцев бытие — единичность атома, которой в принципе — если бы не различие в масштабах — соответствовала бы единичность созерцания (а не мысль, как у Демокрита). Эпикурейское толкование бытия — особенно интересно в данном контексте, поскольку оно окажется устойчивой альтернативой элейскому. Здесь возникает комплекс номинализма и волюнтаризма, в основе которых лежит атомистическая трактовка бытия, причем из этих принципов выводится своеобразная этика свободы в силу того, что логические и онтологические аспекты необходимости подвергнуты эпикурейцами унич-

тожающей критике с точки зрения атомистической дискретности. Таким образом, эпикуреизм в своих основных положениях диаметрально противоположен элейской традиции. И все же надо заметить, что мышление эпикурейцев продолжает двигаться в том теоретическом «поле», которое было открыто Парменидом. Дело даже не в понятии атома, которое, как и у Демокрита, генетически восходит к понятию неделимого бытия элейцев. Более существенно то, что эпикуреизм не отказывается от признания некой безусловной реальности, лежащей в основе универсума, и считает, что человек и эта реальность имеют, по крайней мере, одно общее измерение, которое на языке философии называется «истина». Радикальное отличие от элеатов было обусловлено в эпикурейской школе не отказом от этой установки, а переосмыслением сущности логики. Чтобы истолковать бытие как индивидуум, нужно было, опираясь на активную критику рассудка, культивировавшуюся в школах софистов и сократиков, отождествить «ноэму» с абстракцией и как таковую оторвать ее от бытия.

Связь успехов неоплатонических школ с элейской традицией слишком очевидна, чтобы специально о ней говорить в связи с нашей темой. Можно лишь привести несколько примеров последовательного развития элейских тем там, где они не заметны с первого взгляда. В понятии «экстаза» при всей его эмоциональной насыщенности содержится один из важнейших признаков разума (*noys*) – способность превосходить самого себя в акте созерцания. Именно элеаты открыли это и доказали, что мысль, очистившая себя от посторонних примесей, не только видит свой объект, но и сливается с ним. Причем это касается не только высших актов философского созерцания, но и самых элементарных мысленных актов, если они достаточно отграничены от чувственности. Учение об «*ekstasis*» последовательно развивает то понимание рациональности, которое выдвинул Парменид. Столь же верен элейским интуициям и тот аспект неоплатонической доктрины, который касается недвойственной природы универсума. Этот аспект можно назвать онтологической асимметрией, так как им утверждается неравноправный статус высших (в конечном счете – Единое) и низших (в конечном счете – небытие) слоев универсума. Низшее не является частью высшего, но по мере восхождения человека к Единому сворачивается и возвращается к своему подлинному источнику.

Обращаясь к философии средневековья, мы должны внести серьезные коррективы в вопрос об успехах метафизики. С одной стороны, Средние века, за редкими исключениями, непрерывно продолжают традиции античного умозрения. С другой же – именно в эту эпоху проводится принципиальная граница между метафизикой и другими

духовными сферами. Прежде всего, речь идет о соотношении философии и откровения. Возможны ли успехи метафизики там, где она, собственно, исчезает? Во-первых, следует, по-видимому, согласиться с теми исследователями, которые отмечают тесную связь процесса выработки двух доктрин: понятия абсолютного бытия и понятия откровения. Там, где дело касается не самого откровения, а рефлексии о нем, оказывается, что во многих случаях метафизика чистого бытия стимулирует осознание границы между откровением и умозрением. И здесь мы увидим, что элейско-платоническая традиция дает почву и для этого ответвления метафизики. Как уже отмечалось, структура поэмы Парменида держится на мифе о странствии философа к богине Правде (*Dike*) и об ее даре, позволившем мыслителю созерцать абсолютное бытие. Парадоксально, что именно эта поэма дает первый в западноевропейской философской традиции образец «принудительного» достижения истины при помощи строгой логики. Лексика поэмы особо выделяет железную необходимость открытых истин, и, тем не менее, истина исходит из уст богини. Диалектика личных интеллектуальных усилий и сверхличной реальности, которая своим появлением в сфере мысли меняет ситуацию «субъект-объект», как бы переворачивая эту систему, была открыта метафизикой именно в связи с проблемой бытия как объекта мысли. Впоследствии, когда язычество в целом стало противопоставляться христианству в целом, тема откровения, никогда не исчезающая ни в платонизме, ни в неоплатоническом учении об интеллектуальных экстазах, оказалась в тени. Но средневековая философия продемонстрировала, что метафизика воспроизводит идею связи умозрения и откровения, как только возникает вопрос о наиболее адекватном предмете «первой философии». Яркие образцы такой связи можно найти у Ансельма, Фомы Аквинского, Иоанна Дунса Скота. Особенно показательна история онтологического аргумента или, если шире очертить круг проблем, того, что Жильсон, имея в виду библейский текст («Исход 3, 14»), называл «метафизикой Исхода» (*Exodus-metaphysique*). То, что миф и логос, имя и понятие встретились в сфере мышления об абсолютном бытии, доказывало с точки зрения метафизиков не только возможность, но и необходимость философии.

Другие специфичные для средневековой философии типы метафизики гораздо легче связать с элейскими истоками. «Метафизика любви» впервые стала философской темой, выйдя из мифологии орфиков и Гесиода, именно в поэме Парменида. То же можно сказать о «метафизике света», поскольку свет и огонь из мифологемы или космологической категории перешли в область метафизических

понятий благодаря Гераклиту и Пармениду. Спор XIII в. о сущности и существовании, т. е. метафизика бытия в узком смысле слова, достиг ряда оригинальных результатов и через томистов XIV–XVI вв. сомкнулся с проблематикой XVII в., оказавшись таким образом в средоточии философии Нового времени. Его связь с античной традицией не нуждается в доказательствах, но можно отметить, что и здесь Парменид задолго до Аристотеля заложил фундамент как экзистенциалистской, так и эссенциалистской конструкции. Ведь само различение сущности и существования возможно было благодаря субстанциализации глагола «быть», осуществленной Парменидом, но с другой стороны, главный аргумент эссенциалистов, гласящий, что бытие есть полнота сущности, может опереться на логику как первой, так и второй части поэмы, в которых Парменид показывает, как любая произвольно выбранная сущность (откуда начать — все равно, говорит Парменид: *ksynon de moi estin, hoppoten arksomai*) ведет нас к полноте бытия.

Труднее обстоит дело со средневековой «метафизикой воли», которая связана с «новым путем» конца XIII–XIV вв. Этот период можно считать одним из самых антитрадиционалистских. Сопоставим он лишь с упомянутыми эллинистическими концепциями Эпикура и скептиков, а также с философией Юма, которая была для своего времени таким же восстанием против традиционной (элейско-платонической в основе) онтологии. Две проблемы — проблема первичности воли по сравнению с интеллектом и проблема индивидуума, первичного по сравнению с общим как своим предикатом — подтачивают в XIII в. античные нормы метафизики. Сходный комплекс идей появится в XVIII в. (Юм) как реакция на метафизику XVII в., а в XIX (Шопенгауэр, Керкегор) как реакция на классическую немецкую философию (с той лишь разницей, что номиналистические тенденции в XIX в. были вытеснены позитивистскими). Нельзя сказать, что тема воли незнакома античности. Греческая трагедия развивала тему своеволия; греческая философия рассматривала волю и как первичность по отношению к разуму (софисты), и как реализацию разума (стойки); воля как элемент универсума рассматривалась Платоном и Платином (см., напр. Епн. VI, 8). Но программы, выдвинутые Оккамом или Юмом, предполагали новое представление о связи бытия и мышления, а как следствие этого — новое понимание цельности мира, в которое уже не включались как обязательные моменты признание всеобщности мирового закона и прозрачность мира для абсолютного разума.

Являлись ли эти программы преодолением метафизики или продолжением ее успехов? Критерием здесь может служить способность

к возвращению в исходное состояние традиции или способность стать одним из полярных элементов синтеза (второе может быть формой первого). Окончательное отъединение того или иного типа мировоззрения от своей традиции (то есть не ответвление, а отсечение) не позволяет сохранить органическое единство. Так, например, позитивизм в его последовательной форме несовместим с метафизикой. Что же касается упомянутых революций, то их можно рассматривать как кризис метафизики, приведший к ее обновлению и припоминанию старых истин, что — одно и то же.

Какую же старую истину вспомнила метафизика, преодолевая номиналистический бунт? В этой связи можно говорить о том, что еще Парменид показал, что мысль, постигающая истинное бытие, не является абстракцией, т. к. истинное бытие единично, уникально; оно не есть род для видов и не суммирует в обобщении отдельные качества вещей. Можно говорить и о том, что субъект, овладевающий интуицией бытия, это — индивидуум, осуществивший глубоко личностный акт, тогда как «общий» путь открывает лишь мир доксы. Достаточно искушены были греки и в тайнах воли как слепого порыва: от орфиков до Аристотеля с его учением о возможности (*dynamis*) и действительности (*energeia*) идет ряд учений о преобразении стихийного импульса в просветленное разумное действие. У Парменида, так же как у Гераклита и Пифагора, можно найти следы кульново-мистериального опыта, в котором роль воли в мировом целом постигалась, пожалуй, с большей, чем у Шопенгауэра, глубиной. Стоит также обратить внимание на близость логики онтологических построений у Парменида и Демокрита и на тождество — едва ли не полное — аргументации Парменида и Горгия. Если из одного источника вышли столь разные (и во многом близкие номиналистическому атомизму и скептическому волюнтаризму позднейших эпох) концепции, то допустимо предположить, что в «связанном» виде они находились в элейской доктрине, и их энергия была результатом распада некоего целого.

Философия последних столетий также дает много примеров такого ритма, осуществляющего выход из традиции и возвращение в нее (*proodos* и *epistrophe*). Например, можно сопоставить типологически сходную последовательность систем мысли «Парменид-Эмпедокл-Анаксагор» и «Декарт-Спиноза-Лейбниц». Исторические параллели чаще сбивают с толку, чем выясняют что-либо, но там, где речь идет о поддающихся проверке совпадениях в логике, оснований для сравнения — вполне достаточно. Сходство картезианского учения о самосознании с основной интуицией Парменида более чем очевидно: это так и в сопоставлении их внутренней логики, и в рассмот-

рении их функциональной роли в истории философии. Допустимо также сравнение роли «*cogito*» в XVII в. и онтологического аргумента в XII–XIII вв. Огромный материал дает эпоха от Канта до Шеллинга: ее ведущие идеи – конкретность абсолюта, диалектическая форма развития универсума, трансцендентальная реальность как несводимое ни к природе, ни к человеческому миру основание, свобода как энтелехия социума – в равной мере были порывом к новому мышлению и возрождением древних интуиций.

Поучительна история борьбы с метафизикой в XIX–XX в. Критикуя абстрактный рационализм и глобальную систематичность мышления, с которыми отождествлялась немецкая классическая философия, антиметафизики разных направлений особые усилия приложили к разрушению онтологии как главной опоры своих оппонентов. Руководящую роль в этом сыграла «философия жизни». Когда же философия жизни пришла к необходимости построить собственную онтологию, получился любопытный результат: возникшие схемы оказались чрезвычайно близкими античной метафизике. Тем самым доказывалось на практике, что греческая онтология (а в известной мере и опиравшаяся на нее немецкая) знали те истины, которые антиметафизики открыли для себя, но, подобно гетевскому «ученику чародея», не смогли с ними справиться.

Однако и античная философия при этом не осталась стабильной точкой отсчета. Пришлось по-новому взглянуть на ее давно известные доктрины. Например, Хайдеггер в «Законе тождества» («*Der Satz der Identität*») обращает внимание на то, что в знаменитом высказывании Парменида «одно и то же – мыслить и быть» не был замечен третий элемент, не являвшийся ни мышлением, ни бытием, но превышавший их и позволявший им быть тождественными. Это – «одно и то же», *to ayto*. Аутентичность (*selbigkeit*) этого элемента открыла новый аспект парменидовского бытия – его личностное выявление в единстве бытия и мышления.

Беглый анализ некоторых тем западной философии был предпринят для того, чтобы вопрос об успехах метафизики был более наглядно представлен и как необходимый, и как нуждающийся в разъяснении своей природы. Для того, чтобы на него ответить, нужно выяснить, каков способ существования в истории, во времени того, что мы называем метафизикой. Иллюзия того, что в словочетаниях «история литературы», «история физики», «история общества» и т. д. общим является слово «история», а спецификацию вносят наименования субъектов истории, не может приниматься всерьез. Каждый раз мы встречаемся с разными типами существования во времени.

Какой из них можно приписать метафизике — задача пока нерешенная, но, во всяком случае, актуальная для современной философии. Ясно, что мы не можем признать линейный прогресс метафизики, но и не в праве считать ее историю — цепью кризисов и неосуществленных претензий.

Сравним метафизику с искусством и наукой. Искусство сохраняет значимость и действенность своих исторических моментов: современный читатель может восхищаться и Гомером, и Толстым. Наука должна считать значимым лишь свой сегодняшний день: сейчас нельзя быть последователем Птолемея или Ньютона, а если можно, то все равно для этого необходимо обоснование, релевантное в современной науке. Метафизика и философия в целом, подобно искусству, сохраняет актуальность всех исторически значимых систем, но, подобно науке, обязана признать истинной только одну. В современной философии есть последователи и Платона, и Канта; можно восхищаться и тем, и другим, но нельзя соглашаться с противоречащими положениями в их учениях. По природе своей философия как рациональное познание должна иметь одинаковый с наукой тип движения в истории, должна быть прогрессирующим накоплением знаний, фактически же она имеет одинаковый с искусством характер фонда несводимых друг к другу ценностей. Более того, ни для искусств, ни для науки история не является неотделимой формой существования, философия же полноценно существует лишь в форме истории философии, и это обостряет парадоксальность ее связи с историческим временем. В сущности, мы сталкиваемся с тем, что описание исторического движения философии имеют метафорический характер. Нельзя признать точным употребление таких понятий, как развитие, циклическое повторение, стояние на месте. Даже понимание истории метафизики как реализации потенциалов, заложенных, как растение в зерне, в античной философии, — в первую очередь, как я пытался показать, у Парменида, — даже этот вывод, напрашивающийся из приведенных выше примеров, теряет какое-либо иное, кроме метафорического, значение, как только мы внимательно посмотрим на результат того или иного толкования элейских идей. Ведь при этом сама элейская философия не остается неизменной и очевидной суммой истин. Интерпретатор, восклицая: «Так вот что это значило на самом деле!», — создает новую смысловую реальность. Аристотель (*Met.* 993b), вспомнив пословицу «Кто же не попадет в ворота из лука?», говорит, что в этом отношении философствовать легко, но трудность — в том, что, обладая целым, можно не обладать частью. Пожалуй, Аристотель прав, но что значит это обладание целым? В самом деле, ме-

тафизика переживает в истории постоянные успехи, т. к. она всегда попадает в цель. Она всегда восстанавливает единство опыта так же, как у человека его «я» восстанавливает единство личности. Описывая свои исторические круги, метафизика сохраняет в меняющемся мире тождество некоего «я» в мировой культуре. Но всякая попытка дать содержательное определение этого «я» оказывается безуспешной, и здесь оправдываются аргументы критиков метафизики: нет ни одной проблемы метафизики, которая была бы сегодня решенной, и нет оснований ждать появления общепризнанных истин и ценностей. Правда, уже сейчас можно отметить, что особенностью метафизики как формы знания оказывается чистота формы, не предопределяющая никакого содержания, но и не позволяющая элиминировать саму эту форму при всей ее пустоте и непознаваемости. С неуклонной необходимостью метафизика принуждает к свободе. В этом можно находить оправдание ее существования уже сейчас, не дожидаясь ответа на поставленные вопросы о смысле ее успехов. Точные слова для определения того особого отношения духа ко времени, которое высвечивает история метафизики, нашел Томас Манн: «Постыдно и смертельно скучно ... всякое бытие, остановившееся во времени, вместо того, чтобы нести его в себе и самому создавать время, которое не напрямик устремляется к цели, а смыкается, как круг, всегда у цели и все еще у начала. Это было бы бытие, действующее и работающее внутри себя и над собою, так что становление и бытие, воздействие и труд, прошлое и настоящее здесь слилось бы воедино, и тогда обнаружилась бы длительность, равняющаяся неустанному подъему, возвышению и совершенствованию. И так вечно...»³.

³ Манн Т. «Лотта в Веймаре». Пер. Н. Ман. Собр. соч. в 10 тт. Т. 2. С. 662. В оригинале: "öde und sterbenslangweilig ... ist alles Sein, das in der Zeit steht, statt die Zeit in sich selbst zu tragen und seine eigene Zeit auszumachen, die nicht geradeaus läuft nach einem Ziel, sondern als Kreis in sich selber geht, immer am Ziel und stets am Anfang, — ein Sein wäre das, arbeitend und wirkend in und an sich selber, so daß Werden und Sein, Wirken und Werk, Vergangenheit und Gegenwart ein und dasselbe wären und sich eine Dauer hervortäte, die zugleich rastlose Steigerung, Erhöhung, und Perfection wäre. Und so fortan».

ГЕРАКЛИТ: ФРАГМЕНТ В52

1. ТОЖДЕСТВО «ХАОСА» И «КОСМОСА» У ГЕРАКЛИТА

Вместе с попытками ионийской науки объяснить целое, исходя из законов разума, присущих явленному миру, а не его запредельному образу, т. е. вместе с возникновением греческой философии, возникло представление о «космосе», о вечном, безличном, самодовлеющем и прекрасном порядке. А вместе с ним возник целый комплекс проблем, над которыми античная философия трудилась на протяжении всей своей 12-вековой истории.

Одной из важных идей, связанных с понятием «космоса», была следующая: если существует разумный порядок как истинное состояние мира, то необходимо объяснить неразумный беспорядок, существование которого не требует доказательств. Возникла потребность в своего рода «космодицее», задача которой была в том, чтобы совместить оба статуса и объяснить не только космос из хаоса, как это делает мифология, но и хаос — из космоса, показав, что хаос не растворяется в космосе, но сохраняется внутри него, и более того, есть его необходимый аспект.

Положение о том, что истинный «космос» должен включать в себя «хаос», было общим для всей досократики, но конкретное их соотношение изображалось по-своему каждым мыслителем. Формула Гераклита, являющаяся предметом исследования данной статьи, такова: «Вечность — дитя, переставляющее шашки, царство ребенка. Αἰὼν παῖς ἔστι παῖζων, πεττεῦων παιδὸς ἢ βασιλῆη» (Фрагмент В52 в собрании Дильса)¹.

Фрагмент этот, сам по себе загадочный, вызывает также удивление тем, что противоречит гераклитовскому учению о прекрасном строе мира, которое, по общему мнению, есть важнейший элемент философии Гераклита. Однако уже самые общие черты гераклитовской

¹ Греческий текст фрагментов приводится по изданию Н. Diels. Die Fragmente der Vorsokratiker. Bd. 1–3. 11 Aufl. Фрагменты Гераклита цит. в переводе В. С. Соколова, приложенном к книге Э. Н. Михайловой и А. Н. Чанышева — Ионийская философия. М., 1964 — и в пер. А. О. Маковельского.

картины мира говорят о том, что понятие игры в каком-то смысле применимо к ней.

Вечно сущий, замкнутый в своих превращениях, космос не имеет никакой цели вовне. Он сам является своей целью. Следовательно, его неугасимая активность — лишь подражание настоящей деятельности, для которой достижение цели есть предмет серьезной заботы. Результат же активности гераклитовского «живого огня» — бесконечно богатый гармоническими связями космос — легко достижим, так как неограниченная энергия универсума, располагающая неограниченным временем, действует совершенно свободно и беспрепятственно; ведь единственным препятствием его гармоничности является раздробленность, то есть то, что, с другой стороны, есть необходимое условие гармонии. А преодолевается раздробленность уже тем, что является *самораздробленностью*, не отменяющей единства.

Очевидно, что такая деятельность может быть названа игрой. Как и игра, она целесообразна, но в то же время не имеет цели. Единственным ее результатом оказывается красота. Как и игра, она возможна благодаря избытку свободы, сил, времени и является беззаботной, лишь условно серьезной деятельностью.

Обратимся к конкретному содержанию фрагмента В52.

II. ΑΙΩΝ

Вечность, — гласит фрагмент В52, — ребячествующий ребенок (παῖς παῖζων), передвигающий шашки. (Вечность — αἰών).

Слово «вечность» неточно передает смысл понятия «айон». Более близко к нему русское слово «век» со всеми своими разнообразными значениями².

Айон — это век, которым наделяется все живое, каждая жизнь имеет свой век-айон, который можно исчерпать и которого можно безвременно лишиться. То есть это не только определенная порция времени, отпущенная жизни, но и концентрация жизненной энергии, живой силы.

Аристотель дает определение айона: «Слово αἰών божественно звучало для древних, ибо как раз свершение, обнимающее время жиз-

² См. работу Н. В. Брагинской, материалы и выводы которой использованы в этой статье: «Мифологическое представление о времени и история слова ΑΙΩΝ «Отделение классической филологии филологического факультета МГУ. 1972. (Машинопись).

ни каждого, в котором нет ничего сверх пределов, положенных природой, зовется $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$ » (De caelo, I, 9, 279a)³. Айон, таким образом, — это еще и то содержание, которое разворачивается в процессе жизни индивидуума или рода, изначально присущее ему. (В частности, айон — это «поколение» и «век поколения»). В отличие от постоянного и всеобъемлющего течения времени, айон — это конкретный век с присущим ему индивидуальным содержанием и своеобразием (примерно так же соотносятся понятия «история» и «эпоха»)⁴. У Еврипида встречаем: «Многое порождает всесовершающая Мойра и Айон — дитя Хроноса» («Гераклиды», 900)⁵. Айон здесь — дитя времени и сотрудник судьбы (Мойры), что вполне понятно, ибо еще одно значение слова айон — судьба, то есть тот век, который выпадает тому или иному живущему. Айоном может быть назван и век космоса в целом (см. беспредельный, всеобщий айон: Анаксимандр А10, Гераклит А1 (8), Эмпедокл В16.) Раннегреческая философия включает «век-айон» в свой словарь. Каков этот век у гераклитовского космоса, показывает фрагмент В30. Космос здесь изображается как вечно живой (можно перевести и как «вечно сущий») огонь — $\bar{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\omega\nu$, который мерами вспыхивает и мерами угасает. Как вечная жизнь, $\acute{\alpha}\epsilon\iota\omega\nu$ это собственно и есть айон.⁶ (Ср. Аристотель. De caelo, I, 9, 279a. «...айон, названный так от «вечно быть» — $\acute{\alpha}\nu\theta$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\alpha}\iota\epsilon\iota$ »).

³ Цит. по указанной работе Н. В. Брагинской.

⁴ Ср. с библейским «оламом». «Исходное значение слова $\bar{o}l\bar{a}m$ — «сокрытое, «завешенное», отсюда — «древность», начальное правремя, но также «будущность»: две темные бездны времени позади и впереди человека. Постольку это слово означает «вечность», но не в смысле неподвижной изъятости из времени, а в смысле совокупности и полноты времени. Точнее, это не «вечность», а «мировое время»... которое, во-первых, движется и, во-вторых, может кончиться и смениться другим «оламом», другим состоянием времени и вещей в нем. Иначе говоря, «олам» — мир как время и время как мир... Когда библейский (а также иранский) мистический историзм попал в идейный кругозор греков и римлян, термин «олам» был передан греческим «эон» и латинским «секулум». (С. С. Аверинцев. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 283, прим. 24).

⁵ Цит. по указанной работе Н. В. Брагинской.

⁶ Ср. учение Эмпедокла о нестойком айоне ($\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\mu\pi\epsilon\delta\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\iota\omega\nu$): «...А многое в свою очередь происходит через распадение одного, | Постольку они возникают и век им нестойкий; | Но поскольку постоянная смена никогда не прекращается, | Постольку они существуют всегда в неизменном круге». (пер. Э. Радлова). Сходный образ дает иронический парафраз 52-го фрагмента Гераклита, написанный

Применение досократиками понятия «айон» к миру в целом, учение о всеобщем айоне фиксирует важнейшие черты их картины космической жизни. Век космоса не может быть исчерпан, так как он — «вечно сущий», но и не может иметь «истории», ибо он замкнут и, будучи вечностью, находится вне времени. Все, что может свершиться, уже свершилось, но ничто не исчезло; все неизменно, но ничто не находится в покое. Вечная жизнь космоса по необходимости становится вечным возвращением и вечным повторением.

Идея вечного возвращения также связана с историей слова «айон». Кроме того, что айон оказывается играющим (так как кольцо космических превращений замкнуто, и активность вечности становится лишь манифестацией ее творческих сил), айон оказывается младенцем. Ведь постоянное возвращение вечности к себе есть омоложение.

Античная традиция связывает «айон» с образом ребенка или же одновременно младенца и старца: оракул Аммона сообщает о мистериях рождения младенца Айона; в 9-м гимне Синесия айон характеризуется как «чуждый старости», «юноша и старец в одно и то же время» (51–60); Псевдо-Дионисий Ареопагит сообщает, что в священных теофаниях мистических зрелищ айон изображался седым и юным⁷; Марк Аврелий пишет: «Непрестанное течение времени постоянно сообщает юность беспредельной вечности» (VI, 15)⁸. Интересный образ айона встречается у Нонна Панополитанского (Dion. XLI, 181–182):

«Он провозвестник будущего, ибо избавляется
От тягот дряхления, как змея сбрасывает с себя
Жгут ветхой чешуи, но вновь омолаживается,
Купаясь в волнах закономерного (λελοῦμενος οἴβρασι θεοῦδν)»
пер. Н. Брагинской.

Лукианом. (Гераклит, фр. С5): «(Все) идет кругом и обменивается (друг на друга) в игре вечности». — «Что же такое вечность?» — «Резвящееся дитя, играющее в камешки, расставляющее (их) и раскидывающее...» Пародия Лукиана интересна также тем, что она дает как бы примитивную копию высказывания Гераклита, непосредственный смысл которого сохранен, но глубокая символическая перспектива — утеряна. Лукиан воспроизводит первый слой фрагмента, оставляя без внимания последующие, далеко не тождественные ему.

⁷ Н. Брагинская. Цит. соч., с. 48–49.

⁸ Марк Аврелий Антонин. Наедине с собой. Размышления. М., 1914. С. 76. Пер. С. Роговина.

Здесь мы видим не только омоложение, но и причину его — «живую воду» священного закона (θεορμός), окунувшись в которую, век-айон вновь становится молодым⁹. По учению Гераклита, вечная молодость мира также обусловлена космическим законом — логосом, который постоянно встряхивает киклеон природного многообразия, создавая все новую и новую гармонию с помощью новых противоречий.

III. ΠΑΙΣ

«Дитя» — не только символ юности космоса: у Гераклита этот образ выражает также совпадение неразумия и разумности в универсуме. Дитя неразумно, но это не полное отсутствие разума и не абсолютная чуждость ему, а некоторое до-разумное состояние и — в этом отношении — состояние природное и естественное, т. е. близкое природной, беспечной и не осознающей себя, не планирующей заранее активности. В тех фрагментах Гераклита, где упоминается дитя, всегда речь идет о пределе человеческого разума: мудрость Гомера меркнет перед загадкой, которую задает ему устами детей как бы сама природа, Гомер не разгадывает ее бесхитростной хитрости (В56); дитя ведет пьяного, потому что у того погас разум (В17); дитя бессловесно по сравнению с мужем, но и муж бессловесен перед демоном (В79). Человеческий разум, таким образом, ограничен и до-разумным состоянием (дитя) и после-разумным (дитя-айон). Именно в силу своей человечности и конкретной индивидуальности он отъединен от вселенского разума, что и отмечает неоднократно Гераклит, говоря о неразумности человеческой природы. Разум анонимного универсума ближе к безличному разуму дитяти, чем к рассудку взрослого человека.

«Дитя» своей неразумной активностью вносит в мир хаос и разрушение. А. Ф. Лосев, анализируя 52-й фрагмент, пишет: «Здесь подчеркивается прежде всего момент *неразумия*, царящего в мире и управляющего всем миром, учение о принципиальной хаотичности и случайности, исключаяющей всякое разумное устройство мира»¹⁰.

Однако здесь надо принимать во внимание не только деструктивный аспект «хаоса», но и его молодость, неисчерпанность возможно-

⁹ О семантике связи влаги и айона как витальной субстанции см. в исследовании Онианса: Онианс Р. На коленях богов. «Прогресс-Традиция». М., 1999. С. 206–214.

¹⁰ Лосев А. Ф. История античной эстетики. (Ранняя классика) М., 1963. С. 365.

стей, т. е. то, что свойственно не только детству космоса, но детству вообще. «...Эта игра мирового хаоса с самим собой есть нечто совершенно природное, естественное, безболезненное, невинное и чистое. Она отнюдь не результат космического грехопадения.... Это — *вполне естественное* состояние мира, вполне безобидное и невинное, чистое и даже милое, улыбочное. Злой мировой хаос, сам себя порождающий и сам себя поглощающий, есть в сущности только милые и невинные забавы ребенка, не имеющего представления о том, что такое хаос, зло и смерть»¹¹.

Дитя, по Гераклиту, царствует (В52), то есть к нему применен тот же самый эпитет, что и к войне (В 53). Так же, как и царство войны, царство ребенка приводит к превращению хаоса в космос. Дело в том, что «этот злой, неразумный, слепой хаос здесь представлен как *игра в шашки*, т. е. как замысловатая творческая целесообразность, как разумное и сознательное построение... гераклитовский огненный хаос есть игра, очень глубокая и замысловатая, талантливая и дальновидная, подобная нашей игре в шашки»¹².

IV. ΠΑΙΔΙΑ

Игра в шашки считалась древними важным достижением цивилизации и ставилась в один ряд с науками и искусством (Напр. Платон. «Федр», 274c). Платон пишет, что есть «искусства, которые достигают всего с помощью слова (διὰ λόγου), в деле же, можно сказать, нисколько не нуждаются либо очень мало, как, например, арифметика, искусство счета, геометрия, даже игра в шашки и многие иные, среди которых одни пользуются словом и делом почти в равной мере, в некоторых же, и этих больше, слово перевешивает и вся решительно их сила и вся суть обнаруживается в слове». («Горгий», 450d. Пер. С. Маркиша).

Шашки — эта «логическая» игра — становятся у Платона примером легкости, «с которой боги обо всем пекутся» («Законы», 903–904a). Платон дает любопытную картину мира, в котором, как на шашечной доске, всему отведено свое место; человеку предоставлена полная свобода быть тем или иным, но какой бы свободный выбор он ни сделал, рука «верховного правителя» с необходимостью перемещает его в место, соответствующее его новому статусу. Поскольку все

¹¹ Там же.

¹² Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1963. С. 365.

возможные места приготовлены заранее, полная свобода человека сочетается с полной неизменностью картины мира. «Логос», по которому устроен мир с его строгой иерархией, отнюдь не исключает человеческого «пафоса». Более того. Свободная активность человека, пожалуй, является обязательным условием космической красоты, потому что, во-первых, сочетает ее с законами морали и, во-вторых, вносит в нее элемент неожиданности, индивидуальности, непредусмотренности, авантюриности, без чего космос был бы лишь виртуозно организованным механизмом. Для богов увлекательная игра — следить за тем, как частица космоса самопроизвольно превращается в нечто иное (путем морального возвышения или падения) и на каждый такой акт свободы отвечать соответствующими перемещениями на шашечной доске мира.

Эта философия близка и гераклитовскому образу айона, играющего в шашки: дитя передвигает шашки ради забавы, не задумываясь, но любой свободный его акт своим результатом будет иметь определенную ситуацию на шашечной доске, где все связи полностью закономерны; необходимость и свобода нисколько в этом случае не мешают друг другу. Понятия вечной жизни, вселенской закономерности, свободы, необходимости здесь совпадают.

Айон тем самым оказывается тождественным логосу или, точнее, находится в ряду синонимов, которыми Гераклит обозначает в своем учении «единое мудрое»; таких как «логос», «закон», «судьба», «огонь». Логос по существу отождествлен с айоном во фр. В1, где говорится, что логос — «ἐὸν αἰεί». Фр. В50 (который, к сожалению, трудно использовать, т. к. неясно, что в нем является собственно гераклитовским высказыванием) утверждает, что логос и айон едины.

Если всеобщий век-айон — это и есть логос, то его произвольная, живая активность, будучи в то же время конкретной вечностью, или «веком», порождает «логичность» любого явления. Свобода мировых сил при этом оказывается, поистине, бескрайней, т. к. в любом случае неизбежна космичность универсума. Она необходима уже в силу того, что миру дан *единый* век, и поскольку он *есть*, все природное многообразие заключено в его пределах. Любое дробление мира (который есть πῦρ αἰεζῶον — В30) не нарушает его единства, он всегда будет тождеством огненного логоса (πῦρ), вечности (αἰεῖ-) и жизни (-ζῶον). Следовательно, любая разъединенность будет превращаться в гармонию, в которой все управляется через все (В41). Эта игра космоса с ее неизбежной космичностью напоминает детскую игрушку «калейдоскоп», καλδὸν εὐδός которой получается благодаря простейшей системе зеркал. В каком бы фантастическом со-

четании ни оказались камешки в трубке, как бы они ни перемешивались, зеркала — «логос» этой игрушки — создадут из хаоса прекрасную симметричную картину.

V. ΒΑΣΙΛΗΝ

Резюме фрагмента В52 — слова «царство ребенка» — соединяют торжественное понятие «царствования» и понятие «детства», чуждого властвованию и не нуждающегося в ней.

«Беззаботное царство» уже воспроизводилось в античной культуре; таков мир олимпийских небожителей, богов «легкоживущих» («Илиада», VI, 138). На Олимпе,

«...где обитель свою, говорят, основали
Боги, где ветры не дуют, где дождь не шумит хладоносный,
Где не подьмет метелей зима, где безоблачный воздух
Легкой лазурью разлит и сладчайшим сияньем проникнут;
Там для богов в несказанных утехах все дни пробегают».
(«Одиссея» VI, 42–46, пер. В. А. Жуковского)

Именно вечность, т. е. бессмертие, — причина этой «жизни-игры». После победы богов над временем, над хтоническими силами, после прекращения хаотического потока рождений деятельность олимпийцев становится по своей сути игрой. Ни о какой игре не может быть речи в «Теогонии» Гесиода; там происходят предельно серьезные события, результат которых — сотворение мира. Но в гомеровской вселенной история уже позади, царство Олимпа ничем не может быть поколеблено. В то же время «бессмертные» остаются не только конечным результатом космогонии, но и его сущностью, сохраняя всю полноту сил рождающегося мира. Без живой и многообразной активности сама их «божественность» была бы невозможна. Сочетание этой обязательной активности с абсолютной неуязвимостью и образует беззаботное олимпийское царство, в котором объединяются «высшее» и «низшее», по-царски могущественное и по-детски несерьезное. Олимп не зависит от мира, но и сам не многое может изменить в мире; он включен в мир и разделяет общую с ним долю, ведь боги не властны над судьбой. И это еще одна причина безмятежности: нет цели, нет творчества, нет истории. Есть лишь перераспределение сил в подвластном мире, т. е. затейливая игра. Царство айона у Гераклита отличается от олимпийского лишь тем, что здесь нет двусмыслен-

ных соотношений с судьбой: айон и судьба — тождественны. В остальном же они близки — оба эти варианта исходного парадокса высшей космической силы, которая и правит миром, и отрешена от него.

Образ «царя-ребенка» мы встречаем также, довольно неожиданно, в описании жизни Гераклита: «Удалившись же в храм Артемиды, он проводил время, играя с детьми в кости» (А1, 3). Гераклит, таким образом, последовательно выполнил долг мудреца — подражать универсуму: царь становится дитятей и, отрешившись от государственных («серьезных») дел, предается игре. Ведь это и есть для него мудрость — «от всего отрешенное, πάντων κεύρωρμένον» (В108).

VI. СМЫСЛ И СТРОЕНИЕ ФРАГМЕНТА

Образ космического айона влечет за собой целую цепь идей гераклитовского учения. Айон — это, прежде всего, век как порция жизни: бесконечно большая, так как это век вселенский, но конкретная, с определенным содержанием, которое разворачивается, актуализируется и исчерпывает в конце концов жизненную силу универсума. Но старец-айон и младенец-айон — одно и то же лицо, ведь айон возвращается к себе же, его смерть — всегда есть рождение заново, причем — рождение, происходящее постоянно, ежесекундно, а не только в конце периодов космической жизни. В силу этого универсум является одновременно и умудренным своим развитием, и усложнением, но и детски простым, постоянно сохраняющим первичный, не отягощенный далекими замыслами, импульс к действию; разумным и неразумным.

В таком случае «хаос» и «космос» оказываются названием одного и того же; космос всегда хаотичен, а хаос неизбежно космичен. Неизбежность космичности заключена уже в самом едином бытии, поскольку таковое признается. Полнота универсума требует включения в него всего многообразия возможностей, в том числе возможности существования множества, но при всем этом бытие остается единым; «единое мудрое» — и это одна из центральных идей Гераклита — допускает любое «многое», поскольку в нем оно соединяется; любое «расходящееся», поскольку в нем оно сходится; любой беспорядок, поскольку в нем он обрывается порядком (В10, В41, В51 и др.). Соотношение обязательного единства и обязательной множественности универсума и создает объект, который называют то именем «хаоса», то именем «космоса»¹³.

¹³ Платон, рассуждая об универсуме, дwoящемся в познании, использует, как и Гераклит, образ «дитяти»: «...надо, подражая мечте детей, (κατὰ τὴν τῶν παιδῶν

Символом, наилучшим образом отражающим тождество хаоса и космоса, оказывается «игра». Эта *coincidentia oppositorum* объясняется игрой, потому что игра есть деятельность одновременно и целесообразная, и бессмысленная. И свободная (а потому радостная), и подчиненная внутренним законам (а потому интересная). «Игра» — посредник между хаосом и космосом, в ней оба эти состояния сосуществуют и проявляются в своей полноте.

«Игра» также обозначает то, что происходит, когда мы пытаемся однозначно определить и зафиксировать то или иное состояние универсума. Определенность ускользает и превращается в противоположную определенность; хаос оказывается космосом и наоборот. Ближайший образец такой «игры» — многие афоризмы Гераклита, по форме представляющие собой виртуозно сконструированные парадоксы, которые невозможно свести к традиционным утверждения или отрицаниям. Причем, форма эта продиктована онтологической ситуацией мыслителя, его отношением к «единому». Амфиболии Гераклита демонстрируют не расплывчатость познания «единого», а динамику его. Они являются отсылкой от непосредственно данного парадокса, в котором отъединенный и, следовательно, неразумный, по Гераклиту, человек может ухватить «единое», к непротиворечивому знанию о нем¹⁴.

Игра смыслов в афоризмах Гераклита делает читателя (слушателя, ученика) соучастником раскрытия идеи, в процессе чего происходит не столько передача знания, сколько передача умения видеть Единое, слышать Логос, оставаясь в то же время в этосе человека, каковой, по Гераклиту, «не имеет прозрения» (В78). Отсюда — обреченность мыслителя на постоянную охоту за истиной; смысл ускользает и вновь находится. Соответственным образом построены и многие афоризмы Гераклита, заставляющие не просто воспринимать идею, но и активно двигаться внутри высказывания от символа к символу.

Среди них — фрагмент В52. Смысл его не сводится к набору перечисленных здесь идей, он тесно связан и с формой фрагмента. Фрагмент можно разделить на четыре смысловых и ритмических группы (или ступени).

εὐχῆν), чтобы все неподвижное двигалось, признать бытие и все и движущимся и покоящимся». («Софист», 249d. Пер. С. А. Ананьина).

¹⁴ Примерно такова же функция апорий Зенона и метода Сократа (по Платону, по крайней мере): от парадокса — к Единому. Но для них источник полисемии и «игры» — познающий рассудок; Единое же — однозначно. Для Гераклита сам универсум является «игровым».

- 1) «αἰών» — Речь идет о веке, тождественном жизни и судьбе. И, скорее всего, о веке мировом, всеобщем.
- 2) «παῖς παίζων» — Век оказывается играющим ребенком. Величие айона предельно снижено. Но только лишь мысль примирилась с тем, что айон вечно молод, оказывается, что он... «πεττεύων»
- 3) «πεττεύων» — то есть игра его — весьма сложное интеллектуальное занятие. Вторая и третья группы создают внутреннее напряжение фрагмента и главную его загадку, загадку тождества разума и неразумия.
- 4) «παῖδος ἡ βασιλείη» — «Царство ребенка». Эти слова концентрируют парадокс афоризма и в то же время возвращают к началу. Ребенку-айону принадлежит царство; тем самым восстанавливается торжественность понятия «век». Надо полагать, что для греческого слуха, внимающего Гераклиту, связь этого тезиса с обещанным младенцу-Дионису царствованием над миром была очевидной. Афоризм, таким образом, замкнут. Но если «ἡ βασιλείη» ведет нас к «αἰών», то «αἰών», разгаданное как противоречивое царство ребенка, снова ведет нас «παῖς παίζων» и так далее.

Именно такое членение фрагмента может оказаться субъективным, но наличие строго продуманной композиции данного высказывания Гераклита несомненно.

VII. ЭВОЛЮЦИЯ ИДЕИ КОСМИЧЕСКОЙ ИГРЫ

Игра как занятие, не имеющее практической заинтересованности и внешней цели, есть наиболее достойное состояние для универсума досократиков. Ведь для античности всегда идеалом было состояние незаинтересованной самоцельной деятельности; только такая деятельность может быть названа прекрасной (см. Аристотель, «Метафизика», 982a 3, 4). Но бесцельная и прекрасная игра мирового целого наблюдаема только с точки зрения этого же целого. Человеку как частице космоса открывается частная, несколько иная картина. Игры олимпийских богов для них самих являются забавой, но они небезопасны для смертных, которые становятся объектом забавы, игрушкой. (Конфликт, отображенный Софоклом и Еврипидом.)

Человек мог бы стать объектом игры без каких либо трагических последствий этого лишь в том случае, если бы игра предполагала достижение конечной, относящейся к нему цели¹⁵. И античная

¹⁵ См., например, «Книгу притчей Соломоновых», VII, 4; VIII, 27–30, где София-

философия пытается построить новый, морально целесообразный универсум, отказываясь от некоторых идей досократики. Особенно показателен в этом отношении Платон, с одной стороны, реставрировавший многие идеи старой онтологии, с другой же — дополнивший этот комплекс идей рассуждениями о демиурге и верховном промысле. «Игра» для него, как и для Гераклита, — один из центральных образов бытия. У Платона, пишет А. Ф. Лосев, «...подлинное и предельно выраженное отношение идеи и материи, самый центр красоты — это игра»¹⁶. Но в его «Законах» мы встречаем достаточно строгую картину морально регламентированного мира, управляемого справедливыми богами. Правда, эти образы слиты с традиционными идеями игрового универсума, в результате чего веселая игра богов, с которой они осуществляют правосудие (903–904а), оказывается в некотором смысле мрачной и драматичной забавой марионетками (644е — 645а).

Поздняя философия пыталась соединить «красоту» и «разум» античного космоса в гармоническое целое с «добром», преодолевая аперсонализм старой онтологии. Но была реализована и возможность логического перехода от представлений о «бесцельности» космоса к представлениям о его «беспричинности», «безосновности» и «бессмысленности». Невинность играющего космоса осознавалась как этическое «неведение» и как имморальность универсума¹⁷.

По Гераклиту «У бога все прекрасно, хорошо и справедливо; люди же считают одно справедливым, другое несправедливым» (В102). Но человек, как таковой, подчеркивает поздняя философия, и не может все считать справедливым; не может, оставаясь человеком, смотреть на мир с точки зрения божества; несмотря на «эстетичность» универсума, индивидуум должен быть «этичным».

Художественно-математическая гармония античного космоса слишком легко овеществляла «этос» индивидуума. Это ее слабое место, верно подметил софист Антифонт: «Жизнь нельзя переставить,

Премудрость Божия играет и радуется, как художница (по другому чтению — как дитя). Игра Софии при творении мира — это игра целесообразного творчества.

¹⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С. 290.

¹⁷ Однако Ницше, чье имя ассоциируется с этим путем в первую очередь, «прочел» досократовское учение о космической игре гораздо внимательнее, чем либертены-ницшеанцы. Об этом см. работу, принявшую во внимание и концепцию данной статьи: Wohlfart G. «Also sprach Herakleitos»: Heraklits Fragment B52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption. Freiburg; München, 1991.

как ход в шашечной игре» (В52). «Переставить» — в смысле «взять ход обратно», ἀναθέσθαι. Действительно, неповторимость жизни отличает ее от других элементов космической игры и требует для себя гармонии иного типа.

В процессе перестройки античного мировоззрения понятие «игры» постепенно утратило тот глубинный онтологический смысл, который оно имело в рассмотренном здесь фрагменте Гераклита, сохранившись, прежде всего, как понятие «сценической игры», отражающее отношение человека к миру,¹⁸ однако оно осталось значимым постольку, поскольку воспроизводились представления о «космосе» и «космичности», тесно с ним связанные.

¹⁸ См. статью А. А. Тахо-Годи «Жизнь как сценическая игра в представлении древних греков» // Искусство слова. М., 1973. С. 306–314.

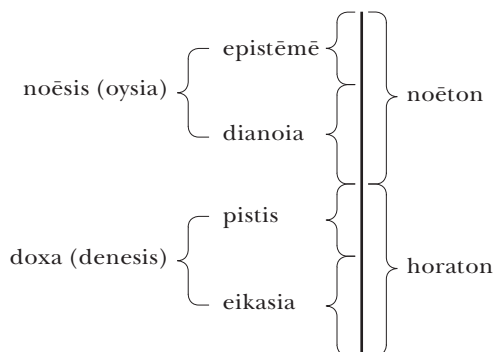
«БЕСПРЕДПОСЫЛОЧНОЕ НАЧАЛО» В ФИЛОСОФИИ ПЛАТОНА И КАНТА

Цель данной работы — сравнение двух текстов, посвященных, как представляется, одной проблеме. В первом из них, в пассаже 509b–51e из VI книги платоновского «Государства», говорится о знании, не опирающемся ни на какие допущения, но обосновывающем все остальные типы знания. Во втором, в 16–19 параграфах «дедукции чистых понятий рассудка», предпринимаемой Кантом в «Критике чистого разума», выдвигается учение о трансцендентальной апперцепции как основе рассудочного знания. Исторические и логические аспекты различия учений Платона и Канта достаточно очевидны для того, чтобы можно было принять их как бесспорный факт. Гораздо интереснее обратить внимание на весьма проблематичное, во всяком случае, не лежащее на поверхности сходство этих учений как в постановке вопросов, так и в их решениях. Упомянутые тексты дают материал для такого сравнения.

Сразу же можно отметить тему, которая сближает столь разные по форме и материалу концепции. Это тема сверхопытного синтеза, который в той мере, в какой признается его возможность, оказывается предпосылкой и основанием всякого рационального синтетического построения. Тем самым ставится вопрос о возможности науки, выполняющей функции знания о знании и опирающейся при этом на саму себя. Другими словами — о возможности философии как строгого метода. Поскольку взятые тексты относятся к числу ключевых для платоновской и кантовской систем, а вопрос, поднятый в них, является одним из главных для западноевропейской традиции философского мышления, можно заранее признать важность как сходства, так и различия идей великих мыслителей.

Рассмотрим, как ставит проблему Платон. VI книга «Государства» — сердцевина диалога. Здесь излагается учение о солнце-благе, которое так же организует вокруг себя иерархию идей, как идеи организуют вокруг себя иерархию социальных уровней. Далее, в 509d–510a, Платон дает систематизацию видов знания при помощи разделенной на неравные части линии (см. с. 231).

В VII книге (533e–534a) Платон поясняет: «Как сущность относится к становлению, так мышление — к мнению. А как мышление



относится к мнению, так познание относится к вере, а рассуждение — к уподоблению»¹. Первые два деления Платон относит к миру умопостигаемого, вторые два — к миру зримого². Платоновская пропорция указывает, в частности, и на то, что восхождение к вершинам мыслимого совершается закономерными и ритмичными этапами. В 510b — 511e выясняется, что в пределах каждого этапа низшее деление служит для высшего как бы опорой и ступенькой (предпосылкой — hypothesis) или тем, что мы сейчас назвали бы аксиомой и постулатом той или иной научной системы. Но высший уровень знания, душа, по Платону, ищет, восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему. Это arche anupothetos (беспредпосылочное начало, как переводит А. Ф. Лосев³) таково, что само является основой и предпосылкой всякого знания, и уже в силу этого не может иметь собственных предпосылок. Геометры, поясняет Платон, делают допущение: им понятно, что такое чет и нечет, фигура и т. д. Но на деле они пользуются образным выражением мыслимого, то-

¹ Платон цитируется по изданию: Платон. Соч.: В 3 т. М., 1968–1971.

² Текст Платона, описывающий процедуру деления Линии, вызвал много разногласий. Неясно, на какие именно неравные части следует делить и каким способом; горизонтальна Линия или вертикальна; а также — с большого или с малого отрезка следует начинать движение от знания к уподоблению. Об этом см.: Остин Дж. Линия и пещера в «Государстве» Платона // Остин Дж. Три способа пролить чернила: Философские работы. СПб., 2006; Brumbaugh R. S. Plato's Mathematical Imagination. Bloomington, 1954. P. 101–104; Raven J. E. Plato's Thought in the Making. Cambridge, 1965; Ferber R. Platos Idee des Guten. Sankt Augustin, 1984.

³ См.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1969. Т. 2. С. 627–634.

гда как логические выводы делаются в отношении умопостигаемого. Беспредпосылочное же начало есть уровень знания, на котором исчезает двойственность условного допущения (в том числе логически непрясленных аксиом) и интеллектуального созерцания объекта. По выражению Платона, мышление предпосылочное идет к концу, как бы не имея начала. Высший же тип мышления, диалектический, устремляется к началу, избегая образов и руководствуясь чистыми идеями. В 511b-c Платон замечает, что для диалектики гипотезы являются лишь подступами и устремлениями (*epibaseis te kai hogmas*), т. е. опорами и порывами к высшему. Разум, как бы опираясь на подставку гипотезы, подпрыгивает и пытается коснуться «беспредпосылочного начала», дотронувшись (*hapsamenos*) до него, разум завершает свою работу, не пользуясь чувственными образами, но лишь идеями в их взаимосвязи. Тактильная метафора у Платона не случайна: «беспредпосылочное начало» не может быть выражено в дискурсивной форме и не является, собственно говоря, элементом родо-видовой иерархии понятий. Аристотель прибегает к подобному выражению, описывая истинное познание «несоставных вещей»: истина в этом отношении есть «касание» (*thigein*) (Met. 1051b 20).

Необходимость для умопостигаемого рода вещей иметь начало и основу, их несамодостаточность, вынуждающая мышление искать верхнюю границу мира бытия, обосновывается Платоном в целом ряде диалогов. Здесь не только «Филеб» и «Тимей» с их концепцией блага-демиурга, относящегося к идеям как к средствам воплощения замысла, но и «Парменид», возводящий все уровни инобытия к высшему самотождеству единого, и «Теэтет», доказывающий, что знание как таковое предшествует всякому конкретному типу знания и в поисках обоснования с неизбежностью обращается на себя.

Концепция Платона, которая вырисовывается при исследовании и сравнении как упомянутых, так и ряда других текстов, имеет дело со старыми проблемами греческой философии, но как тип решения представляет собой нечто совершенно новое. Прежде всего, Платон вводит новое представление о первоначале, принципиально отличающееся от досократовского «архэ». Первоначало находится по ту сторону сущностно определенного бытия и тем самым не может быть той или иной сущностью. Однако оно есть источник, порождающий всякое определенное бытие так же, как и возможность его познания⁴. Подчеркнутая запредельность первоначала в плато-

⁴ «Само благо не есть существование, оно за пределами существования, превышая его достоинством и силой (... all' eti epekeina tēs ousias presbeia kai dynamei

новском решении контрастирует не только с теориями его предшественников, но и с онтологией Аристотеля. «Ум» в учении Анаксагора функционально сходен с ролью «солнца-блага», но он нераздельно связан, при всей его абсолютной чистоте, с целокупностью космоса. «Ум» в учении Аристотеля сохраняет почти все характеристики платоновского первоначала за исключением, во всяком случае, одной: являясь предельным обобщением архитектоники форм, он не может считаться запредельным источником бытия. Здесь не стоит касаться сложной историко-философской проблемы допустимости сближения трех приведенных концепций, так как в реальной истории философии имело значение именно данное различие.

Однако не только апофатический смысл учения о «благе», но и его катафатическое содержание, своего рода *analogia entis*, представляет интерес, если рассматривать ту роль, которую высшее начало выполняет в платоновской схеме связи бытия и мышления. Здесь, в первую очередь, надо отметить, что «благо» является условием любого синтетического («синоптического», как называет его Платон) акта мышления и, с другой стороны, характеризует сущность (т. е. схваченный в мысли результат познавательного усилия) как момент движения души к добру. Обнаруживается парадоксальная связь самого далекого от человека запредельного «архэ» и самого близкого к нему, присущего, прежде всего, его чувству, а не миру самому по себе, различения «хорошего» и «плохого»⁵. Обладание некоей информацией должно еще дополняться знанием о том, зачем она нужна человеку, — эта мысль есть устойчивый мотив философии Платона, коренящийся в самых ранних его диалогах. Может быть, самая яркая иллюстрация этой мысли — эпизод «Федона», где Сократ рассказывает о своих надеждах и разочарованиях, связанных с учением Анаксагора о «нусе», т. е., если переводить *ad hoc*, о «промысле», который

hyperechontos. 509b) (Resp. 509b). Следует иметь в виду, что *oysia* может означать не только существование вообще, но и (в первую очередь) конкретно наличное, «имеющееся» существование, другими словами — сущность. *Dynamis* может означать не только силу, но и возможность, качество, свойство. Следовательно, можно понять *erekeina* как качественно отличное от ограниченной сущности бытие.

⁵ Разумеется, «благо» и «добро» в данном контексте не должны пониматься как этические категории, хотя их прямую связь со сферой морали отрицать невозможно. Идеал «калокагатии» как онтологической добротности человека способен здесь проиллюстрировать разницу между добром как цельностью, бытийной уместностью и добром как милосердием.

должен был бы, по мнению Сократа, не только сказать, почему дело обстоит таким образом, но и почему так лучше, чем иначе. У Анаксагора мы этого, естественно, не найдем, но сам Платон предпринимает попытку осуществить соединение двух разнородных планов: субъективного блага и объективной сущности. При этом обнаружится, что тем самым будут связаны еще два плана: субъективная сущность и объективное благо.

Связь сверхдальнего и сверхблизкого, о которой было сказано, Платон иллюстрирует многообразными способами. Специально можно обратить внимание на деструкцию досократовского понимания причинности, которой Платон придавал гораздо большее значение, чем переосмыслению представлений о веществе. Любое событие причинно-следственного ряда должно, с точки зрения Платона, иметь два измерения: телесная, видимая сила, движущая и движимая с внешней необходимостью, и разумная сила, целесообразно творящая доброе и прекрасное. Первый род причин («вспомогательные причины», по выражению Платона, — *xunaitiai*) служит средством для второго (см.: *Tim.* 46c-e). Таким образом, любое событие может быть не только в конечном счете возведено к благу, но и как непосредственный физический факт измерено ближайшей к человеку мерой — добром.

Дж. Рэйвен аргументированно показал, что способы связи онтологических уровней представляют собой единое целое, последовательно раскрывающееся в трех образах: Солнца, Линии и Пещеры⁶. Солнце само по себе достаточно выразительный символ того, как относится бесосновная основа мира к миру: то, что не имеет умопостигаемых очертаний, дает облик всему остальному; то, что не может рассматриваться в упор и непосредственно, дает возможность быть увиденным всему остальному. Символ Солнца, развернувший все свои возможности в западноевропейской метафизике света, изучен исследователями очень подробно. Но здесь важно обратить внимание на следующее. Образ Солнца, как и последующий образ Линии, несет в себе значение меры и пропорциональной связи. Солнце так относится к видимому миру, как благо к миру умопостигаемому (508c). Самое важное и отдаленное в видимом мире, Солнце имеет свое подобие в солнцеобразном глазе (508b; ср. также: *Tim.* 45b–46c), т. е. зрение и источник зрения связаны некоторой аналогией. К тому же видимое не просто плавно перетекает в умопостигаемое, но восходит мерными скачками: платоновский универсум делится на два царства, в котором два владыки; младший не просто подчиняется старшему —

⁶ Raven J. E. Sun, Divided Line and Cave // *Classical Quarterly*. 1953. Vol. 3, N 1, 2.

его царство пропорционально воспроизводит законы высшего⁷. Таким образом, уже символ Солнца указывает на те соотношения — пропорцию, в которой участвуют монада, диада и тетрада, — с чьими значениями мы знакомы по образу делимой Линии.

Линия, как правило, реже становится объектом исследования, чем Солнце и Пещера. Но именно для уяснения значения «беспредпосылочного начала» важно обратить внимание на функциональную роль этой геометрической иллюстрации. Ближайшее содержание образа — пропорциональность и взаимная зависимость всех элементов воспринимаемого и познаваемого мира. Теряя монадную целостность, Линия распадается на диаду, одна часть которой сохраняет подобие целому, другая — подобие первой части. В свою очередь, каждая из частей распадается на две части по такому же закону. Вероятно, такое деление на образец и копию, единожды начавшись, может продолжаться бесконечно, но для Платона этап деления на четыре части принципиально важен. Так же важно и то, что целое делится на неравные части (ср. «неопределенную двоицу», восходящую к неписаному учению Платона: «большое-малое»). Деление на равные части означало бы уничтожение целого, тогда как Линия сохраняет целое в соотношении частей. Четвероякое же деление важно, кроме всех достоинств пифагорейской тетрактиды, еще и тем, что части Линии могут находиться в отношениях геометрической пропорции, играющей важную роль в конструкции платоновского космоса⁸. Пропорциональная связь элементов есть как бы представитель исчезнувшей цельности, след высшего бытия, и потому ее соблюдение и познание — одна из главных задач философии. «Небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержанность, справедливость... много значит и меж людей и меж богов равенство, — я имею в виду геометрическое равенство»⁹. Аристотель пересказывает несохранившееся

⁷ О двух владыках: Resp. 517b-c. Сравнительно мало изучена семантика центра и периферии в платоновской философии. Возможно, что взаимная перемена мест первого и последнего при переходе от мира становления к миру сущности имеет какое-то соответствие в космологии. Во всяком случае, Линия и система космических сфер наделяют физическое Солнце ролью среднего в пропорции, а образ Пещеры и умопостигаемого Солнца трактуют Солнце-благо как крайнюю точку восхождения. Композиционно символ Солнца — середина «Государства».

⁸ См.: Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 419–421; 164–167.

⁹ Gorg. 508a. В «Законах» (757b) геометрическое равенство названо «суждением Зевса», поскольку оно в отличие от арифметического является истинной спра-

сочинение Платона, где ум (noys) отождествляется с единицей, знание (episteme) — с двойцей, число, дающее плоскость (три), — с мнением (doxa), а ощущение (aisthesis) — с телесностью (объем или четверка)¹⁰. Наконец, еще один вариант связи гносеологии и космологии представляет учение «Тимея» о небесных сферах¹¹. Обе тетрады, соединение которых дает гармонию семи сфер (1, 2, 4, 8 и 1, 3, 9, 27), представляют собой геометрическую пропорцию и одновременно — шкалу возрастания умопостигаемости видимого мира. На этом основании можно предположить, что Линия тождественна радиусу мировой сферы (или, точнее, состав радиуса представляет собой произведенное каким-то образом совмещение двух радиусов, разбитых в одном случае на четные отрезки, в другом — на нечетные). Если это так, то Линия должна изображаться как уменьшение интервалов по мере удаления от сферы знания (что в большей степени напоминало бы и принцип «золотого сечения»).

Из возможных сопоставлений с другими четвертичными системами у Платона (4 стихии, 4 добродетели и т. д.) для данной темы представляет интерес Soph. 253d. Здесь речь идет так же, как в VI и VII книгах «Государства», о сущности диалектического искусства, причем, подобно Линии, предмет диалектики здесь расчленяется на 4 типа соотношения одного и многого, которым, по-видимому, соответствуют 4 онтологические реальности. *«Кто, таким образом, в состоянии выполнить это, тот сумеет в достаточной степени различить одну идею, повсюду пронизывающую многое, где каждое отделено от другого; далее, он различит, как многие отличные друг от друга идеи охватываются извне одною и, наоборот, одна идея связана в одном месте совокупностью многих, наконец, как многие идеи совершенно отделены друг от друга»*. Здесь же (254a) говорится об «ослепительном блеске» области бытия, что лишний раз подчеркивает неслучайность световых метафор в ходе обоснования диалектического метода (ср. четыре мира в «Софисте» с восемью гипотезами «Парменида»).

Приведенный материал показывает, что Платон имел, по крайней мере, несколько вариантов объяснения того, как знание восходит от предпосылки к предпосылке, достигая беспредпосылочного

ведливостью (ср. также толкование бытия как «четверицы» у позднего Хайдеггера).

¹⁰ De an. 404b 15–20. Ср. высказывание Платона о трехэтапном переходе первоначала к объемности (телесности) в Legg. 894a.

¹¹ См.: Tim. 35c–36d. Комментарии см.: Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1969. Т. 2. С. 607–620.

начала. Поливариантность может объясняться как развитием представлений Платона о диалектике, так и различием задач, которые ставились в том или ином диалоге. Последнее, видимо, играло более существенную роль, так как учение поздних диалогов выглядит достаточно цельной, внутренне согласованной теорией, свободно выбирающей способ экзотерического воплощения. Возможно, что и лекция Платона «О благе», где он, судя по скудным свидетельствам, излагал теорию блага «геометрическим методом», без метафор и театрализации, не может считаться эзотерическим ядром учения. Ведь само предположение о возможности однозначной и в то же время транслируемой теории блага противоречит тому пониманию синоптической диалектики, которое мы находим у Платона.

Необходимость движения «от середины к началу», специфического для диалектики, показана Платоном достаточно обстоятельно. Но сам характер безначального начала не столько открывается, сколько скрывается в своем солнцеподобном явлении. Нам становится известным, во-первых, некоторое соответствие начала и блага. Во-вторых, мы знаем, что в конце пути к началу должна исчезнуть двойственность чувственного образа и понятия: предмет мысли будет созерцаться непосредственно. В-третьих, Платон стремится показать, что переход от «гипотезы» к ее основе осуществляется не автоматически, а в результате «скачка» или «порыва». И, наконец, говорится, что, коснувшись первоначала и «*всего, что с ним связано*», мысль действует, уже не нуждаясь в «гипотезах», имея своим предметом лишь взаимоотношение самих идей. Непознаваемость и невыразимость блага самого по себе может считаться явно выраженной концепцией Платона, но остается некоторая двойственность в отношении блага как задачи мышления. О мыслимости и определмости говорят 511d и 534b-c. Более развернуто об этом говорится в 517b: «*В том, что познаваемо, идея блага — это предел, и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она — причина всего правильного и прекрасного*» (en tō gnōstō o teleytaia hē toy agathou idea kai mogis horasthai, ophtheisa de xyllogistea einai, hōs ara pasi pantōn haytē ortōn te kai kalōn aitia). Как «последняя» идея, благо, будучи границей, принадлежит и мыслимому и сверхмыслимому миру. Поэтому можно предположить, что и характер умознания в пограничной области должен отличаться от созерцания «обычного» эйдоса. Здесь уже не может быть логической рельефности познания отдельной идеи.

Однако Платон не только не говорит, в чем состоит изначальное благо (это естественно, поскольку благо — «*по ту сторону сущно-*

сти»), но и не объясняет, каким образом идея блага сообщает мысли последнюю точность. Все выразительные средства Платон направляет не на это — самое нужное — объяснение, а на описание мышления и его состояния на высшей стадии восхождения, как будто противостоящего ему предмета не существует. Во всяком случае, ясно, что диалектика есть качественно иной способ мышления по сравнению с эмпирической наукой и что ее обоснование есть самообоснование¹². На этом пока приостановим анализ платоновского учения, чтобы ввести в поле зрения идеи Канта.

В «Критике чистого разума» мы также находим проблему обоснования синтетической деятельности мышления. Высший пункт обоснования — учение о трансцендентальном единстве апперцепции, т. е. о единстве актов осознания всякой перцепции, лежащем в основе априорной структуры познающего субъекта. Однако с этой темой теснейшим образом связаны и следующие: схематизм чистых понятий; высшее основоположение всех синтетических суждений; опровержение идеализма; об идеях вообще; о паралогизмах чистого разума; о трансцендентальном идеале.

Синонимичным выражением единства апперцепции являются для Канта *Я* и «рассудок». Анализируя трансцендентальное *Я*, Кант приходит к выводу, что оно не может быть элементом системы категорий, но является высшим типом единства, позволяющим самим категориям принадлежать к заранее данному «полю» синтеза. Далее Кант, однако, приходит к заключениям, весьма существенно отличающим его концепцию — от платоновской. Если Платон ограничивается общим различием умопостигаемого и явленного, не проводя границы между мыслью и знанием (хотя «касание» блага обрисовывается Платоном так, что позволяет предположить возможность этой границы), то Кант настойчиво подчеркивает принципиальное различие мышления и познания. Сфера умопостигаемого, по Канту, с необходимостью мыслится, но не познается, так как познание возможно только в пределах реального опыта. Поэтому и высший уровень синтеза, синтетическое как таковое, т. е. взаимообратимое единство *Я* и рассудка,

¹² Так или иначе восходящие к Платону «Определения» дают следующую дефиницию мудрости: «Мудрость — беспредпосылочное знание; знание вечных вещей; умозрительное знание причины существующего» (*Sophia epistēmē anupothetos, epistēmē tōn aei ontōn, epistēmē theōrētikē tēs tōn ontōn aitiās*). (См.: Платон. Диалоги. М., 1986. С. 432). Ср. также определение Альбина: «Диалектический метод действительно по своей природе восходит от предпосылок геометрии к беспредпосылочным началам» (Там же. С. 446).

не есть уровень познания. *Я* как основа рассудка — это предпосылка всего мыслимого, но само оно не может стать источником позитивного знания. Оно, говоря словами Платона, лежит «по ту сторону сущности». Самосознание и самопознание не совпадают.

Поскольку *Я* оказывается высшим пунктом философии¹³, Канту важно показать его особый онтологический статус. Трансцендентальный синтез, будучи «действием рассудка на чувствительность»¹⁴, аффицирует чувственность «сверху» так же, как «вещь в себе» аффицировала «снизу» пространственно-временные формальные условия чувственности. Двойное аффицирование создает возможность опытного единства в предмете как наглядного представления, так и понятия. Появляется возможность сделать некоторые чувственные конструкции посредниками между несоединимыми по своей природе понятийностью и чувственностью. Эти конструкции Кант называет схемами, или идеалом чувственности. В основе самой возможности посредничества лежит время как необходимый элемент обеих сфер — и «эстетической», и «логической». В разделе о высшем основоположении всех синтетических суждений Кант приходит к выводу о том, что взаимодействие трех сил — времени, воображения и чистого *Я* — позволяет осуществиться искомому априорному синтезу в суждении. Причем, главное основоположение, на котором покоится всякое применение понятий к предметности и которое само уже не имеет предпосылок, гласит, что условия опыта и условия предмета опыта суть одно и то же. Р. Фербер сопоставляет беспредпосылочное начало Платона именно с этим основоположением Канта, а не с трансцендентальной апперцепцией¹⁵. В результате он приходит к заключению, что «Критика чистого разума» характерна своим забвением «третьего», т. е. того, что лежит в основе как бытия, так и мышления¹⁶. Между тем, именно чистое *Я* отвечает требованиям платоновского «беспредпосылочного начала» в той мере, в какой они применимы к учению Канта.

Поскольку *Я* в этом синтезе не только определяет синтетическое единство представлений (без чего невозможно было бы суждение), но и «отвечает» за единство и непрерывность самого трансцендентального субъекта на всех трех уровнях (чувственность, рассудок, разум), его роль оказывается ведущей. Во всяком случае, во втором из-

¹³ Кант И. Соч.: В 6 т. М., 1964. Т. 3. С. 193.

¹⁴ Там же. С. 205.

¹⁵ Ferber R. Platos Idee des Guten. Sankt Augustin, 1984. S. 184–193.

¹⁶ Ibid. S. 192–193.

дании «Критики чистого разума» Кант стремился это подчеркнуть. В то же время Кант строго придерживается различения феноменального и ноуменального, что применительно к *Я* означало запрещение вывода какого бы то ни было содержания из чистого самосознания. В разделе о паралогизмах Кант специально критикует Декарта, чтобы развеять иллюзию прямой связи бытия и мышления без посредства чувственности, каковая допускалась тезисом «*мыслю, следовательно, существую*». Кант толкует этот тезис как выражение «*неопределенного эмпирического созерцания*», которое каким-то образом все же предшествует опыту¹⁷. Было бы упущением не заметить присутствие темы *Я* в разделе о трансцендентальном идеале. Те выводы, которые запрещены на уровне логики понятий, возвращают свои права на уровне логики принципов: понятие существа всех существ соединяет в себе всеобщее и единичное, будучи абсолютным *Я*¹⁸.

Перейдем к сопоставлению кантовской и платоновской темы первоначала. Оба философа решают одну, исторически актуальную для их времени проблему, причем, они имеют в качестве оппонентов сходные философские течения. В обоих случаях пути решения проблемы бесосновной основы синтеза преграждают скептицизм, отрицающий субстанциональность и объективность мышления, и догматизм, натуралистически трактующий совпадение бытия и мышления. (Досократики, мегарики и софисты — три главных объекта критики у Платона, Лейбниц, Беркли, Юм — у Канта. Соответственно архаический догматизм, абстрактный идеализм, антропоцентрический скептицизм — то, что нужно было преодолеть для решения задачи. Однако оба мыслителя считали, что ценности «догматизма» можно восстановить на более высоком уровне, критически испытав их новым методом.) Способ решения задачи сходен: предполагается, что сверхопытное условие синтеза неизбежно обосновывает все отдельные интеллектуальные акты, и что само данное условие с необходимостью безусловно и в этой мере непознаваемо. Но скептические выводы отвергаются по той причине, что беспредпосылочное начало

¹⁷ Кант И. Указ. соч. С. 383. Можно заметить, что в трех случаях полемические пассажи «Критики чистого разума» обладают некоторым сходством как задач, так и аргументов: против Беркли — в разделе об основоположениях, против Декарта — в разделе об идеях, против Ансельма (или Лейбница) — в разделе об идеале. Каждый раз на новом уровне возникает вопрос о возможности содержательной дедукции бытия из мысли.

¹⁸ Для понимания роли трансцендентального единства апперцепции важны указания Канта в работе об успехах метафизики (Кант И. Указ. соч. Т. 6. С. 189–192).

активно вступает в сферу познания, хотя и не в качестве познаваемого. Оно связано с действием и как дающее «свет», и как иницилирующее субъективность, которая на него направлена. Оно — сверхтеоретично, будучи не знанием, а благом.

И Платон, и Кант полагают, что начало знания, не опирающееся на другие допущения, есть предельная очевидность. Такая очевидность обнаруживается мышлением о себе самом. Но можно ли ответить на поставленный о первоначале вопрос так, как это сделал Декарт, т. е. отождествлять мышление и *Я*? Платон и Кант, каждый по-своему, отклоняются в своем решении от однозначности *cogito*. У Платона вообще нет речи о *Я* в контексте проблемы *arche*. Возникает ли тема *Я* в античной философии, и если да, то в каких формах? Этот вопрос представляет собой сложную историко-философскую проблему. Традиционное различие «души» и «ума» прямо не затрагивает проблематики *Я*. Проблема свободы индивидуума лишь косвенно связана с характерной для темы *Я* аксиологией личности. Пожалуй, лишь эволюция платонизма и отчасти эпикурейский вариант атомизма работают над новым пониманием индивидуального. Только эти направления (если условно не принимать во внимание античную литературу и религию) проводят границу между понятием и существованием и пытаются, в отличие от скептицизма, найти содержательную аутентичность *Я*. У самого же Платона вместо точного определения того, чем является для мышления очевидность, мы встречаем световую метафору, да к тому же, речь идет не о внутреннем, а об извне приходящем образе блага.

У Канта высшее основание синтеза — это *Я*, но возникает вопрос, в каком смысле это личное местоимение может отождествиться с апперцепцией, т. е. с сопровождающим всякую перцепцию (актуально или потенциально) сознанием? Во всяком случае, это *Я* не тождественно ни с психикой, ни с индивидуальностью (поскольку оно трансцендентально), ни с моральностью, ни с сознательностью (*Я* связано также и с бессознательным синтезом), ни с личностью, поскольку без причастности идеям и идеалу *Я* не может быть «лицом». Возникает впечатление, что беспредпосылочное начало для Платона — безличное благо, для Канта — безблагодатное *Я*. Однако это неверно.

В «связанном» виде тема личностного характера первоначала, несомненно, присутствует в философии Платона. Прежде всего заметим, что предикат *αυτο*, так или иначе применяемый к *эйдосам* и вообще к высшим слоям бытия, когда они сравниваются с низшими, т. е. «самость» идеи, ее собранность в себе в отличие от распыленности ее телесного подобия, говорит о нарастании личного (аутентично-

го) по мере восхождения к истинному бытию. Способность к самоотжественности есть способ сохранения собственно идеи в вещах (ср. тождество апперцепции в перцепциях). Но при восхождении к вершине знания простое равенство смысла самому себе оказывается чем-то большим, нежели формальное условие высказывания. Принцип непротиворечивости, сформулированный и Платоном, и Аристотелем, уже играл роль онтологического закона даже на своем содержательно минимальном уровне, где он был лишь правилом мышления. Даже как формальное правило он являлся по существу тем самым безусловным началом, о котором идет речь. Но оказывается, что при восхождении от эйдоса к эйдосу формальное тождество преобразуется в аутентичность познающего ума, а на высшем уровне — в созерцание умом самого себя. Платоновская метафора Солнца и XII книга «Метафизики» — два подхода к пониманию этого высшего уровня. При желании их можно истолковывать как противоположные философемы, но можно обратить внимание и на то, что ведущие характеристики — такие, как простота, самодостаточность, благо — совпадают.

То, что происходит с мыслью при восхождении (а именно: достойный удивления переход от тавтологии к созерцанию абсолютного блага), опосредовано звеном, которое уже носит личностный характер, но еще не располагает способностью к порождению сущностей, обладая лишь созерцанием и рассудком. У Платона роль середины выполняют — каждое по-своему — два начала: душа и ум. У Канта — воображение и рассудок. Познающая душа как среднее звено содержит в себе те же способности, что и благо-солнце, но каждая из них на свой лад ущербна: душа знает о благе, но только как о цели; она действительна, но не из-за избытка (творчество), а из-за недостатка (практика); ей доступна очевидность, но без содержания, которое приходит извне. И все же сам факт знания как такового (см. «Теэтет»), телеологически присутствующего в душе, сообщает идею как понятию лицо. Личностный характер знания — это открытие Сократа, и Платон в этом отношении верен учителю. Но в его построениях мы встречаемся с двумя мотивами, которые не содержатся (по крайней мере, в явном виде) в учении Сократа. Причем, их не так просто совместить друг с другом. Первый мотив — символ творца («Тимей», «Филеб»), который отделен некоторой дистанцией от идей. Второй мотив — динамичность как «вертикального» перехода от менее универсальных к более универсальным эйдосам, так и «горизонтального» соотношения (*койнония* идей). Таким образом, мифологема творца предполагает четкую границу между идеальным знанием и олицетворенным благом, но учение об идеях говорит нам, что граница эта — не абсо-

лютна, поскольку знание неким образом содержит в себе то, что превышает само знание. Символ Линии как раз и демонстрирует способ, каким целое сохраняет себя в части. То, что отмеченная несогласованность действительно присутствовала в учении Платона, подтверждается актуальностью данной проблемы для неоплатоников, выдвинувших несколько вариантов решения. Но для решения нашей задачи достаточно обнаружить наличие в платоновской философии тех проблем, которые стояли и перед Кантом: обоснования связи истины, самосознания и блага, с другой же стороны — обоснования права на мышление об источнике этой связи.

Ключевым тезисом в кантовской аналитике понятий явилось отождествление *Я* и рассудка. Именно на этой основе Кант решает одну из самых трудных для него проблем — поиск оснований априорного синтеза. Причем, теория трансцендентального единства апперцепции вовлекает в себя и другие важнейшие темы критической философии. *Я* как источник продуктивного воображения оказывается субъектом свободы; *Я* как источник разума — цель для себя самого. Но ценой решения проблемы стало принципиальное изменение классической трактовки самосознания. *Я* из простого субъекта (простота которого полагалась как отличительная особенность души от вещи) превратилось в многослойную систему, симплекс превратился в комплекс. Предикат простоты, правда, не исчез, но преобразовался в столь же нетрадиционное, как и представление о сложности *Я*, положение о недоступности *Я* синтетическому содержательному знанию, т. е. о невозможности дедукции какого-либо позитивного знания из апперцепции как таковой. (Справедливость требует отметить, что никакого превышения прав *Я* нет и у Платона, поскольку оно является реципиентом по отношению к Солнцу-благу. То же относится и к Декарту, так как *cogito* у него не является источником содержательной дедукции: Декарту потребовалась логика онтологического аргумента, чтобы открыть для сознания поле опыта.)

Сложность трансцендентального единства апперцепции заключается, прежде всего, в том, что *Я* действует сначала как бессознательное воображение, а затем как сознательная понятийность. Эта особенность *Я* отмечается Кантом во всех главных сферах применения критического метода¹⁹. Более того, трансцендентальная апперцепция не может даже однозначно относиться (по своей функции) к синтетическому или аналитическому способу мыслительного действия: по форме *Я* — аналитично, однако по содержанию — синте-

¹⁹ См., например: Кант И. Указ. соч. Т. 5. С. 124.

тично²⁰. Новая трактовка темы самосознания открывала для философии заманчивые возможности. Достаточно упомянуть такие, которые были реализованы после Канта в двух следующих столетиях: *Я* как источник диалектики абсолютного бытия; культ творческого воображения как онтологической реальности; примат иррациональной воли; язык (и миф) как автономная и основополагающая реальность духа. Тем более важно подчеркнуть, что сам Кант выбирает другой путь интерпретации *Я*. Спонтанность самосознания получает свое соответствие на практическом уровне – в сверхрациональной (а не иррациональной) свободе этики²¹, на телеологическом уровне – в творческом воспроизведении идеала в символе. Выводы Канта относительно регулятивной роли разума несколько затеняют не менее важную роль разума (непосредственно коренящуюся в природе самосознания) в самообосновании знания и права на спонтанный синтез на всех этих уровнях. Критическая философия имеет право на существование в качестве строгой науки не только потому, что охраняет границу содержательного и диалектического знания, но и потому, что различение самосознания и самопознания, доступное только философии, есть единственное условие синтеза смысла и факта. Обращенность философского мышления на себя и соответствующая этому обращенность субъекта воли к себе как к лицу, хотя и не могут превратить должное в сущее, но могут, тем не менее, в «высшем пункте философии» – в чистом *Я* – усмотреть безусловное основание для конкретных синтетических актов как разума, так и рассудка.

Тот факт, что Кант пунктуально различает права и обязанности мышления и сознания, которые у Платона, как мы видели, даны в различном единстве, отнюдь не свидетельствует о противоположности их позиций. Кант, скорее, мог бы сказать примерно то же о Платоне, что сказал некогда о своей «апологии Лейбница». Ведь критика платонического учения об идеях в своем абстрактном виде теряет значение, если учесть кантовское различение допустимого на ноуменальном уровне и недопустимого – на феноменальном²².

²⁰ Подробный анализ проблемы см.: Тевзадзе Г. В. Иммануил Кант. Тбилиси, 1979. С. 161–185.

²¹ Категорический императив является беспредпосылочным началом по отношению к гипотетическому. Появление «гипотезы» в данном, вполне платоновском по смыслу, контексте – пожалуй, терминологическое совпадение, но сам ход мысли весьма показателен.

²² См. данный в начале первой книги трансцендентальной диалектики (первая секция) анализ учения Платона об идеях. О «правильном платоновском поня-

Таким образом, можно зафиксировать родственность способов обоснования философии как ближайшего аналога «беспредпосылочного начала» в мышлении в концепциях Платона и Канта. Момент, когда знание становится знанием о самом себе, когда осуществляется попытка понять, что значит «понять», открывает особую сферу знания, не дающую позитивного познания, но обосновывающую его условия и возможность, инициирующую движение к конкретным (для Платона — овеществленным) формам знания. Аристотель, ученик Платона, посвящает поиску беспредпосылочной «первой философии» свой главный труд — «Метафизику». Гегель, опираясь (возможно, опосредованно) на Канта, развивает проблему «начала» системы, предвосхищающего, при всей его содержательной пустоте, «конец» движения категорий. Стоящий у истоков новоевропейского априоризма Декарт также основывает своим «*cogito*» возможность философии как науки.

Показательно, что в новую эпоху послегегелевская философия с большим трудом, а, в сущности — с постоянным неуспехом пыталась понять то, что было очевидным для упомянутых классиков. Даже мыслители, считавшие себя наследниками Платона и Канта, — неокантианцы, шопенгауэрианцы (например, Дейссен) — впадали как раз в те полярные крайности, с которыми боролись их учителя: в догматический рационализм или в скептический психологизм. Возможно, среди самых ярких примеров — концепция П. А. Флоренского²³. Ее стоит упомянуть, поскольку здесь трудно допустить школьный уровень «непонимания» или культурно-историческую нечуткость. Тем нагляднее принципиальная невосприимчивость к смыслу кантовских построений. *«Платон и Кант, — утверждает Флоренский, — относятся между собой так, как печать и отпечаток; все, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного — суть вогнутости, пустоты другого. Один есть плюс, а другой есть минус»*²⁴. *«Кант — великий лукавец. Его явления-феномены — в которых ничего не является; его умопостигаемые ноумены — которые именно умом-то и не постигаются и вообще никак не постижимы; его вещи в себе, которые оказываются именно отнюдь не в себе и не вещами, а лишь в разуме и понятиями, к тому же — ложными, предельными понятиями... его чистые интуиции — пространство и время, которые именно чистыми не могут быть созерцаемы... его априорные элементы разума,*

тии о мире» см.: Кант И. Указ. соч. Т. 6. С. 104; ср.: Там же. С. 249–250.

²³ См.: Флоренский П. А. Культ и философия // Собр. соч. Философия культуры (Опыт православной антропологии). М., 2004.

²⁴ Там же. С. 109.

которые постигаются только апостериори... его свобода – во всем действительном лишь сковывающая железною необходимостью... все эти скользкие движения между «да» и «нет» делали бы лукавейшего из философов неуязвимым... если бы не вынужден он был высказаться в единственном месте недвусмысленно – в термине автономии»²⁵. Здесь концепция Канта не просто искажается, но зеркально переиначивается. Для Флоренского-культуролога, истоками своего метода восходящего к «философии жизни», важно было, что Кант протестантски ориентирован, а, следовательно, его философия должна была явиться синдромом определенных, заранее известных критику симптомов. Добыть эти симптомы в концепции, которая сознательно разрабатывает антиномии условного и безусловного, не так уж трудно. Ту же операцию можно проделать и с Платоном. Но здесь, конечно, имеет место не злонамеренность Флоренского, а крайне характерная для многих философов посткантовской эпохи тяга к объяснению философии внефилософскими («высшими» или «низшими») феноменами, что, собственно, и закрывает путь к адекватному пониманию учения о «беспредпосылочном начале».

²⁵ Там же. С. 103–104.

ОНТОЛОГИЯ И ЭТИКА КОГИТО

Декарт, как известно, — отец новоевропейского рационализма. Сейчас, когда Новое время, похоже, разыгрывает последний акт, и наиболее проницательные интеллектуалы уже нетерпеливо вертят в руках гардеробные номерки, по-особому интересно посмотреть, что за рационализм был одной из главных тем его пролога. Для Мамардашвили картезианский рационализм оказался союзником в размышлениях вполне современных, чтобы не сказать авангардных. Союзником — вместе с Гуссерлем, Прустом, Витгенштейном. Можно предположить, что Декарт, как и положено гению, останется героем и будущего эона. Тогда тем более интересно поразмышлять о том, каким будет Декарт «в следующий раз».

Я предлагаю обратить внимание на некоторые аспекты процедуры когито, которые не позволяют растворить ее без остатка в гносеологии и методологии Нового времени и — более того — предполагают определенные шаги к переосмыслению новоевропейской онтологии (в той мере, в какой можно говорить об условной общности философских установок от Декарта до Гуссерля).

Представляется полезным сделать небольшое историко-культурное введение с тем, чтобы оптимистический фон выражения «европейский рационализм» не провоцировал ненужных ассоциаций с «плоским», «рассудочным», «просвещенческим» и т. п. типами рационализма, которые давно скомпрометированы справедливой (хотя по большей части столь же плоской) критикой.

Время Декарта можно считать уже третьим этапом в духовном развитии Новой Европы. Первым (XV в.) — был этап уверенности в том, что человек сам по себе может стать источником ценностей, субъектом истории, собеседником Бога. Обе великие парадигмы этой эпохи — Ренессанс и Реформация — имели общую психологическую ауру надежды на избавление от ненужных посредников и авторитетов, отчуждавших человека от той великой цельности, к которой он должен был принадлежать, будь то Природа гуманистов или Бог протестантов. Именно в это время на смену средневековой аксиологии приходят три великих ценности Нового времени: Природа, Разум,

Человек. Причем разуму в этой триаде отводится место связующей и опосредующей силы, поскольку он и воплощен природой, и олицетворен человеком. Второй этап — XVI век — напротив, был веком глубокого разочарования во всех трех ценностях, вызванного не только бесчисленными войнами и бедствиями этого страшного времени, но и собственно духовным кризисом, итоги которого подвели Сервантес и Шекспир. XVII в. снова возвращается к оптимизму XV-го, но теперь на основе новой формулы, которую весьма условно можно выразить так: человек в состоянии быть мерой всех вещей, но не сам по себе, а как носитель высшего идеала. В XVII веке мы встречаем целый веер различных толкований миссии человека, объединенных вокруг какого-то мерцающего смысла данного тезиса. (XVIII веку этот интенсивный поиск уже малопонятен: будущее Просвещение сузит и упростит проблему.)

Отражения и результаты борьбы за спасительную формулу мы можем найти и в моделях абсолютизма, и в противостоянии классицизма и барокко, и в полемике рационализма с эмпиризмом. Можно заметить, что великие решения выходили за рамки простой оппозиции. Строго говоря, привычное нам противопоставление двух отцов-основателей эмпиризма и рационализма не очень корректно, ибо они уже дают своего рода синтез. Так, Декарт создавал свой метод, находясь между полюсами расслоения культурного сознания своей эпохи. Неважно, как мы содержательно обозначим эти полюса: например, скептицизм Монтеня и наивный рационализм Мерсенна. Важнее другое: XVII век вышел из кризиса и заложил духовный фундамент Нового времени благодаря некоей обретенной интуиции, которая позволила найти середину между поляризованными крайностями и каким-то образом переосмыслить три ведущие темы нового сознания: природу, разум и человека. Декарт был одной из ключевых фигур этого процесса, до конца неразгаданного, как мне кажется, и по сей день.

Возможно, что постоянный интерес М. К. Мамардашвили к Декарту и Канту был связан именно с тайной европейского рационализма. Слово «тайна» уместно в этом контексте, если опереться на motto Эйнштейна: самое удивительное в мире то, что он познаваем. Действительно, в расхожем мистицизме есть тайны и секреты, но нет, как в истинном рационализме, таинства преодоления невозможно. В границах Нового времени Декарт и Кант, пожалуй, приблизились больше других к сердцевине этой тайны и приблизились в исторические моменты радикального кризиса рационализма. Из чего косвенно следует, что М. К. Мамардашвили, с его постоянным возвра-

щением к этим именам, оценивал современный кризис рационализма как один из самых глубоких и принципиальных.

Рассмотрим опорные моменты рассуждения Декарта в том виде, как они представлены в «Meditationes». Первым шагом является противопоставление математики как точного знания сомнительным явлениям и мыслям. Второй шаг делает проблему истины почти неразрешимой: ничто не мешает злему демону внушать нам чувство достоверности, сопровождающее ложное знание. Эта «прозрачность» человека и его духовная беззащитность перед манипуляциями превосходящих его сознание сил видимо приводила Декарта в состояние экзистенциального ужаса. Ведь выражение «злой демон» является лишь корректным псевдонимом гипотезы «злого Бога», которая изображает мир как тотальную власть злого сверхразума. Следующий шаг это — знаменитое «когито»: само сомнение — несомненно и открывает бытие самосознания. Самосознание абсолютно бессодержательно, но его пустота, тем не менее, сложно артикулирована Декартом: «Ego sum res cogitans». Следующий шаг — доказательство бытия Бога. В нем обычно выделяют два разных аргумента: психологический и онтологический. У них, впрочем, есть общая основа: обнаружение такого момента в когито, который нельзя из него вывести и можно только получить извне. Это — идея абсолютного совершенства. Далее выводится невозможность «злого Бога» и обнаруживается источник лжи — свободная воля, которая, в отличие от других способностей человека, формально та же, что у Бога, и в этом отношении максимальна. Диспропорция знания и воли заставляет человека абсолютизировать частное, т. е. заблуждаться. Наконец, невозможность Бога-обманщика позволяет реабилитировать мир явлений и доказать возможность науки как достоверного знания.

«Злой демон», метафизический гипноз которого так ужасает Декарта, был, конечно, не просто эвристической моделью. Декарт находился в начале того процесса, который завершился (как хочется надеяться) в XX веке: в начале превращения мира в исчисляемую предметность, находящуюся под тотальным контролем субъективного рассудка. При помощи когито Декарт открывает предел внушаемости, за который не может перейти ни демон (потому что не сможет), ни Бог (потому что не хочет). Невнушаемость когито состоит в том, что оно не имеет предметного содержания и поэтому не может быть вложено в сознание как программа в компьютер. И даже если мы допустим такую ситуацию прямого инсталлирования какой-либо информации, акт самосознания или присвоит себе внушенное содержание, беря ответственность на себя (и тогда над ним теряет власть

демон), или отвергнет его. Именно эти «непрозрачность» и самовоспроизводимость когито — может быть, в большей степени, чем его непосредственная ясность и отчетливость, — позволяют преодолеть тупик сомнения.

Отсюда вытекает и другое следствие, на которое специально обращал внимание М. К. Мамардашвили — непрозрачность чужого «я» в той мере, в какой оно порождено актами когито. Более того, мысль не может быть предметом другой мысли, потому что она, направляясь на чужое «я», схватывает лишь идеальный предмет без смысловой реальности когито. Другими словами, необходим такой путь коммуникации между «я», который не нуждается в субъект-объектных отношениях. Декарт в дальнейшем показывает этот тип, изображая соотношение конечного и бесконечного сознания.

Может показаться, что немыслимость мысли и «я» противоречит общей гносеологической направленности философии Нового времени, но следует обратить внимание на то, что парадокс был в разных формах отрефлексирован и XVII веком (например, проблема взаимонепроницаемости протяженного и мыслящего, которую можно рассмотреть в свете данной темы), и трансцендентальным идеализмом XVIII–XIX вв. с его диалектикой, запрещающей прямую, догматическую, лишенную момента негативности объективацию мысли. Трансцендентальная диалектика (пожалуй, во всех ее вариантах) отказалась размещать в однородном измерении теоретического и мысль об объекте, и самосозидающее сознание, т. е. мысль о себе. Это был один из первых серьезных ударов (сопоставимых с запретом «интеллектуальной интуиции») по строению классического рационализма. Но, как мы видим, уже Декарт формулирует эту проблему и делает из нее далеко идущие выводы. Столь же осторожны в этом отношении Лейбниц и Мальбранш. Уместно спросить, кто же тогда был носителем «классической» установки; кого критиковал Вико, критикуя Декарта? Видимо, здесь нужен культурологический подход, который должен размежевать две интеллектуальные культуры: культуру «великих», которые всегда в чем-то выше своего времени, и культуру «малых гениев», которые эксплицируют однозначные интуиции своей эпохи.

Интуитивная очевидность и простота когито позволяют, тем не менее, увидеть в нем определенную структуру. В нем есть момент субъективности, а точнее — даже единичности, поскольку акт самосознания неотчуждаем и может быть проделан только мной для меня (Ego). Есть и момент объективности (*res cogitans*), в котором при желании можно различить идеальную общезначимость и реальную субстанци-

альность (res). Есть также момент абсолютности (sum), который позволяет Декарту перейти к онтологическому доказательству бытия Бога. Все эти моменты являются своего рода системой незаполненных ячеек, которая положена одним только актом когито. Их реальное наполнение зависит от встречного акта, осуществляемого совершенным бытием, т. е. Богом. Но точно так же и акт божественной воли, дающий конечному сознанию опыт, предполагает свободное самосознание когито. «Злой демон» может осуществить только детерминацию (которой, в принципе, ничто не мешает быть детерминацией ради благих целей). Бог осуществляет дарение человеку свободной воли. Таким образом, в самом акте когито содержится принцип взаимоотношения двух свободных волей.

Интересно в этом отношении 4-е размышление (особенно IV, 10-15), где не только идет речь о заблуждениях, но и весьма экспрессивно описываются отношения Бога и познающей души как двух свободных субъектов, как бы подтверждающие тезис Хайдеггера: «Denken ist danken». В свете этой интерсубъективной онтологии нетрудно заметить, что определенную моральную окраску приобретает заключительная медитация, поскольку мир опыта, возвращенный мыслителю благодаря когито, — это мир, у которого появились два новых измерения: субъект приобретает доверие к миру и ответственность за мир. Любопытно, что сам по себе мотив взаимоотношения между конечными субъектами разумной воли полностью отсутствует в «Meditationes». И это может показаться странным, если обратить внимание на роль этой темы у близких ему по времени и по духу Паскаля и Спинозы. Однако следует учесть, что отношения между «я» мыслителя и «Ты» Бога, описанные Декартом, имплицитно также общую систему отношений в рамках любого множества «мы». К этой же теме можно добавить доказанную Декартом необъективируемость мысли как предмета для другой мысли. Фактически здесь уже заложено кантовское требование дополнять отношение к человеку как к средству («als Mittel») отношением к нему как к цели («als Zweck»). Кант при этом добавляет, казалось бы, излишнее дополнение — отношение к человеку и «вообще любому разумному существу» («überhaupt jedes vernünftige Wesen»). Однако мы видим, что у Декарта соотношение свободных волей описано вне «гуманитарного» контекста, и оно, так же как и у Канта, может быть моделью для любых «разумных существ».

Таким образом, мы можем рассмотреть когито как обоснование не только рационалистического метода, но и особого рода онтологии, имплицитно включающей в себя метафизическое обоснование

личности и морали. Здесь есть все необходимые для этого условия: обоснование единичности субъекта свободной воли и в то же время общезначимости осуществляемого им акта самосознания; снятие в акте когито противоположности свободы и необходимости, воли и знания, практического и теоретического; принципы интерсубъективных отношений и толкование самосознания как творческого действия. Важно также, что имплицитная этика и онтология когито не содержат никаких содержательных предписаний и являются чисто формальной конструкцией, которая может быть сформулирована почти как спряжение глагола «быть»: «*Cogito ergo ego sum, — ergo Tu es, — ergo nos sumus, — ergo id est*».

Судьба декартовского аргумента в истории европейской культуры — это сложный и поучительный сюжет. На мой взгляд, можно говорить о своего рода «топологии» когито, в рамках которой обнаруживаются его превращенные формы. Причем не только в собственно философских построениях, но и в гештальтах Руссо, де Сада, Керкегора, Ницше. Топология допускает деформацию фигуры «без разрывов и склеиваний». Если «разрывом и склеиванием» будет внесение инородных аргументов, то превращениями когито можно считать те случаи, когда картина мира эксплицируется из одной элементарной очевидности сознания. С этой точки зрения простейшими «отклонениями» от парадигмы будет принятие за очевидность не самого сознания, а той или иной внешней данности: уже упомянутая триада «природа-разум-человек» дает наиболее типичные для Нового времени системы.

Для выяснения морально-метафизических аспектов когито полезно сравнить его с идеями, выраженными Достоевским в образе Кириллова из романа «Бесы». Композиция группы революционных «бесов» тщательно продумана Достоевским. В целом она представляет собой по отношению к царской России теневое микросоциальное государство. В центре группы — Ставрогин, чье «амплуа» — «больной царь». Это человек больших дарований, прирожденный вождь, но утрата религиозной веры сделала его в конечном счете источником разрушительных сил. Его ближайший соратник — инженер Кириллов. Его амплуа — «жрец». Как и все бесы, он имеет свою «идею», которую можно рассмотреть как модификацию когито. Первый шаг его логики не доказывается. Это скорее аксиома: Бога нет, Бога выдумали люди, чтобы не убить себя. Второй шаг, если Бога нет, то Бог — это я. Следовательно, я есть единственный источник воли и «обязан заявить своеволие». Обычно люди, даже неверующие, боятся заявить полное своеволие, но Кириллов берет на себя миссию спасителя и собира-

ется проделать эту процедуру в ее максимально чистой форме, чтобы дать общезначимое доказательство своеволия. Максимум своеволия — это самоубийство. Для Кириллова не важно, что фактически об этом никто не узнает. Важно, что эта акция будет онтологически осуществленной. После этого, так или иначе, люди увидят этот путь спасения и уже в следующем поколении переродятся физически, поскольку в прежнем физическом облике полноту этой великой истины вынести невозможно.

Можно установить некоторое соответствие логики когито и рассуждений Кириллова. Основная интуиция Кириллова — автономия чистой воли, которая представляется ему абсолютной очевидностью. Очевидность сопровождается ощущением «ясности и неоспоримости» (ср. «ясность и отчетливость»), описанной Кирилловым как экстаз (или, по мнению Ставрогина — симптом эпилептического припадка). Есть у Кириллова и тема «злого демона»: он говорит об обмане, преодоленном актом гордого самоутверждения, и характеризует этот обман как «ложь», «глупую насмешку» и «диаволов водевиль». Несколько неожиданно возникает и тема Бога, данная в сжатой притче о Христе, который не нашел ни рая, ни воскресения. Кириллову, таким образом, все же понадобился идеал гордого человека — чудо совершенства без чуда воскресения. Далее, Кириллов осуществляет чистый акт самоволия, который заключается в отказе от жизни (тем самым косвенно подтверждается, что жизнь — это дар). Свобода, по Кириллову, достигается на том уровне, когда все равно — жить или не жить. Жизнь, утверждает он, — это боль и страх (ср. две субстанции Декарта: природа и дух). Бог есть боль страха смерти. Кто победит боль и страх (т. е. жизнь), тот станет Богом. Отсюда — необходимость самоубийства. Далее, Кириллов на свой лад выходит в измерение интересубъективности. Он считает, что уникальный акт его смерти станет общезначимым путем спасения, что, впрочем, не исключает физической смерти человечества (Кириллов говорит об остановке времени, о прекращении рождения). Наконец, декартовский мотив возвращенной природы имеет соответствие в мечте Кириллова о «новом человеке». Достоевский в соответствии с законами своей поэтики, символическими метками дает понять, что «бесы» являются искаженным отражением небесной иерархии. Деянию Кириллова здесь отведена роль дьявольской пародии на «жреческое» служение Христа. Он — человек идеи и мысли, он — инженер (логос) и мостостроитель (понтифекс). Семантика его имени (что обычно используется Достоевским) содержит, возможно, смыслы: «защитник» (Алексей), «мрак» (Нил, черный), «Древний Восток» (Кир).

Возможно, создавая суггестивный образ языческого жреца, совершающего «черное» жертвоприношение, Достоевский подсказывает воображению то, что, по сути, ясно и из логики Кириллова. Его рассуждения — это когито наизнанку. Слом декартовского аргумента возникает в момент, когда единое когито расщепляется на эго и когито, что обусловлено кирилловской аксиомой безбожия: рождающееся в этом случае Я не является частицей абсолюта; хуже того, оно замыкается в границах случайного эмпирического Я, сохраняя при этом всеобщность воли. (Декарт специально рассматривает такую возможность, когда анализирует генезис лжи.) Такое Я по сути своей есть «лишенность», *privatio*. Однако всеобщность воли заставляет уцепиться за последнюю частицу бытия и заявить своеволие. Далее этот слом ведет за собой целую цепь перевернутых смыслов. Все происходит так, как если бы *privatio*, которое по Декарту (IV, 15), *non est res*, стало бы реальностью, а не *negatio*. Кирилловское Я распространяет себя на всеобщность, уже не имея на это право. По существу полнота бытия оказывается чужой для его когито, которое не часть бытия, а негативность, и отсюда логично следует абсолютное отчуждение и смерть.¹

И Декарт, и Кириллов имеют одну существенную точку совпадения интуиций, которая позволяет говорить о том, что в обоих случаях мы имеем дело с когито. Они ведут речь не о фактической данности, не об эмоции, и даже не о мысли как абстрагирующем акте. Речь — о порождающем акте сознания, который создает условия для мысли. Этот акт сразу раскрывает поле, в котором изначально задано место для «неполного» бытия «я», «полного» бытия Бога и неопределенного множества автономных сознаний. В границах этого поля действует необходимость, выраженная через свободу «я», и правило реакции акта когито, в котором действие и созерцание являются частными случаями, поскольку когито не дано, а может быть создано. В той мере, в которой когито должно воспроизводиться в действии сознания, оно не может длиться, а может только породиться. Отсюда — тема особого времени когито, которая по-разному выражена Де-

¹ Для того, чтобы смягчить эту жуткую картину, вспомним, что в русской литературе было и одно (по крайней мере) изображение «правильного» когито: поэма В. И. Иванова «Человек» изображает сложную диалектику приятия человеком дара бытия от Бога. Вяч. Иванов противопоставляет «люциферическое» присвоение бытия и «ариманический» отказ от бытия правильному пути самоутверждения «я» через самоотрицание в утверждении «ты» другого человека и «Ты» Бога.

картом и постоянно подчеркивается в «Картезианских размышлениях» Мамардашвили. Эта тема выражена также своеобразным жанром «Размышлений о первой философии», в которых Декарт не столько разворачивает вневременную дедукцию, сколько проходит путь, отмечая каждый раз, что усвоено именно теперь, после своеобразного опыта сознания, и позволяет двинуться дальше.² Кириллов, разумеется, воспроизводит возможности поля когито в искаженном виде. Место Бога оказывается пустым, и встреча с Богом (онтологический аргумент) с самого начала оказывается невозможной, т. к. перед нами не чистое «я» самосознания, а «я» самоволия, которое заранее нагружено случайно-эмпирическим содержанием. Отсюда — интуиция тотальной пустоты-прозрачности мира, от которой можно укрыться только в самоубийстве, единственном акте самости. Отсюда же — восприятие других «я» как пассивных объектов благодеяния их защитника Кириллова. Подобно Великому инквизитору Кириллов ощущает бремя долга, бремя свободы, ответственности за человечество. И этот ореол жертвенности несколько выделяет его из сонма бесов. Но иго его — не благо: своеволие кратчайшим путем преобразуется в рабское следование необходимости. Наконец, из этой же деформации когито следует стремление Кириллова остановить время, прекратить рождение. «Правильное» когито раскрывает и оправдывает мир, «сломанное», центростремительное когито — сворачивает его. Подобно Данте Достоевский изображает ад отъединенного от мира сознания как вселенский тупик.

Пафос рационализма на заре Нового времени заключался, прежде всего, в том, что «рацио» мыслилось как сила, порождающая все остальные способности человека. Идеальное порождение, т. е. логическая реконструкция, было даже важнее, чем материально-исторический генезис, поскольку оно могло обосновать феномен или способность. Тем самым это порождение задавало закон в самом широком смысле слова. Столкновение Закона и Жизни можно признать ключевой коллизией Нового времени. Спор между долгом и склонностью, столь глубоко прочувствованный театром французского классицизма, спор барокко и классицизма, эмпиризма и рационализма, механицизма и органицизма — все это лишь наугад взятые примеры неуживчивости двух великих принципов: идеального

² Небезинтересно сравнить некоторые жанровые особенности данного текста Декарта с «Духовными упражнениями» Игнатия Лойолы. Идея пройденного пути и в том, и другом тексте сочетается с пониманием сознания как духовного самовоспроизведения.

порядка и витального порыва. «Философским камнем « для рационализма была задача слияния этих принципов или, по крайней мере, нахождения общей для них территории, где происходит самообоснование жизни, оживотворение и индивидуализация закона. Когито и есть такое решение, найденное Декартом.

Сравнение когито и анти-когито, сделанное выше, показывает, как мне представляется, что в рассуждениях Декарта есть некая модель, позволяющая дать обоснование морали, основанное на онтологической схеме. Следует, однако, сказать несколько слов о том, к какому типу обоснований можно отнести эту модель. Для этого необходимо ввести эвристическую классификацию обоснований, и я попробую опереться на текст «Государства» Платона (Resp. 509b–511e). Платон говорит, что есть обоснование, которое идет от чувственной середины к логическому концу, и есть обоснование, которое идет от чувственной середины к началу, не имеющему начала.³ Дифференцируя эти два типа, мы можем сказать, что есть, в рамках первого типа, обоснование эстетическое, идущее от чувственной очевидности к общезначимости произведения искусства, и обоснование научное, идущее от очевидности фактов или аксиом к общезначимости логической. В рамках второго типа есть обоснование религиозное, идущее от ритуала и теологии к откровению, и обоснование философское (метафизическое), идущее от феномена к когито и абсолюту. Представляется, что обоснование морали и морального закона может быть укоренено только в последнем, метафизическом, обосновании, потому что только оно оставляет свободу выбора вне детерминации и вне содержательного предписания.

Правда, слово «закон» обнаруживает здесь некоторую двусмысленность: если мы полагаем, что процедура когито создает некоторое поле применения закона (необходимости), основанного на свободе самосознания, то следует различить смыслы употребления слова «закон». Законы природы невозможно нарушить, волю Бога нельзя преодолеть, но законы человеческого мира не обладают ни тем, ни другим преимуществом. Более того, они не действуют сами по себе и требуют постоянного воспроизведения в моральной или юридической практике. Эту проблему приходилось решать свое время еще грекам, что они и делали, противопоставляя законы «по природе» законам «по установлению» или противопоставляя «судьбу» — «разуму», или же пытались создать их синтетическое то-

³ Подробнее см. статью данного сборника ««Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта».

ждество в учении о «логосе». Средневековое христианство еще более усложнило задачу, поскольку проблематичность человеческого законотворчества распространилась и на законотворчество Бога, создавая антиномии теодицеи. (Фоме Аквинскому приходится уже вводить дистринкцию четырех, а не двух, типов законов.) Новое время вступает на другой путь и пытается создать картину однородного универсума, в котором всеобщей парадигмой законов был бы природный закон. Несмотря на то, что Кант выдвигает доказательства принципиальной неоднородности мира, уже его непосредственные преемники создают компромиссную картину мира, в котором действуют универсальные диалектические законы, и, в конечном счете, представление об однородном поле действия законов (которые если и не сводимы к одному принципу, то, по крайней мере, потенциально согласованы друг с другом) остается доминирующим и для современного теоретического сознания. В свете обозначенной проблемы следует сказать несколько слов о статусе онтологических законов, для чего придется сделать еще одну классификацию.

Закон не нужен, если он равен неизбежности или если он безнаказанно может нарушаться. Поэтому слово «закон» имеет смысл, если сохраняется момент возможного перехода через его границы и момент возмездия за его нарушение. С этой точки зрения мы можем выделить четыре типа законов.

1. Законы, которые допускают рядом с собой любые другие законы, если те не вмешиваются в сферу непосредственного их действия. Это законы, которые обусловлены только собой. Таковы, например, законы искусства.
2. Законы, допускающие такие другие законы, которые им не противоречат. Эти законы обусловлены «другим». Таковы законы науки.
3. Законы, которые допускают все, что не противоречит самому себе. Эти законы не обусловлены ничем. Таковы законы религии откровения.
4. Законы, которые не допускают никаких иных законов, кроме себя. Эти законы безусловны по форме и обусловлены всем в отношении содержания, т. е. они должны быть применимы к универсуму в целом и к каждой его части. Таковы законы морали.

Соответственно этой классификации мы имеем четыре способа осуществления законов: 1. Произвол. 2. Необходимость. 3. Свобода. 4. Долг.

Вряд ли можно свести эти типы к чему-то одному, поскольку единственный принцип автоматически превратится в принцип са-

мовластия, а не закона. Сфера же закона это всегда — ограниченная система правил и игра по этим правилам. Но тогда возникает вопрос о целесообразности одного термина, обозначающего разные типы обусловленности. Рационализм Декарта действительно открывает возможности сохранить установку на всеобщность и необходимость, не жертвуя при этом автономией и неповторимостью Я. В этом смысле морали задается закон. Здесь же, в этом примирении закона с индивидуумом, можно усмотреть и обоснование еще одной ценности Нового времени — либерализма (поскольку либерализм также основывается на формальном общезначимом принципе автономии Я и защищает от формализации эмпирическое содержание Я). И рациональный, и моральный, и либеральный императивы, понятые таким образом, не содержат в себе допущения насилия, что бы ни говорили об этом современные разоблачители рационализма. Ведь цензуре подлежит не личностная форма, а эмпирическое содержание, которое само по себе есть не-Я и лишь потенциально может присваиваться через свободную идентификацию каким-либо Я. Тем не менее, слово «закон» несет в себе необходимые, но устойчивые ассоциации с системой внешнего контроля. И не только, конечно, ассоциации: эволюция рационализма показала, как легко — уже в эпоху позднего Просвещения — внутреннее самоопределение превращается в гильотину абстракции. (И не случайно самоопределяющийся Кириллов — член коллектива «бесов», в котором для него есть естественная и необходимая ячейка, а не просто — одиночка-параноик.)

Моральные законы возможны, если речь идет не о предписании авторитета (религия), не о дедукции логики или детерминации природы (наука), не о непосредственной интуиции (искусство, чувство), а о совпадении безусловного личного выбора со всеобщностью возможной коммуникации с любыми субъектами такого выбора, что хорошо видно из идеи когито. Но тогда слово «закон» начинает мешать своими скрытыми двусмысленностями. Пожалуй, само по себе оно есть пережиток антропоморфизма европейской гуманистической традиции. Особенно если мы учтем, что оно было этой традицией жестко связано с исторически преходящей формой рационализма.

Слово «рацио», как и слово «логос», значит (кроме всего прочего) «пропорция». Пропорция — это достаточно сложная игра отношений, в которой нет одного доминирующего элемента. Цель этой игры — сохранение памяти о целом в соотношении частей. Рационализм европейской культуры (если брать ее равнину, а не ее вер-

шины) превратился в калькуляционизм, в операцию применения жестко определенных законов к пассивно-безразличным камушкам (calculus). Поэтому выражение «моральный закон» имеет смысл в рамках рационализма и не имеет его в рамках калькуляционизма. Рационализм, обоснованный Декартом при помощи когито, не имеет, как я пытался показать, ничего общего с калькуляционизмом. По этой причине кризис Нового времени не только не компрометирует его, но, напротив, позволяет лучше увидеть его неисчерпанные возможности.

АПОЛОГИЯ КОГИТО, ИЛИ ПРОКЛЯТИЕ ВАЛААМА

КРИТИКА ДЕКАРТА

В «НЕНАУЧНОМ ПОСЛЕСЛОВИИ...»

КЕРКЕГОРА

Центральная тема самой философской (на мой взгляд) книги Керкегора — это вопрос «Что такое мышление?». То, что этот вопрос вновь был поставлен после всех деяний и открытий немецкой классической философии, говорит об очередном кризисе европейской рациональности, который начинается во времена Керкегора и заканчивается (если заканчивается) в наши дни. Тем более интересно присмотреться повнимательнее к столкновению мыслителей, которые обрамляют эпоху самоутверждения рациональности Нового времени: коллизия Декарта и Керкегора из-за cogito почти также поучительна и иллюстративна, как, скажем, тяжба Канта и Гегеля «из-за ста талеров». За спором стоит принципиально новое понимание бытия, которое пока еще заявляет о себе в форме полемически заостренного парадокса, но со временем вырастает в установку культурной эпохи. Однако прошедшее с момента этих споров «историко-философское время» позволяет заметить не только противостояние, но и неожиданную близость оппонентов. Этому странному феномену и посвящена данная статья.

Керкегор — это мыслитель-спорщик и даже (на манер героев Достоевского) скандалист. Этим он, впрочем, похож на многих представителей поколения 30-40-х годов, которые были скорее публицистами и агрессивными полемистами, чем философами. Но Керкегор — это не совсем тот случай, когда при желании можно убрать полемическую форму и изложить тему на спокойном академическом языке. Иногда кажется, что Керкегор мог бы воскликнуть антагонисту, как его современник Белинский: «Что бы вы ни сказали, я с вами ни за что не соглашусь». Аргументы здесь компрометируются общей установкой личности, ее «отношением к объективности», как неосторожно выразился Гегель, спровоцировав тем самым быстрый на расправу редукционизм и «разоблачительство» XIX века. С другой стороны, Керкегору чуждо стремление замкнуть оппонента в оковы

того или иного «типа»: хотя бы потому, что он — философ-христианин. Поэтому мы вправе спросить, обнаружив близость интуиций Декарта и Кьеркегора, почему произошло так, что «своя своих не познаша» Тем более что мы имеем дело с феноменом обратного эффекта критики: наиболее острые антикартезианские аргументы Кьеркегора позволяют прояснить, почему cogito выдерживает критику и успешно выполняет свою роль «беспредпосылочного начала» рационализма. Подобно библейскому жрецу Валааму, искренне желая проклясть, он — благословил.

В центре рассуждений Кьеркегора находится тезис о несовместимости бытия и мышления. Э. Жильсон в свое время эмфатически подал этот тезис как некое анти-cogito. «...Кьеркегор никоим образом не возвращается к Cogito Декарта. Совсем напротив, ибо неверно говорить: если я мыслю, я существую. По Кьеркегору, если я мыслю, меня нет. Да и как может быть по-другому? Мыслить — значит пренебрегать экзистенцией. В той мере, в какой мы преуспели в мышлении, мы должны были выйти из экзистенции. Верно, что я мыслю и знаю это с полной очевидностью, но я схватываю мою мысль через существование, а не мое существование посредством моей мысли. Как только я делаю тончайшую ошибку в этом отношении, мне приходится изумляться, как Декарту: «Но что же я такое?», и это ведет меня к заключению, что я есть «вещь мыслящая». Таким образом тут же достигается чистая объективность, а действительное существование выпадает из поля зрения. Истина фактически в том, что я есть и я также мыслю, но я не есть « вещь мыслящая». Парадокс, пожалуй, — в том, что, несмотря на то, что я есть, я еще и мыслю. Но мы знаем, что совместная данность в человеке и мысли, и существования — это и есть именно тот парадокс, которым, по сути дела, человек является»¹.

Жильсон, однако, вполне резонно отделяет Кьеркегора от «экзистенциализма», поскольку Кьеркегор избежал опрометчивой попытки последнего построить философию на базе критики философии. «Бог не мыслит, Он творит. Бог не экзистирует, Он вечен. Но человек и мыслит, и экзистирует, и экзистенция отделяет мышление от бытия, удерживая их отдельно друг от друга в длительности»². Прочитав этот пассаж Кьеркегора, Жильсон указывает на последовательный ход его мысли: мышление и бытие *разорваны*, принципиально рассечены существованием, которое выбрасывает человека из веч-

¹ Gilson E. Being and Some Philosophers. Toronto, 1952. P. 149–150.

² Kirkegaard. Post-Scriptum aux miettes philosophiques. Paris, Gallimard, 1941. P. 222.

ности в длительность³. В самом деле, именно поэтому мы не имеем дело с порочным кругом: мысль о невозможности мысли о существовании не есть та абстракция, с которой борется Керкегор. Или мы существуем, но тогда мы единичны, фактичны, неповторимы, не отвлечены от времени и пространства, конкретны... Или мы мыслим, но тогда мы отказываемся от своей единичности и переходим в область, в которой наше персональное существование не столь уж важно: в область общего, отвлеченного, общезначимого, передаваемого...⁴ Здесь перед нами керкегоровское «или-или» со всей его интеллектуально-экзистенциальной энергией. Собственно, вызов брошен не Декарту, а всей — с Парменида начинающейся — европейской философской традиции отождествления бытия и мышления, каковое часто играло роль самообоснования философии.

Керкегор постоянно высмеивает «профессорское» существование, при котором человек жертвует своей индивидуальностью ради безличной абстракции, пожирающей тем самым его Я. Абстракция не просто несовместима с существованием, она — его опасный враг. Она приводит к «рассеянности», своеобразной философской болезни, в результате которой личное теряется и растворяется в общем настолько, что его можно отставить в сторону как трость. Но еще худший враг человека — это «чистое мышление» (читай: гегелевская спекулятивная философия), являющееся абсолютным фантомом в отличие от абстракции, которая на своем месте — как инструмент обобщения — вполне полезна и безобидна. Чистое мышление пытается, как выражается Керкегор, *неуловимым поворотом* заключить индивидуальное, с его конкретностью и временностью, вовнутрь, в себя как в систему, хотя на самом деле оно является лишь фантастическим порождением Я.

Не нужно больших интеллектуальных усилий, чтобы избавиться от внешней парадоксальности керкегоровского тезиса. Бытие несовместимо с мышлением, если это мышление есть абстракция. Но оно ведь может быть и другим. И тогда ни Парменид, ни Зенон, ни Де-

³ Gilson. Op. cit. P. 152.

⁴ В тексте «Ненаучного послесловия» Керкегор, по-видимому, употребляет слова «бытие» и «существование» как синонимы. «Экзистенция» же понимается как выделившееся из бытия (и тем самым утратившее с ним непосредственную связь) индивидуальное наличное существование (каковое понимание термина не противоречит средневековому). Но часто из контекста следует, что под «существованием» подразумевается бытие индивидуума. В данной статье термины будут употребляться таким же, как у Керкегора, образом.

карт, ни Гегель, которые — каждый по-своему — критиковали абстракцию, не будут противоречить экзистенциальному пафосу Кьеркегора. «Измененное» мышление способно выйти к самому бытию. Собственно, и сам Кьеркегор предупреждает, что он не хотел сказать, будто бы существование не мыслит: Сократ, например, еще как мыслит. Но далее начинается второй, внутренний, слой парадоксальности. Каким образом существование может, сохраняя свое Я, выйти в то же время в истинно-бытийное, а значит, во всеобщее и вечное, которому существование и так уже принадлежит, будучи экзистенцией, то есть *выставленностью* бытия?

Решая проблему, Кьеркегор предлагает нам обратиться не к анализу мышления, а к самому существованию. Мышление есть способность существования (и уже потому существование как целое не может быть некоей частью «чистого мышления»); более того, оно — не одно из многих «дарований», а «высочайшее»; то, с чем связана сама судьба существования. Особенность экзистенции — в том, что в ней дана уже неким отрицательным образом связь временного и вечного: в один узел связаны единичное с абсолютным. Поэтому правильное, по Кьеркегору, начинать именно с этой конкретной небезразличной связи, а не с отвлеченно-общего. Истина — в субъективности, поскольку такая связь сохраняется лишь для субъективно-личного. Но тогда основным свойством субъективности становится не мышление, а страсть: тот самый «аффект», который изгонялся рационалистической этикой как причина заблуждений и зависимости человека от непросветленной воли. Страсть — это заинтересованность человека в бытии (как человек понимает это благо бытия — другой вопрос). Абстракция же заставляет человека, если он мыслит последовательно, устранить себя как ненужную помеху чистоте всеобщего, как «неправильность». Но мы, восклицает Кьеркегор, воспеваем страсть, а не самоубийство⁵.

Что же такое, с этой точки зрения, истинное существование человека? Это — страсть, но не какая попало, а «высокая» страсть, которая поднимается над эмпирическими аффектами и в то же время обнаруживает их корень. Истинная страсть, по Кьеркегору, только одна — страсть к существованию. Таким образом, Кьеркегор замыкает рефлексивный круг: существование находит себя в страсти, а страсть —

⁵ Декартовская этика не противоречит такой установке. В статье «Онтология и этика когито» я попытался рассмотреть логику Кириллова (одного из «бесов» Достоевского) как анти-когито, ведущее к самоубийству. (См. данный сборник)

в существовании. Вряд ли стоит обвинять мыслителя в том, что он вовлек нас в *circulus vitiosus*. Эта замкнутость неизбежна, если речь идет об экзистенции. Ведь экзистенция — не субстрат, не материя, над которой надстраиваются ее единичные оформления. В ней изначально дана связь с «вечным», то есть с высшим. Отсюда видна дистанция, разделяющая Кьеркегора и его современников-философов, чей метод строился на сведении «надстройки» к «базису», будь то воля, человек или общественные отношения. У Кьеркегора — не редукция к онтологическому низшему, а элевация: он, образно говоря, опирается на небо. Кьеркегор выразительно формулирует обреченность подлинной экзистенции на нахождение при бытии, на поиски бытия мыслью, которая постоянно промахивается и вновь к нему возвращается (назовем этот способ духовного движения циркулярной динамикой существования, чтобы позже вернуться к этому неслучайному кьеркегоровскому образу).

Далее, истинная экзистенция — это интерес, или, как гениально каламбурит Кьеркегор, *inter-esse*. Действительно, интерес по-латински — это «нахождение между», «вовлеченность». Но можно прочесть и как «*меж-бытие*». Значит, заинтересованность (и страсть) — посредник между бытием и мышлением; в интересе обнаруживается возможность их связи, тогда как абстракция — разъединяет.

Однако Кьеркегор предостерегает, что важно не путать подлинное существование с эстетически-индивидуальным. Эстетическое приводит на свой лад к безличному, отстраненному, незаинтересованному. Но здесь исчезает *inter-esse* как посредник между Я и абсолютном: есть оригинальная индивидуальность, но нет «лица». (Кьеркегор как бы предчувствует эстетизацию своей философии, которая станет компонентом его культа в 20 веке.) Только этическое позволяет человеку быть человеком, позволяет от абстрактной «рассеянности» перейти к собранности Я. Этическое же вырастает из необходимости Я (которое сохраняет себя, выходя в измерение вечного) брать на себя *ответственность*.

Итак, Кьеркегор считает бытие невыводимым из мышления, понимаемого как процедура отвлечения и обобщения, и, видимо, он вообще против «выведения», считая, что сама экзистенция, очищая себя от всего неличностного, обнаруживает в себе высшее бытие и сохраняет его в своем *inter-esse*.

Обратимся теперь к *cogito*, о котором в своих критических пассажах Кьеркегор также сказал несколько «теплых» слов, важных в контексте нашей темы. Если, рассуждает философ, под Я в *cogito* подразумевается единичный человек, то тезис Декарта ничего не доказы-

вает: в послышке уже все сказано, и сказано больше, чем в заключении. Если я есть мыслящий, то естественно, что я *есть*. Но «философия возмущается» и требует, чтобы речь шла о чистом Я. Однако чистое Я «не имеет иной формы существования, кроме мысленной», и тезис оказывается тавтологией. Другими словами, Керкегор считает cogito или тавтологией факта, или тавтологией формы: в одном случае мы фиксируем факт наличности Я, в другом — тождество мысли об абстрактном Я и самой этой абстракции, которая не существует вне мысли о ней. Существование, таким образом, не выводится из мышления, а — напротив — вырывается мышлением из действительности и превращается в идеальность, в «возможность»; и мы получаем не выход мысли в измерение бытия, а пленение бытия мыслью. Поскольку же, по Керкегору, любая действительность, кроме собственной, познается индивидом только через мышление, мы оказываемся изолированными от действительного мира миром «возможного».

Не только разум, но и искусство несет в себе отраву, убивающую действительность. Ссылаясь на Аристотеля, Керкегор говорит, что с точки зрения поэзии возможность выше действительности (поэзия привносит в случайное, преобразуя его в типичное и возможное, момент необходимости); но этот статус покупается ценой эстетической незаинтересованности, а следовательно — безразличия к действительности.

В этом отношении — утверждает Керкегор — cogito есть «этически двусмысленное и метафизически неясное умозаключение». С одной стороны, в тезисе Декарта безразличие разума «забыто»: разум как бы вырывается к существованию; с другой — для декартовой действительности все равно, *что* именно существует, Я или вещь. По Керкегору необходимость доказательства собственного существования и соответственно необходимость cogito отпадает, если у мышления появляется личностная заинтересованность и вместе с ней — «авторитет этического».

Нетрудно заметить, что критика cogito — это смягченный вариант критики гегелевского «чистого разума», которая ознаменовала рождение нового этапа западной философии. Противостояние Гегеля и Керкегора стало темой множества специальных исследований. Это, действительно, проблема, которая важна в том же отношении, в каком важна проблема «Декарт — Керкегор»: возможно ли сопряжение классической и новейшей философии? Не углубляясь в тему «Гегель — Керкегор», уместно будет все же отметить, что именно пустота абстрактного бытия заставила Гегеля сделать «бытие» лишь началом диалектического пути, в конце которого — личностный абсо-

лютный Дух, а Шеллинга (и вслед за ним Соловьева) — именовать абсолютом не Бытием, а Сущим. Для основательного разрешения этого эпохального конфликта требуется неспешное и основательное «судебное» разбирательство, недоступное жанру статьи. Однако можно попытаться хотя бы выдвинуть версию защиты cogito. Основным моментом, который требует исходного прояснения, — это формальный характер cogito (эпистемологический статус тезиса) в понимании Керкегора.

Во-первых, следует заметить, что cogito — не силлогизм, что обстоятельно поясняется Декартом в его переписке с оппонентами. Это своего рода интуиция, которая ниоткуда не выводится и эксплицируется Декартом как одновременная, хотя и требующая поэтапного раскрытия, данность своих моментов. Следовательно критика cogito как некорректного силлогизма неуместна. Далее, выведение бытия из мышления это не логическая дедукция, а усмотрение их тождества. Cogito не есть акт абстракции: в аргументе нет ни отвлечения, ни обобщения, а есть процедура самопознания. К тому же под cogitare, как указывает Декарт, подразумевается любая активность психической субстанции, например — эмоциональное переживание. Значит, мы имеем дело с конкретной актуальностью духовно-психического существования, которое в какой-то момент может осуществить акт самосознания. Это разъяснение сразу меняет координаты, в которых надо рассматривать критику cogito Керкегором.

Если cogito — не абстракция, а особый акт самосознания, то уже предварительно надо признать, что его ближайшим «родственником» в построениях Керкегора будет существование как мыслящая субъективность. Если cogito — не силлогизм, то тогда тот факт, что Керкегор выводит мышление из бытия, а не наоборот, как у Декарта, — не принципиален, поскольку в cogito бытие и мышление логически синхронны, хотя для внутрисистемной логики обоих мыслителей, естественно, немаловажно, что является *порождающим* началом их интуиции.

Дальнейшие шаги требуют воспроизведения основных моментов cogito. Очевидно, что cogito — не отвлеченная мысль о предмете, а усмотрение некоего «я мыслю», которое содержательно пусто. Можно сказать, что это объективность, поскольку в cogito нет лжи; нет ни внутреннего произвола (каким был акт волевого утверждения некоего представления как существующего), ни внешнего произвола (внушение злого демона). Поэтому cogito есть максимально общая форма истины, выполняющая роль объективной связи всех истинных актов мысли. Но тогда это объективность — не в керкегоровском

смысле, поскольку здесь нет абстрактной всеобщности той или иной идеальной сущности или возможности. Напротив, перед нами Я, которое критически отрешилось от всех идеальных сущностей. Можно назвать cogito и субъективностью, но это будет не субъективность эстетического переживания или волевого импульса. И что еще важнее — не субъективность хайдеггеровского толкования cogito Декарта как субъекта представления: как раз представления внешней предметности в принципе не может быть в cogito. Хайдеггер, однако, делает такую интерпретацию основой критики субъективизма Нового времени, поэтому его вольная или невольная некорректность имеет далеко идущие последствия.

Более проницательны замечания по поводу импликаций когито, сделанные М. Фуко. Если Хайдеггер в своем антикартезианстве находится в русле постромантической критики разума XIX века, то Фуко учитывает трудный опыт расширения представлений о рациональном, предпринятый XX веком. Антирационалистическая герилья, которую вели молодые идеологи 1840-х против спекулятивной философии — последнего оплота новоевропейского рационализма — по сути не нуждалась в адекватном прочтении учения своих оппонентов: достаточно было создать образ буржуазного гелертера, мертвящего своими теориями живую действительность. Но случай Керкегора стоит особняком: он борется с Гегелем и Декартом не за смену учений (замену одного мыслимого другим), а за восстановление в правах немислимого. Фуко разглядел все же в cogito то, что трудно было увидеть в свое время Керкегору: «...современное cogito столь же отлично от декартовского cogito, сколь наша трансцендентальная рефлексия удалена от кантовского анализа. У Декарта речь шла о том, чтобы выявить такую мысль, которая была бы наиболее общей формой любой мысли, даже ошибочной или ложной, и тем самым могла их обезвредить, а уже после этого объяснить их и найти способ к их предотвращению. Напротив, в современном cogito речь идет о том, чтобы понять все значение того промежутка, который одновременно и отделяет, и вновь соединяет сознающую себя мысль и ту ее часть, которая укореняется в немислимом. Современному cogito приходится (именно поэтому оно есть не столько открывшаяся очевидность, сколько постоянная, непрестанно возобновляемая цель) охватывать, воссоздавать, оживлять в четкой форме это сочленение мысли с тем, что в ней, под ней и вокруг нее не является собственно мыслью, но и не вовсе отрешено от нее предельной и непреодолимой внеположностью. Cogito в этой своей новой форме будет уже не внезапным прозрением, что всякая мысль есть мысль, но постоянно возобновляемым вопрошанием о том,

как же мысль может обретаться одновременно и вдали, и близь себя, как может она *быть* под видом немыслимого. Современное *cogito* приводит бытие вещей к мысли, лишь разветвляя бытие мысли вплоть до тех пассивных волоконцев, которые уже не способны мыслить»⁶. Так ли уж «современно», впрочем, это *cogito*, если пронизательно усмотренное Фуко «сочленение» мыслимого и несмыслимого является общей интуицией и Декарта, и Керкегора? Но, пожалуй, вполне «современно» расщепление мысли на неспособные мыслить «пассивные волоконца» и следующий из этого вывод Фуко о том, что «я мыслю» не приводит с очевидностью к «я существую»...

Итак, похоже, что, ведя речь о *cogito*, мы имеем дело с «субъективностью-истиной», о которой говорит и Керкегор: ее главный признак это — неотъемлемость Я, собранность самости в одну точку, выводящая ее из безличной возможности в непосредственную личностную действительность. (Данный тип непосредственности нам еще предстоит оценить ниже, но пока достаточно отметить общую для *cogito* и экзистенции ненужность абстрактного понятия при наличии интуиции.)

Но можно ли найти в *cogito* столь важный для Керкегора признак подлинного существования как *inter-esse*? Можно, и, пожалуй, для этого даже не обязательно обращаться к личной жизненной — в высшей степени экзистенциальной — ситуации, которая привела Декарта к постановке и решению проблемы *cogito*. «Интерес» заключается в самой тектонике *cogito*.

Поскольку тезис гласит: «я мыслю», а не «*есть мышление*» — то все, что в дальнейшем разворачивается из этой первоуверенности, сохраняет ее в себе и вместе с ней сохраняет Я, которое само по себе не имеет никакого содержания, кроме заинтересованности в своем единственном достоянии — в существовании. Но этот интерес (как и у Керкегора) есть интерес-связь, интерес-начало. Существование человека — не самодостаточно: хотя это действительность, но действительность-минимум, которая желает стать максимумом, то есть, стать собой в полном смысле слова. Отсюда разворачивает свое действие страсть к самоосуществлению через наполнение существования сущностью. Назовем это для краткости экстравертивной динамикой существования. Вместе с циркулярной динамикой мыслящей экзистенции (о чем см. выше) — она образует довольно полную картину центробежно-центростремительного воспроизведения экзистенцией абсолюта. Если принять такое толкование, то перед

⁶ Фуко. М. Слова и вещи. СПб., 1994. С. 345.

нами вполне неоплатонический образ. Эта экстравертивная динамика cogito была хорошо прочувствована Лейбницем и развернута в его теории совершенства, но есть она (хотя не в столь очевидной форме) и у Спинозы — этот онтологический мотив вряд ли вычеркнешь из рационализма 17 века.

Странно, что Керкегор не оценил следующий шаг cogito, который вполне согласуется с «высокой страстью»: это — онтологический аргумент, который, при всей его ансельмовской традиционности, не является переходом от некоторой «мысли о...» к объекту, но переходом от бытия (как минимальной части) к Бытию (как максимальному целому). Конечно, Декарт в этом моменте существенно отличается от Керкегора, поскольку он *доказывает* бытие Бога, чего сам Керкегор делать не стал бы. Но в этом отношении отличается Декарт и от Спинозы, поскольку Бог, открытый для cogito, — это не «Бог философов», которому не нужны молитвы, а «Бог живой». Он открывается не мысли, а самосознанию (которое по сути — скорее «метанойя», чем мысль), и при этом не объективируется, не познается содержательно. То, что далее открывается cogito, не *берется* им, а *дается* ему: формально через метод, а содержательно — через доверие к Богу, которое восстановлено благодаря исчезновению призрака «злого демона» и может теперь отнестись к опыту как к порождению неложного источника.

Отсюда и этическая компонента, которую нельзя изымать из cogito. Фактически в cogito задается измерение интерсубъективности (как это сейчас называют). Ведь несамодостаточность Я не только указывает на единое бесконечное Я, но и на неопределенное множество конечных Я: другие Я задаются не эмпирическим (совершенно невозможным в этом отношении) способом, а способом вполне «трансцендентальным». Но и это не все: из логики cogito следует, что субстанция мыслящая открывается только изнутри, а значит — чужая мысль в принципе невоспринимаема извне; но и солипсизм невозможен, поскольку cogito открывает объективно-истинное бытие. И если этому бытию принадлежат многие Я, то они также защищены от внешней интервенции чужого духа (от вторжения «злого демона»), как и наше собственное cogito. Истина на этом уровне сохраняет отчетливость, но теряет прозрачность. Следовательно, единственно истинное отношение между «непрозрачными» Я — отношение признания их автономии, онтологического равенства и «неразгадываемости» извне. Конечно, это не что иное, как этика, так же как этика и та ответственность, которая следует из личного характера cogito.

Пожалуй, стоит наметить тему, которая сближает Декарта и Керкегора не столь заметно, как предыдущие, но слишком важна в све-

те дальнейших приключений западной философии, чтобы пренебречь упоминанием о ней. Керкегор «упаковывает» вместе две не такие уж родственные категории: действительность и длительность. Для него конкретная субъективность — это временное измерение, в котором, правда, удивительным образом присутствует момент вечности. Это — не физическое и, пожалуй, даже не психологическое время: это время показывают странные «часы без стрелок», которые обнаруживаются вместе с самообнаружением *inter-esse*. Они не столько отмечают пройденное, сколько разворачивают еще несостоявшееся будущее. Аналог такой длительности мы можем найти и у Декарта. Воспроизводя в своих трактатах и письмах *cogito*, он не только подчеркивает синхронную положенность его моментов, но иногда и акцентирует своеобразный вид длительности, который позволяет последовательно усвоить эти моменты. Усвоение открытого самосознанию бытия есть артикулированный путь, который находится вне психологического времени, но все же порождает особое когитальное время, которое является неотчуждаемым свойством самосознания. Платоновское выражение: «подвижный образ вечности» был бы подходящим обозначением когитального времени, если бы не мешающие космологические коннотации.

Существует теоретическая опасность, которую, как представляется, смутно осознавал Декарт и очень хорошо осознал Керкегор. Если существование не может быть результатом логического опосредования и открывается непосредственно (как бы мы ни понимали эту непосредственность), то не естественно ли будет признать, что нам изначально дано обладание бытием и надо только не портить эту данность абстракциями? Отсюда — путь к превращению «интеллектуальной интуиции» в позитивный факт. Отсюда же — мнимое право индивидуума «быть самим собой», что внешне так похоже на призывы Керкегора к подлинному существованию. Но эта позиция диаметрально противоположна керкегоровской. Его истинная субъективность — это не эмпирическая данность. Такую субъективность еще надо создать, причем, не столько приобретением, сколько жертвенным отказом от псевдопозитивного. Керкегор настолько остро чувствует опасность самообожествления субъективности, что, по сути, отказывается от прямого авторского слова, выбирая позицию и поэтику псевдонима⁷. Естественно, что близкую себе позицию

⁷ См. об этом работу С. А. Исаева «К вопросу о „косвенной“ форме изложения в произведениях Серена Кьеркегора» // Человек, сознание, мировоззрение. М., 1979.

он находит в сократовской диалектике, с ее установкой на взаимное опосредование мыслей и личности мыслителя.

Декартовскому *cogito* не угрожало превращение в антропоморфного идола: гуманизм был в его время в прошлом, а позитивизм — в будущем. Но и в *cogito* предусмотрены некоторые контрольные механизмы: там, где есть собственно Я с его безусловной аутентичностью, там нет объективированного содержания; там же, где появляется позитивная содержательность, возникает дистанция между Я и идеальным объектом⁸.

Таким образом, Декарт и Кьеркегор оказываются — с предложенной точки зрения — союзниками, а не оппонентами. Более того, проделанное Кьеркегором испытание *cogito* на прочность подтвердило его жизнеспособность. Конечно, все вышеизложенное — это не доказательство, а лишь указание на его возможность. Но даже если мы от этого отвлечемся и представим, что приведенные здесь аргументы принимаются, то ситуация скорее осложняется, чем упрощается. Почему возникло отталкивание двух родственных идейных миров, а не притяжение? Значит ли это, что перед нами историко-философское недоразумение? Можно ли его объяснить только психологическими или культурно-историческими обстоятельствами? Здесь возникает уже другая, более обширная, тема: проблема способа существования философской концепции в культуре. Очевидно, что судьба философской идеи отличается и от научной теории, и от судьбы художественного образа. Так же отличен во всех этих случаях и способ связи идеи с ее носителем. В философии этот способ требует личностной сингулярности: если идея транспонируется из одной системы в другую, она становится другой идеей. Закрывает ли это путь к диалогу и согласованию идей? Делает ли означенная сингулярность философию слабее науки с ее транслируемостью знания и истины или в чем-то сильнее, поскольку сохраняет неотчужденным личностное измерение знания? Может быть, виртуальный диалог Декарта и Кьеркегора — подходящий казус для поиска ответов.

⁸ Ср. своеобразную защиту Декарта Гегелем от сторонников «непосредственного знания» в §§ 76–77 и отчасти в § 64 «Энциклопедии философских наук».

КАНТ О БЫТИИ: ТРАНСФИГУРАЦИЯ ТЕМЫ

Трудно найти такую область философии, в которой Кант не совершил бы революцию. Категория бытия в этом отношении — не исключение. Но дать оценку этой революции — хотя бы в том общем виде, не вызывающем «с порога» желание спорить, в котором говорится о «коперниканском перевороте», — нетривиальная задача. Какую роль играет в этой революции кенигсбергский мудрец: роль Коперника, Лютера, Робеспьера? (С последней версией на удивление солидарно согласны и радикальный атеист, и столп неотомизма.¹) Попробуем определить характер основных онтологических инноваций Канта, опираясь на ранние версии его понимания бытия² как на под- сказки, высвечивающие смысл самой проблемы.

Ранний Кант — что хорошо известно и изучено — находится в сфере влияния двух своих великих предшественников: Лейбница и Юма. Именно оригинальная формула синтеза этих учений позволила Канту по-новому взглянуть на понятие бытия.

Краткий очерк оппозиционных доктрин Лейбница и Юма может выглядеть следующим образом.

Лейбниц в своем учении о бытии уже предлагает некий синтез противоположностей. Дилемма, сложившаяся еще в средневековых спорах о сущности и существовании, выглядела так: необходимо было или доказать способность сущности к порождению из своей идеальности реального бытия, или объяснить, что добавляется к сущности, когда она становится существующей. Оба варианта влек-

¹ «...в Канте есть нечто от „Робеспьера“, что подметил Гейне со своей обычной пронизательностью»: Жильсон Э. Бытие и сущность // Жильсон Э. Избранное: Христианская философия. М., 2004.

² В философской топики термин «бытие» часто обозначает некое предельное обобщение всей предметности мысли. В этом случае «бытие» по сути играет роль метафорического именованья универсума: такого же как «мир», «единое», «целое» и т. п. В данном случае речь идет о конкретном значении понятий «бытие» или «существование», т. е. о том, что делает (если делает) осмысленными экзистенциальные суждения.

ли за собой следствия, меняющие в зависимости от их выбора весь строй последующей мысли.

Лейбниц пытается совместить противоположности и указать на пути осуществления синтеза. С одной стороны, он признает выводимость существования из сущности. В тексте «Абсолютно первые истины» философ утверждает: «Все возможное требует существования... а потому существовало бы, если бы не препятствовало другое [возможное], которое также требует существования и несовместимо с первым. Отсюда следует, что в любом случае осуществляется такая комбинация вещей, в которой существует наибольшее их число»³. «Реальное определение существования состоит в том, что существует наиболее совершенное из всего, что может существовать, т. е. то, что содержит в себе больше сущности»⁴. (Стоит допустить, поясняет Лейбниц, что нечто существует, и тогда или все будет существовать, причем возможное, т. е. сущность, совпадет с существованием, или нечто будет существовать, а нечто — нет. В последнем случае надо будет указать основание различия, а поскольку существование одинаковым образом относится к сущностям, различие надо искать в сущностях, т. е. в их степенях. Если же допустить, что сущности не стремятся к существованию, то тогда вообще ничего не существовало бы.)

С другой стороны, способ выведения существования из сущности через понятие стремления к существованию вводит новый мотив в проблему бытия. Сущность становится живым центром активности, весьма непохожим на традиционную возможность-идеальность. Существование же становится положительной ценностью, отличающейся от формальной экзистенции единичного предмета. В результате у Лейбница складывается концепция существования как наилучшего мира, в котором в сферу бытия вступают только те сущности, которые в себе несут наибольшую меру сущности и совмещаются с наибольшим числом других сущностей.

Лейбниц не ограничивается гармонизацией сущности и существования. Остановись он только на этом, его онтология отличалась бы от Спинозианской лишь существенными деталями. Лейбниц считает необходимым ввести третий элемент реализации бытия — божественную волю. Само существование Бога уже является основанием преимущества бытия перед небытием. Воля же его оказывается источником существования, к которому сущность лишь стремится, не будучи в силах самостоятельно достичь бытия. Сила и благо, исхо-

³ Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах. Т. 3. М., 1984. С. 123.

⁴ Там же, с. 124.

дящие от Бога, не тождественны необходимости; Бог свободно творит и свободно сохраняет тварное бытие, но это не произвол, так как выбор творимой сущности основан на принципе наилучшего, который соответствует всеблагости Бога. Чтобы верно понять характер лейбницевого синтеза, надо учесть его отношение к онтологическому аргументу. На первый взгляд, Лейбниц лишь вносит в него небольшой корректив: прежде чем выводить из понятия Бога его бытие, необходимо доказать возможность такого понятия. Но поскольку отказать понятию Бога в такой «малости», как возможность, нельзя, то следует считать онтологический аргумент действенным, ибо из возможной сущности Бога с необходимостью следует существование. Однако оговорка делает по существу бесполезным онтологический аргумент, так как «возможность» в системе понятий Лейбница означает идеальную сущность, а чтобы доказать возможность понятия, надо знать, не допускает ли оно внутри себя противоречий. Другими словами, надо знать, что такое предмет, существование которого мы доказываем. Но знать бесконечно богатую сущность Бога мы не можем, а потому «коль скоро такая возможность не доказана, не следует, по крайней мере, полагать, что такого рода аргументацией существование Бога доказано безупречно»⁵. Правда, из онтологического аргумента мы узнаём, что божественная природа существует уже в силу одной своей возможности, чего недостаточно для других вещей, и это весьма подтверждает существование Бога (по замечанию Лейбница⁶). Но подобные оговорки только подчеркивают дипломатично сформулированное отрицание онтологического аргумента. Формально возражения Лейбница частично совпадают с возражениями Фомы Аквинского, но в контексте всего учения Лейбница о бытии они имеют дополнительное значение: мы не можем сказать, что абсолютное бытие является содержательным обобщением ограниченных видов бытия, что осуществима дедукция многообразия сущностей из сущности Бога, так как между миром сущностей и абсолютном есть качественная граница, не позволяющая переносить метод мышления о сотворенном на творящее.

Кардинально иную версию смысла понятия «бытие» предлагает Юм. Углубляя локковскую модель эмпиризма, Юм полагает, что бытие — это фактичность данного момента: реальное и идеальное не просто лишены возможности совпасть, но и не должны этого делать по своей природе. Между ними лежит принципиальная грани-

⁵ Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах. Т. 3. М., 1984. С. 178.

⁶ Там же.

ца, а потому даже понятия внешней объективности и «я» не могут быть сохранены. Юм подверг сомнению саму уверенность в наличии позитивного или негативного аналога субъективности в виде объективного мира, основываясь на том, что субъективность и объективность равно принадлежат к миру идеального, тогда как реальный мир будет всегда онтологически иным. Поскольку уму ничего не дано, кроме восприятий, порождающих, в свою очередь, идеи, Юм вполне последовательно указывает на то, что идея существования не происходит от какого-либо отдельного впечатления. «Идея существования тождественна идее того, что мы представляем как существующее. Просто думать о какой-нибудь вещи и думать о ней как о существующей совершенно одно и то же. Идея существования, присоединенная к идее какого-нибудь объекта, ничего к ней не прибавляет»⁷. Согласуется с этим и вывод о том, что «слова *необходимое существование* не имеют никакого смысла»⁸. Юм, как и Лейбниц, обращает внимание на теологические импликации этого тезиса.⁹ Идея Бога, говорит он, не увеличивается и не уменьшается, когда я верю в его существование, но поскольку есть большое различие между простым представлением существования объекта и верой в это существование, то оно заключается не в составе идеи, а в способе, которым мы представляем эту идею.¹⁰ Именно в этом отношении Лейбниц, собственно, не является оппонентом Юма. Приписка к цитированному выше сочинению «Абсолютно первые истины» гласит: «Если бы существование было чем-то иным, нежели требованием сущности, то оно само имело бы некоторую сущность или же добавляло бы к вещам нечто новое, и об этом опять можно было бы спросить, существует ли эта сущность, и почему скорее эта, чем другая»¹¹. Радикальное различие между Лейбницем и Юмом — в том, что для Юма применение к какой бы то ни было сущности такой характеристики, как «стремление» или «требование» (*exigentia*), совершенно нерелевантно.

Нелишним будет указать и на другие онтологические установки той эпохи, хотя бы для того, чтобы представить «насыщенность раствора». Так, Крузий — оппонент вольфианства, которого Кант всегда цитирует с форсированной почтительностью, — строит своеобразную «онтологию воли», сводя бытие (в том числе человеческое)

⁷ Юм Д. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1965. С. 162.

⁸ Юм Д. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1966. С. 518.

⁹ Юм Д. Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1965. С. 192–195.

¹⁰ Там же, с. 193.

¹¹ Лейбниц Г. В. Соч. в четырех томах. Т. 3. М., 1984. С. 123.

к пространственно-временной реальности, через которую проявляет себя непознаваемая спонтанно активная субстанция. Крузий стремится минимизировать метафизический рационализм лейбницианского чекана: в частности, он существенно корректирует закон достаточного основания с тем, чтобы не допустить смешения реальных и логических оснований.¹² Весьма любопытна концепция существования, предложенная Тюрго: своеобразная амальгама локковского психологизма, сенсуализма французского Просвещения и декартовского «когито». Выстраивая своего рода феноменологию появления в человеческом сознании основных координат чувственного мира, Тюрго показывает, как «чувство *я*, перенесенное путем абстракции» на предметность в целом, придает чувственному материалу статус существования. «Понятие «существование», — резюмирует Тюрго, — не содержит никакой другой частной идеи, кроме идеи о самом сознании *я*, идеи по необходимости простой, применимой, впрочем, ко всем существам без исключения, — это слово не может быть определено в собственном смысле, и достаточно показать, какими ступенями могло образоваться означаемое им понятие»¹³.

Представленные позиции для Канта 70-х гг. являются тупиками догматической метафизики с одной стороны и скептического эмпиризма — с другой. Но уже ранний период его творчества обнаруживает поиск третьего пути.¹⁴ В аспекте проблемы бытия для нас наиболее интересна ранняя версия онтологического доказательства бытия Бога, представленная в работах «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755 г.) и «Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога» (1763 г.).¹⁵ Возможности и границы онтологического аргумента привлекают внимание Канта, поскольку с этим связана ключевая тема его философии: соотношение бытия и мышления. С 1755 года Кант вплоть до последнего значимого периода своего творчества постоянно возвращается к теме до-

¹² См. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII века. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта. М., 1996. С. 90–113.

¹³ Тюрго А. Р. Избранные философские произведения. М., 1937. С. 180.

¹⁴ О метафизических исканиях Канта в контексте его раннего творчества см.: Жучков В. А. Ук. соч. С. 181–221.

¹⁵ Вдумчивый анализ онтологического аргумента в этих работах читатель найдет в статьях В. И. Коцюбы: Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопросы философии. 1997. № 11; К вопросу об онтологическом доказательстве (С. Л. Франк — И. Кант) // Знание и традиция в истории мировой философии: Сборник статей. М., 2001.

казательства бытия Бога, превращая выдвижение его новых версий в своеобразную рекуррентную последовательность. В «Новом освещении» Кант критикует декартовскую версию онтологического аргумента (которая в рамках означенной темы и впредь останется основной мишенью). Декарт полагает, что Бог как сумма совершенств не может не содержать такого совершенства, как существование: значит, существование Бога требуется уже самим его понятием. Кант возражает: если суммирование совершенств осуществлено в реальности, то и существование таковой суммы с необходимостью следует в реальности (*realiter*), если же речь — о мысленном акте, то и существование необходимо лишь для продукта мысли (*idealiter*). Выдвигая свой вариант доказательства, Кант весьма существенно расходится не только с Декартом, но и с Лейбницем.¹⁶ Его основной тезис: «Есть существо, существование которого предшествует самой возможности его самого и всех вообще вещей и о котором поэтому говорят, что его существование безусловно необходимо. Это существо называется Богом»¹⁷. Кант в отличие от Лейбница и Вольфа полагает, что всякая сущность требует некоего изначального существования, и без условия существования ни рядовая, ни высшая сущность не имели бы даже статуса возможности. Анализируя состав сущности, он обращает внимание на то, что полное определение сущности, без которого она не может существовать как нечто отдельное, требует как положительного определения (через то, что в ней есть), так и определения отрицательного (через то, чего в ней нет). Но в отличие от отрицательных определений положительные требуют своего источника — реального и необходимого существования. Иначе они не стали бы идеальной и случайной компонентой сущности. Иными словами, для того, чтобы они могли быть раздробленными в разных сущностях и быть присущими одним и не присущими другим, где-то они должны быть собраны в целое, положительное необходимое единство. Отсюда следует бытие необходимого бесконечного существа — Бога.¹⁸ Таким обра-

¹⁶ Позиция Юма также в принципе могла быть известна Канту в этот период. Последняя, XII, глава «Исследования о человеческом познании» (1748 г.), с которым Кант мог успеть ознакомиться в 1755 г., содержит принципиальный тезис «То, что существует, может и не существовать» (Юм Д. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1966. С. 167). О степени знакомства Канта с Юмом см.: Васильев В. В. Подвалы кантовской метафизики (дедукция категорий). М., 1998. С. 156–157.

¹⁷ Кант И. Соч. в шести томах. Т. 1. М., 1963. С. 278.

¹⁸ Предварительно Кант доказывает, что нельзя иметь основание своего существования в себе самом. Ведь быть причиной самого себя значит одновременно

зом, отнюдь не существование необходимо включается в понятие Бога, делая его тем самым сущим (именно таков ход мысли традиционного онтологического аргумента), а сущность включается в необходимое существование (т. е. в Бога) как в основание своей возможности. В критический период Кант отходит от чисто логического понимания возможности как непротиворечивого идеального конструкта и называет возможным то, что совпадает с формальными условиями опыта (по созерцанию и по понятиям), но для данного хода рассуждений это не принципиально. «Из всех существ, — резюмирует Кант, — Бог есть единственное, в котором существование первичнее возможности, или, если угодно, тождественно с ней. И о возможности не останется никакого понятия, как только мы отвлечемся от существования Бога»¹⁹. Присутствующее в этой фразе «если угодно» звучит несколько странно, поскольку «первичное» и «тождественное» — совсем не одно и то же. Но как бы там ни было, задолго до экзистенциалистов Кант выдвигает (применительно к Богу, а не к человеку) тезис «существование предшествует сущности», заметно дистанцируясь и от рационалистической онтологии Вольфа, и от волюнтаристической онтологии Крузия. В дальнейшем Кант основательно меняет свое отношение к онтологическому аргументу и отвергает его в качестве доказательства, сохраняя однако его трансформированный вариант в качестве основания для «веры разума». Но и в таком изводе он сохраняет свою роль противовеса крайностям и ориентира для духа. Показательна статья «Что значит ориентироваться в мышлении?» (1786 г.), в которой догматическому рационализму Мендельсона и мистическому интуитивизму Якоби противопоставляется «средний путь» богосозерцания без богопознания. Поскольку сущность отделима от существования и не детерминирует его, разум не только имеет право полагать свою, основанную на собственных критериях, веру, но и обязан сверять с ней любые внешние «сообщения», будучи «последним пробным камнем истины (*der letzte Probestein der Wahrheit*): «Понятие Бога и даже убежденность (*Ueberzeugung*)

существовать и раньше, и позже самого себя. Поэтому, в частности, безусловно необходимое существо существует не благодаря какому-нибудь основанию, а потому, что противоположное ему немислимо. (Там же, с. 277). Безосновное бытие, таким образом, противопоставляется принципу «*causa sui*». Возможный теоретический мотив такого отторжения — нежелание внедрить в «безусловно необходимое существо» детерминацию через основание, в существование — внедрить каузальность сущности.

¹⁹ Там же, с. 280.

в его наличном бытии (Dasein) могут быть найдены исключительно в разуме, лишь на основе его, и изначально она не может войти в нас ни благодаря интуиции, ни в качестве послания, исходящего от какого-либо еще более высокого авторитета»²⁰. Именно новое понимание бытия позволяет Канту заметить трудноразличимые границы между логической дедукцией и реальным генезисом (что не удалось Мендельсону), между гипотетическим воображением и постулатом разума (что не удалось Якоби). Значимость проложенной дороги трудно переоценить. Достаточно указать, что ветвью этого направления можно считать гегелевскую динамику превращения пустого Бытия в конкретное Понятие.

В «Единственно возможном основании» Кант более полно разворачивает свою трактовку понятия существования. Здесь он формулирует свою версию юмовского тезиса о том, что существование вообще не есть предикат, поскольку ничего не прибавляет к понятию вещи.²¹ Чтобы избежать парадоксов, Кант рекомендует довольно эффективное средство: в суждении надо использовать «существование» не как предикат, а как субъект. «Не следует говорить: в природе существуют правильные шестиугольники; следует сказать: некоторым вещам в природе, как то: пчелиным сотам или горному кристаллу — присущи предикаты, совокупность которых мыслится в шестиугольнике»²². В качестве содержательного учения о существовании Кант предлагает свою концепцию бытия как полагания (Setzung, Position). В отличие от относительного полагания, когда связываются вещь и признак²³, существование есть абсолютное полагание самой вещи. «Понятие это до такой степени просто, что для раскрытия его здесь нечего добавить...», — замечает Кант.²⁴ Естественно, что картезианский онтологический аргумент теряет в этом случае свою силу, ибо из любого непротиворечивого набора предикатов может следовать как существование, так и несуществование. Однако Кант считает необходимым указать: в существовании содержится нечто большее,

²⁰ Кант И. Соч. на немецком и русском языках. т. 1. М., 1994. С. 223.

²¹ Там же, с. 491.

²² Там же, с. 402. Можно сказать, что Кант предложенной им инверсией субъекта и предиката инициирует традицию аналитического метода философствования. Любопытно, что далее следует пассаж в защиту естественного языка со всеми его стихийными неправильностями.

²³ «...и тогда бытие, т. е. полагание этого отношения, есть не что иное, как понятие связи в суждении». Там же, с. 403.

²⁴ Там же.

чем в простой возможности. В отношении того, *что* положено, существование ничего не добавляет, но в отношении того, *как* это положено, прибавление — несомненно. «В существующем полагается не больше, чем в чем-то только возможном (ибо в таком случае речь идет только о его предикатах), однако посредством существующего полагается больше, чем посредством только возможного, ибо существующее касается также и абсолютного полагания вещи»²⁵. Над этим высказыванием нависает тень тавтологии. Что же все-таки значит «больше»? Кант пока не хочет или не готов двигаться дальше этого «больше». Но произведения критической эпохи, по сути сохранившие смысл кантовских рассуждений и лишь отказавшие им в статусе «единственно возможного онтологического доказательства», раскроют их импликации достаточно явно.

О том, что Кант не абсолютно оригинален в таком онтологическом повороте, написано много.²⁶ Однако В. И. Коцюба справедливо замечает, что «в кантовском толковании существования появляются моменты, определенно отличающие его от предшествующей традиции»²⁷. Действительно, превращение бытия из предиката в субъект ставит под вопрос рационалистический оптимизм традиции, особенно в свете будущего разделения «сущности» на феномен и ноумен. С другой же стороны, понятие «всереальнейшего сущего», от которого Кант не откажется и в дальнейшем, бросает вызов тотальной власти «природы» и квазирелигиозному натуропоклонничеству Модернитета.²⁸ Но стоит отметить не только отличие от традиции, но и переклички с ней. Здесь, может быть, интересен не столько прецедент онтологии Иоанна Дунса Скота, сколько близость Канта к некоторым идеям Аристотеля: то, что сущность («усия») может быть только подлежащим и не может быть сказуемым; то, что действительность («энергейя») предшествует возможности («дюнамис»); то, что божественный Ум есть всереальнейшее существо, — все это принадлежит к принципиальным установкам Стагирита. Следов прямого влияния Аристотеля на Канта мы не находим, но тем интереснее совпадение

²⁵ Там же, с. 405–406.

²⁶ См., например, Жильсон: ук. соч., с. 444–451.

²⁷ В. И. Коцюба. Критика онтологического доказательства в ранних произведениях Канта // Вопросы философии. 1997. № 11. С. 173.

²⁸ «В этом смысле техническая конструкция «Критики чистого разума» не кажется слишком дорогостоящей, если увидеть в ней тщательное исполнение первоначального кантовского замысла: освободиться от тирании так называемой „природы“ ...» Жильсон: ук. соч., с. 454.

их интуиций в момент очередного великого поворота европейской истории и судьбы.

В «Критиках» Канта понятие бытия не входит в число системных категорий. Оно не фигурирует ни в числе идеальных задач разума, ни среди целей рассудка, ни в аналитике красоты. Это и понятно в свете вышепредставленного онтологического поворота: переоценка «существования» позволила Канту перейти от просвещенческого мифа о всеохватывающей природе к учению о гетерогенном универсуме, в котором нет Бытия как такового, но есть право на «полагание» бытия, которое на каждом уровне трансцендентальности приобретает иной характер. Канту удалось осуществить своего рода «декомпрессию» одномерного натуралистического мира и увидеть вместо этой унылой картины унитарной вселенной несколько онтологических измерений и соответствующих им познавательных способностей, вступающих в сложную креативную игру. На самом деле «бытие» встречается в трудах позднего Канта достаточно часто, но под разными «псевдонимами». Оно появляется там, где нужно дать апофатическое указание на ту или иную действительность, избегая при этом ловушек объективирующего мышления. Одно неполное перечисление таких тем показывает масштаб присутствия «бытия»: статус вещи в себе; таблица категорий, где в классе модальностей второе место занимает «существование»; трансцендентальное воображение и схемы; «Я» как единство трансцендентальной апперцепции; «сто талеров» и бытие как абсолютное полагание; трансцендентальный идеал; свобода; символ; вера разума.

Если вернуться к онтологическому аргументу, то мы без труда заметим, что «Критика чистого разума» ничего кардинально не меняет в приведенной выше докритической трактовке существования, но теперь, в свете учения о ноуменальности и трансцендентальном идеале, бытие Бога вообще не нуждается в «доказательстве». Кант пишет: «Бытие явно не есть реальный предикат, иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы присоединяться к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи (*bloß die Position eines Dinges*) или известных определений самих по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение «Бог есть всемогущее существо» содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: Бог и всемогущество; словечко «есть» не составляет здесь дополнительного предиката, а служит лишь для того, чтобы ставить предикат в отношении к субъекту»²⁹. Понятие высшего суще-

²⁹ Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 521.

ства есть идея, а идея, утверждает Кант, не может расширять наше знание о бытии, у нее другие задачи. Мы не можем познать существование объектов чистого разума, поскольку для этого надо было бы познавать только априорно, но сознание существования целиком принадлежит к единству опыта, оно — апостериорно. Нельзя утверждать, оговаривается Кант, что существование вне области опыта абсолютно невозможно, но у нас нет оснований его допускать.

Кант столь категоричен в отрицании онтологического аргумента, потому что в «Критике чистого разума» он уже располагает необходимым теоретическим базисом для объяснения статуса и целей трансцендентальных идей. Причем Кант указывает, что бытие не может быть одновременно приписано и эмпирическому, и трансцендентальному, и трансцендентному уровням универсума. Для области применимости категории бытия он выбирает именно эмпирический уровень, чтобы не идентифицировать свое учение со старыми версиями тождества бытия и мышления. Компенсируется это ограничение бытийной сферы особым онтологическим статусом «идеала разума», который играет важнейшую роль в структуре теоретических способностей: он обосновывает необходимость высшего существа, пользуясь минимальными допущениями, т. е. требуя лишь признания какого-либо случайного бытия (ср. докритическое доказательство необходимого существа через любую возможность) и в то же время удовлетворительно решает априори все вопросы относительно внутренних определений вещи. Кант показывает, что в этом случае доказательство бытия еще недоступнее, чем в случае с онтологическим аргументом: идеал — не только вне опыта, но даже не дан как мыслимый предмет, хотя разум в этом чрезвычайно нуждается. «Вся задача трансцендентального идеала сводится к тому, чтобы или подыскать к абсолютной необходимости понятие, или установить для понятия какой-либо вещи абсолютную необходимость ее. Если можно достигнуть первого, то и второе должно быть достижимым; в самом деле, как абсолютно необходимое разум познает лишь то, что обладает необходимостью согласно своему понятию. Но обе эти задачи противятся всем самым напряженным нашим усилиям удовлетворить в этом отношении рассудок, а также всем попыткам успокоить его по поводу этой его неспособности»³⁰.

«Диалектическая иллюзия», которая, по Канту, лежит в основе априорного нахождения необходимого бытия, заключается в том, что формальный принцип, имеющий для разума регулятивный ха-

³⁰ Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. М., 1964 С. 531.

ракти, представляют себе как конститутивный, его гипостазировать, опредмечивают. «Подобное явление замечается и в отношении к пространству. Так как пространство впервые делает возможными все фигуры, которые суть лишь различные ограничения его, то, хотя оно есть лишь принцип чувственности, тем не менее, вследствие указанного свойства его оно принимается за нечто, безусловно необходимо существующее само по себе, и рассматривается как предмет, данный сам по себе априори. Точно то же совершенно естественно происходит и здесь...»³¹. Любопытная аналогия с пространством не просто взята Кантом для иллюстрации, но представляет собой указание на однотипное гносеологическое явление. Пространство расценивается как *сущее* среди других сущих геометрических предметов, тогда как оно в качестве принципа находится на другом онтологическом уровне. Кант, таким образом, не отрицает, что трансцендентальному идеалу, так же как и вообще продуктам мышления, основывающегося на идеях, присуща особая рода значимость, но решительно отказывается называть эту сферу бытием. Категория существования имеет для него только один смысл, и реализуется он лишь в сфере опыта. Метафизическая дистинкция *esse* и *essentia* для него, как мы выяснили выше на докритическом материале, отвергается в той мере, в какой она предполагает некоторую однородность бытия и наличного существования, принадлежность к одному онтологическому плану — как раз эту мнимую плавность перехода от бытия к существованию и соответственно от мысли к вещи в себе Кант старается опровергнуть. Критика Канта открывает новый период истории онтологии именно потому, что теоретического обоснования границ трансцендентального, эмпирического и трансцендентного в отношении понятия бытия до Канта не было (если не считать платоновской онтологии, которая оставляет в этом отношении слишком много задач для интерпретатора).

Как показал Кант, расширительное толкование понятия «бытие» лишает специфики как эмпирический, так и ноуменальный слой трансцендентальной субъективности, что провоцирует и догматические, и скептические крайности. Как ни странно это было бы для традиционной метафизики, сфера идей, понимаемая по-кантовски, лишь проиграет в своем значении, если ей приписать «существование». Кант часто употребляет выражения типа «всего лишь», когда пишет о роли трансцендентальных идей, поэтому у читателя возникает иллюзия некоторой неисполненности, неполноценности

³¹ Там же, с. 536.

этой сферы, но так обстоит дело лишь в рамках теоретических способностей субъекта, а они отнюдь не расцениваются критической философией как основная способность человека.

В своем трансцендентальном учении о методе Кант конкретно указывает место утверждений об абсолютных уровнях бытия в структуре деятельности чистого разума. Поскольку чистое применение разума никогда не дает познания, для него остается гипотетическое применение. В каком-то смысле Кант сохраняет старую теорию единства чистого бытия и чистого мышления. В области трансцендентальных идей действуют мышление без познания и бытие без существования; как таковые они принадлежат к одному типу действительности. Но лишенность содержательного познания и наличного существования делает их как бы функцией эмпирической действительности. Эта функция необходима и важна, но она лишена самостоятельной основы и имеет значение лишь в составе совокупности опыта. Вторая и третья «Критики» покажут другие аспекты этой связи, но оценка гносеологической роли идей останется неизменной: они суть источники гипотетических мнений.

Гипотетическому мышлению, пишет Кант, позволительно творить посредством воображения и высказывать мнения, но именно творить под строгим надзором разума, а не мечтать³². Понятия разума — это, по выражению Канта, эвристические фикции, которые позволяют обосновать регулятивное применение рассудка. Но регулятивное на языке Канта — это не то, что просто руководит в качестве самого общего правила среди других правил эмпирической работой рассудка. Регулятивные принципы также ничего не объясняют. Их задача — удовлетворять сам разум, для чего и служат трансцендентальные гипотезы. Кант подчеркивает строгость и закономерность гипотетического творчества. (Полный смысл и специфический характер этого творчества раскрывается лишь в «Критике способности суждения», первая же «Критика» в силу своих задач подчеркивает негативную роль гипотез.) Обращаясь к своему любимому источнику метафор — к сфере государства и права — Кант говорит, что в области чистого разума гипотезы, подобно оружию, допустимы не для того, чтобы обосновывать свое право, но для того, чтобы его защищать³³. Это только свинцовое оружие, замечает Кант, но и у противника — такое же. Не закаленное в огне опыта, оно имеет силу лишь против подобного. Кант дает пример трансцендентальной гипотезы: если

³² Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 537.

³³ Там же, с. 642.

ничтожество и зависимость эмпирического существования человека заставляют усомниться в идее вечного существа, то в противовес сомнениям можно утверждать, «что вся жизнь, собственно, имеет лишь умопостигаемый характер, что она вовсе не подвержена изменениям во времени и не начинается рождением, а также не заканчивается смертью; что земная жизнь есть, собственно, только явление, т. е. чувственное представление о чисто духовной жизни, и весь чувственный мир есть лишь образ, возникший в нашем теперешнем способе познания и, подобно сновидению, не имеющий сам по себе никакой объективной реальности; что если бы мы наглядно представляли вещи и самих себя так, как мы существуем, мы увидели бы, что находимся в мире духовных существ...»³⁴. В этом примере интересно употребление категории существования в абсолютном смысле. Поскольку здесь чистое бытие не допускается, а лишь предполагается, Кант не противоречит себе, но все же любопытно, что при формулировке гипотез происходит обращение к традиционному метафизическому противопоставлению бытия и видимости. К такому же роду высказываний, вероятно, принадлежит уже приведенная фраза о том, что нельзя считать существование вне области опыта абсолютно невозможным³⁵. Видимо, дело здесь не в лексической непоследовательности Канта, а в том, что строгое разделение феноменального и нуминального делает несущественным обозначение тех сфер, к которым равно применимы предикаты и рассудочного, и разумного. Вещь в себе с равным успехом можно назвать и существующей, и несуществующей; все равно это будет условное, а не терминологически точное, выражение. Или, например, интеллектуальная интуиция, которая с точки зрения организации трансцендентального субъекта является нонсенсом, может быть названа Кантом способностью высшего существа, хотя строгое применение этих понятий, т. е. интуиции и интеллекта, возможно лишь в рамках субъективности.

В то же время необходимо отметить, что тщательное искоренение следов метафизического мышления без должного внимания к историко-философским прецедентам самопреодоления метафизики, которые могут быть найдены во все эпохи расцвета онтологии, ставит иногда перед Кантом задачи столь же сложные, сколь и искусственные. Приведенные примеры абсолютного употребления категории существования говорят и о том, что Канту трудно было обойтись совсем без категории абсолютного бытия в таких случаях, как рассмот-

³⁴ Там же, с. 644.

³⁵ Кант И. Соч. в шести томах. Т. 3. М., 1964. С. 523.

рение проблемы трансцендентального идеала. Кант не без основания постоянно возвращается к этой теме и корректирует ее изложение, не изменяя принципиальных оценок.

Итак, мы, по-видимому, имеем право сказать, что Кант осуществил— начиная с первых своих философских деяний— не просто очередную трансформацию классической темы бытия, но ее глубинную трансфигурацию. Преображение темы бытия открыло современный этап метафизики. По словам Хайдеггера, «тезис Канта о бытии как чистом полагании остается той вершиной, откуда открывается перспектива назад, вплоть до определения бытия как *hupokeisthai* [пред-данности], и вперед, в направлении спекулятивно-диалектического истолкования бытия как абсолютного понятия»³⁶. Жильсон в книге «Бытие и сущность» озаглавил раздел о Канте «Нейтрализация существования»³⁷. Но в свете всего рассмотренного выше речь скорее должна идти о радикальной актуализации темы существования.

³⁶ Хайдеггер М. Тезис Канта о бытии // Философия Канта и современность: сборник переводов. М., 1976, ч. 2. С. 58.

³⁷ Цит. соч., с. 444–459.

ТЕЛЕОЛОГИЯ КАНТА КАК УЧЕНИЕ О КУЛЬТУРЕ

Попытки построить науку о культуре делятся без малого двести лет (если отсчитывать от Вико). Представляется, что ретроспективный взгляд на историю этих попыток дает определенные основания считать главным ее событием немецкую трансцендентальную философию¹, в рамках которой для теории культуры была прояснена возможность собственной предметности. В свою очередь, центром этого события была «Критика способности суждения», перенастроившая всю «оптику» исследований культуры. Для обоснования этих тезисов следует вначале рассмотреть два проблемных поля, пересечение которых побудило Канта создать свою версию учения о культуре: во-первых, это — осознанная XVIII веком потребность в теории культуры; во-вторых, — логика развития критической философии Канта, потребовавшая специального исследования «суждений вкуса» и их трансцендентальной возможности.

1.

Простое перечисление факторов дает достаточное представление о том, почему именно XVIII век впервые ощутил потребность в дисциплинарном исследовании культуры: кризис научной парадигмы Нового времени; появление новых научных дисциплин, требующих не только каузального объяснения, но и категории цели; глубокий кризис христианства, теснимого государственной властью, секуляризмом, внецерковной духовностью; рождение идеи историзма; появление сентименталистско-демократического принципа равенства людей в их природе; открытие естественного плюрализма культур; интерес к национальной самобытности, к фольклору; критика репрессивного характера традиционных моральных норм, в свете чего

¹ Чтобы соразмерно оценить масштаб и значимость этого события, можно было бы расширить его область, включив в нее плоды усилий позднего — весьма специфичного — немецкого Просвещения (Гердер, Гаман, В. Гумбольдт), веймарского неоклассицизма (Гёте, Шиллер) и йенского романтизма (Новалис, Ф. Шлегель).

понятен сдвиг умственного интереса эпохи от этики к эстетике; релятивизм и скептицизм — постоянные спутники перезрелого гуманизма²; становление европейской интернациональной интеллигенции; появление профессиональной художественной критики; формирование интереса к бессознательному и стихийному.

Этот реестр культурных инноваций достаточно хорошо показывает насыщенную среду, в которой формировалась мысль Канта. К концу столетия французская политическая и английская промышленная революции демонстрируют фантастическую способность автономного субъекта творить собственные «миры» вместо того, чтобы встраиваться в мир, данный от века. Духовная культура эпохи должна была откликнуться на этот вызов. Мыслитель, который провозглашал девиз «*sapere aude*» и никогда не уклонялся от долга отвечать на вызовы своего времени, не мог не заметить, что эпоха — при всем просвещенческом пафосе — переживает своего рода духовное сиротство; за целое перестала отвечать та или иная легитимная культурная сила (например, религия, наука, философия): целое стало складываться стихийно. Высветилось нечто безлично-духовное, к чему еще не привыкли прилагать слово «культура», ассоциируемое по привычке с сознательными усилиями духовной элиты. До гегелевской философии «объективного духа» было еще сравнительно далеко, но вопрос о характере этой неожиданно обнаруженной реальности был уже радикально поставлен XVIII веком.

2.

Рассмотрим генезис проблемы культуры в третьей критике Канта. В «Критике способности суждения» Кант, как известно, анализирует понятие цели и строит свою телеологию, завершившую его систему. При этом не происходит выявления нового типа бытия, как это было в предыдущих критиках; Кант по-прежнему убежден, что нам

² Кант называет скептицизм «эвтаназией чистого разума», но надо признать, что скептицизм XVIII века не отказывал разуму в праве обосновать несостоятельность догматизма, для чего иногда требовалось именно «культурное» разоблачение. См.: Кант 1998, 434 (с. 355). [Здесь и далее при ссылках на немецко-русское издание (Кант И. Соч. на немецком и русском языках. М., 1994, т. 1; 1997, т. 3; 2001, т. 4.) указываются после года издания тома сначала общепринятая пагинация, а затем стр. данного издания. При ссылке на русское издание (Кант И. Соч. в шести томах. М., 1963, т. 1; 1964, т. 2; 1964, т. 3; 1965, т. 4, ч. 1–2; 1966, т. 5; 1966, т. 6.) указываются года издания тома и стр.]

даны лишь два типа реальности, два самостоятельных мира — природа и свобода. Но появляется новый тип априори: принцип целесообразности. Этот принцип не позволяет субъекту сконструировать действительный объективный мир, но тот субъективный мир, который возникает в результате применения принципа целесообразности, имеет важное значение для «настоящих» миров природы и свободы. Последние не имеют между собой ничего общего и нигде не пересекаются, если не считать самого человека. Но «иллюзорный» мир, построенный третьим априори, указывает им на возможность контакта. Кант рассматривает этот мир на примере двух его «измерений» (не исчерпывающих, заметим, «размерности» данного мира). Это — жизнь как система организмов и искусство вместе со стоящей за ним символической реальностью.

Предмет по учению критической философии может восприниматься и мыслиться только в одном из двух аспектов: с точки зрения или природы, или свободы. Совместить их можно только в порядке последовательности смены аспектов рассмотрения, но не принимая одновременно оба аспекта. Искусство нарушает этот закон. Его процесс и его произведение — это свобода, ставшая природной реальностью, или природа, действующая по законам свободы. Искусство — лишь «как бы» реальность, оно само не вносит ничего объективно нового, но только меняет точку зрения на предмет. Предмет становится двузначным, он показывает и себя, и нечто другое. Кант назвал эту способность и ее результат «символической гипотезой». Высшим проявлением символической способности оказывается главная категория кантовской эстетики — прекрасное. Прекрасное есть символ доброго. Символична и вторая центральная категория «Критики» — возвышенное. Она символизирует то, что выступает в рамках искусства как трансцендентальный идеал.

Целесообразность как априорный принцип, порождающий все типы символического, не выводится ни из природной причинности, ни из свободы, которая лишь ориентируется на конечную цель. Именно поэтому целесообразность есть самостоятельный тип априори. Для самого Канта такой результат был отчасти неожиданно: априорность, считал он, должна порождать свой тип объективности; условный же мир целесообразности не может быть объективным. Однако оказалось, что субъективная априорность не только возможна, но и по-своему необходима для того, чтобы указать на допустимость гармонии природы и свободы.

Кант связывает (может быть, не вполне убедительно) принцип целесообразности со способностью суждения, которая в его гносео-

логии выполняет роль силы, соединяющей общее правило с единичным фактом. Тот случай, когда способность суждения действует без заранее данного понятия, дает нам целесообразную организацию без наличной цели, или *прекрасное*. «Чувственное понятие», которое как трансцендентальная схема имело в «Критике чистого разума» важнейшую, но чуть ли не противозаконную роль примирителя рассудка и интуиции, находит таким образом свое естественное место в телеологии. Но продуктивная способность воображения дает примирение интуиции и понятия, которое, даже если оно сумело стать общезначимым, есть лишь «*как бы*» реальность. Настоящую реальность телеологическое суждение может только позаимствовать у природы или свободы. Если проводить это заимствование систематически, то мы получим в первом случае представление целесообразной иерархии живых организмов, а во втором — искусство.

Второму случаю Кант уделяет несколько большее внимание из-за его значимости в системе высших способностей души. Производство искусства, всегда имея своим материалом чувственность, единичные феномены, тем не менее, представляет свой эстетический результат как необходимый. При этом прекрасное не имеет никаких реальных оснований для всеобщности: оно нравится без утилитарного интереса, без цели и без понятия. Прекрасное — экзистенциально нейтральная категория, для него даже неважно, существует или не существует объект, который им сконструирован. К тому же телеологическое суждение, или «рефлексивная способность суждения», не может опереться на априорное определение существования; по своей деятельности оно — творческий поиск, а не фиксация данности. Один из необходимых выводов кантовской эстетики состоит в том, что искусство не имеет служебного отношения ни к истине, ни к добру. Красота сама по себе не знает ни долга, ни правды: это морально и веридикально нейтральная сила. Парадокс — в том, что именно это открытие позволило Канту обосновать особую роль искусства в синтезе способностей души.

В сфере действия телеологического суждения Кант находит основания для той строгой игры воображения на основе трансцендентальных гипотез, о которой шла речь в первой «Критике». Тайну искусства Кант усматривает в игре познавательных способностей, в игре весьма серьезной, так как одним из ее неявных правил оказывается допущение того, что должное как бы уже стало сущим. Область этого «*как бы*» (*als ob*) — не что иное, как символическая реальность. Особенность эстетической деятельности — в том, что она может творить символы, причем обычно — без сознательной устрем-

ленности. Если перед нами — прекрасное, то оно уже тем самым — символ, а именно символ добра. Ноуменальность добра и бесцельность феноменов не имеют точек пересечения, но искусство с его способностью делать чувственное целесообразным, не требуя при этом действительной цели, самым своим существованием реализует символический синтез сущего и должного.

Если бы Кант не открыл новый тип априорности, т. е. если бы он не доказал автономию эстетического, искусство, будучи подчиненным морали или науке, не смогло бы быть посредником между этими мирами. Находясь же между столь могучими полюсами сил, оно в конце концов не избежит такой роли. Учение Канта о гении и эстетическом идеале дает этому теоретическое обоснование. Стоит обратить внимание на онтологическое содержание третьей «Критики», поскольку именно оно позволяет локализовать предмет наук о культуре. Своей телеологией Кант завершил построение системы трансцендентальных способностей души, а тем самым — и структуры объективности. Выяснилось, что без понятия цели данная структура была бы неполной. Выяснилось также, что телеология и эстетика как ее часть выполняют те функции, которые докритическая метафизика возлагала на абсолютное бытие. Искусство показывает, что умопостигаемая реальность — не только абстрактный ориентир, но и в некотором смысле — явление. Открытие Кантом априорной основы телеологии сообщило искусству и его созданиям, т. е. символам умопостигаемого, онтологический характер.

3.

В контексте описания телеологической квази-реальности у Канта появляется тема культуры (§ 83): культура человека рассматривается как последняя цель природы. Здесь Кант повторяет ход мысли своей статьи «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784)³: «тайный план» природы — в том, чтобы осуществить совершенное государственное устройство⁴, позволяющее человечеству свободно раскрыть свои природные задатки, которые формирует «культура умения», и научиться исполнять долг из чувства долга, чему учит «культура воспитания». «Культура воспитания», таким образом,

³ Кант 1994, с. 79–123. То же: Кант 1966, с. 7–23.

⁴ В «Идеях...» Кант полагает результатом такого устройства «всеобщее всемирно-гражданское состояние (allgemeiner weltbürgerlicher Zustand)». Кант 1994, 028, с. 115).

формирует человека как моральное существо, что и составляет конечную цель природы и истории. Эта тема проходит через все творчество Канта с 80-х гг.⁵ Кантовское употребление понятия «культура» (равно как и отличие его от «цивилизации», то есть поверхностного окультуривания) не слишком далеко отходит общего узуса немецкого Просвещения (культура как приобретение полезных навыков)⁶. Культура рассматривается как средство воплощения моральности: в этом отношении она не самоценна⁷.

Однако некоторые мотивы третьей Критики проводят границу между Кантом и традиционным Просвещением. В § 83 Кант дает следующую дефиницию: «Обретение разумным существом способности ставить любые цели вообще (значит, в его свободе) — это культура»⁸. Такая радикальная степень свободы, во-первых, полностью переворачивает отношения человека и природы (превратив человека в цель, природа превращает себя в его средство) и, во-вторых, ставит вопрос о том, что собственно «культивируется», если природа перестает быть субстратом совершенствования. Кант вынужден развести два понятия. Он пишет: «Но не каждая культура достаточна для этой последней цели природы. Культура *умения* (*Geschicklichkeit*), конечно, есть главное субъективное условие для того, чтобы быть способным содействовать [достижению] це-

⁵ Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане—1784; Ответ на вопрос: что такое просвещение?—1784; Предполагаемое начало человеческой истории—1786; Религия в пределах только разума—1793; Конец всего сущего—1794; К вечному миру—1795; Антропология с прагматической точки зрения—1798; Логика—1800; О педагогике—1803.

⁶ В то же время можно заметить процесс терминологических и понятийных поисков Канта, связанных с «культурой». См., напр., о парадоксальности выражения «культура моральности»: Залызина Т. В., Брюшинкин В. Н. Нравственность и культура: размышление на тему «Критики практического разума» // Кантовский сборник. Вып. 13. Калининград, 1988.

⁷ Например—характерное рассуждение в «Антропологии»: «...природа стремится вести человека от культуры к моральности, а не (как это предписывает разум) начиная с моральности и ее законов, вести к рассчитанной на нее целесообразной культуре, а это неизбежно создает извращенную и нецелесообразную тенденцию, например, когда религиозное обучение, которое необходимо должно быть *моральной* культурой, начинают с *исторической* культуры (а она—не более как культура памяти) и отсюда тщетно пытаются вывести моральность». См.—Кант 1966, с. 582.

⁸ Кант 2001, с. 701.

лей вообще, но ее все же недостаточно для того, чтобы содействовать *воле* в определении и выборе ее целей, что существенным образом принадлежит всей сфере пригодности к целям. Последнее условие пригодности, которое можно было бы назвать культурой воспитания (дисциплины), негативно и состоит в освобождении воли от деспотизма вожделений...»⁹. Слово «дисциплина» обладает в этом высказывании несколько большей гравитацией, и это затемняет смысл введения второго — негативного — типа культуры. С «дисциплиной» все достаточно ясно. Кант, например, так разъясняет ее смысл в своей «Педагогике»: «Дисциплинировать — значит обезопасить себя от того, чтобы животная природа человека, будем ли мы рассматривать последнего как особь или как члена общества, не шла в ущерб его чисто человеческим свойствам. Следовательно, дисциплина есть только укрощение дикости»¹⁰. Но этого маловато для «содействия воле». В той же «Педагогике» Кант, чуть ниже, замечает, что человека можно просто дрессировать, а можно действительно просвещать: важно научить *думать*¹¹. Видимо, в «культуре воспитания» (*Kultur der Zucht*) следует уловить еще один смысловой оттенок. В отличие от благородного «*Bildung*», «*Zucht*» — жесткое слово. *Zuchten* значит «держат в строгости», «наказывать», но еще и «выращивать», «выводить породу». Возможно, это слово, близкое по значению и «воспитанию», и «дисциплине», понадобилось Канту потому, что содержало еще один смысл — целенаправленного преобразования природы. *Zucht*-культура — это культура выведения новой породы человека, «человека свободного». В этом негативном типе культуры содержится, может быть, весьма позитивная тема второго, метабиологического, культурного антропогенеза. Параграф 84 вносит окончательную определенность в понимание телеологического смысла культуры: порожденный ею человек есть «конечная цель творения» (пока как ноуменальный), «только в человеке, да и в нем только как в субъекте моральности, встречается безусловное законодательство в отношении целей (*unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke*), и только одно это законодательство делает его способным быть конечной целью, которой телеологически подчинена вся природа»¹².

⁹ Там же.

¹⁰ Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 453–454.

¹¹ Там же, с. 454.

¹² Кант 2001, с. 711.

4.

Параграфы 83–84 как бы соединяют две линии кантовских размышлений о культуре. Одна — наиболее очевидная — только что обозначена. Другая — менее очевидна, поскольку понятие культуры с ней прямо не связано, но она не менее важна. Речь идет о способности наглядного воплощения высших целей. Если вторая часть «Критики способности суждения» формулирует «конечную цель творчества» как плод культуры (ноуменально данную, но феноменально недоступную), то первая показывает возможность ее изображения без ее данности — возможность некоторым образом увидеть невидимое.

Завершающие первую часть §§ 59–60 вводят понятие символического изображения и аналогии. По Канту, соответствующее понятиям изображение (*Darstellung*), или «гипотипоза»¹³, может быть или *схематическим*, когда понятию рассудка дается соответствующее априорное созерцание¹⁴, или *символическим*, когда под понятие разума (под идею) подводится созерцание, которое способностью суждения связывает с этой идеей по аналогии, т. е. не по сходству с созерцанием, а по «правилам образа действия», осуществляемого суждением. Схематическая гипотипоза дает прямое изображение понятия, а символическая — косвенное, но в любом случае это — изображение, а не обозначение (указание через произвольно избранные знаки). «Между деспотическим государством, — поясняет Кант, — и ручной мельницей нет никакого сходства, но сходство есть между правилами рефлексии о них и об их каузальности»¹⁵.

Эти различия, данные в § 59, можно представить в виде таблицы (с. 295).

Это позволяет увидеть, что введение Кантом концепта символической гипотипозы вносит окончательную определенность в давно волновавшую Канта тему воображения (*Einbildungskraft* или *facultas imaginandi*) как относительно самостоятельной силы. Символические функции воображения (конкретнее — свободной игры воображения и разума) по существу позволяют связать мир видимого и невидимого, т. е. мир физического факта и мир морального смысла. Учитывая это, мы можем понимать все сказанное Кантом об «искусстве» как учение о силе-посреднице, создающей при помощи особо-

¹³ От греч. *hypotypōsis* — набросок, очерк, эскиз, пример, образец.

¹⁴ Случай, рассмотренный в «Критике чистого разума».

¹⁵ Кант 2001, с. 515.

Понятия (Begriffe)	Созерцания (Anschauungen)	Изображения (Darstellungen, Hypotipose, exhibitiones)
эмпирические (empirische)	примеры (Beispiele)	---
чистые рассудоч- ные (reine Verstan- desbegriffe)	схемы: соответствую- щее понятию априорное созерцание (Schemate: die korrespon- dierende Anschauung a pri- ori)	схематическая гипотипоза (Hypotipose schematisch) прямое изображение понятия посредством демонстрации (Schemate: direkte Darstellungen des Begriffs – durch Demonstration)
разума (идеи) (Vernunftbegrif- fe, Idee)	---	символическая гипотипоза ¹⁶ (Hypotipose symbolisch) символы: косвенное изображение понятия по аналогии: (Symbole: indirekte Darstellungen des Begriffs – nach Analogie)

го рода имажинации мир-связку между природой и свободой, или, говоря на языке современной гуманиоры, как учение о культуре.¹⁶

Как справедливо отмечено Н. С. Автономовой, «символизм в концепции Канта – это одно их проявлений того «коперниканского переворота», который он совершил в философии»¹⁷. Действительно, различение феномена, ноумена и всего спектра познавательных спо-

¹⁶ Кант поясняет: «под понятие, которое может мыслиться только разумом и которому не может соответствовать никакое чувственное созерцание, подводится такое созерцание, при коем образ действий способности суждения согласуется с тем образом действий, какой она наблюдает при схематизации, только по аналогии, т. е. согласуется с ним только по правилам этого образа действий, а не по самому созерцанию, стало быть, только по форме, а не по содержанию рефлексии». 2001, 351, с. 513.

¹⁷ Автономова Н. С. Идея символизма у И. Канта и Ж. Лакана // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1. Одесса, 1999. С. 89. Ниже дается удачная формулировка: «Символы в человеческом сознании – это доступный человеку способ откликнуться на существование ноуменального мира [...] Символы существуют для схватывания идей без их объективации [...]» (Там же).

собностей привело к необходимости придать особый статус мышлению, которое имеет вполне определенную предметность, но не является, тем не менее, объективирующим мышлением. Символический способ репрезентации невидимого оказывается необходимым звеном кантовской системы, поскольку решает проблему «контакта» с абсолютом, не решенную в первых критиках. Жесткая дизъюнкция — в первой критике между знанием и вненаучной ориентацией на идеи, а во второй — между природой и свободой — ставила под вопрос возможность действительной связи природного, человеческого и божественного. Третья критика показала, как возможна такая связь и как она осуществляется на трех уровнях нарастания степени «целесообразности»: в «технике природы», в искусстве и в культуре.

Культура в максимальной степени использует возможность косвенного изображения ноуменального по аналогии и этим предотвращает опасные отклонения. Именно поэтому она по праву является высшей воспитательной силой для человечества. В каком-то смысле историко-философской неожиданностью можно считать то, что после веков борьбы со схоластикой Кант возрождает понятие аналогии, причем именно в томистском смысле *analogia entis*. Однако здесь нет парадокса: в обоих случаях символизм был востребован для сохранения строгой апофатики с одной стороны, и посясторонней воплощенности абсолюта — с другой. Показательна связанная с темой культуры как символической реальности кантовская критика Гердера и Сведенборга. Гердер с точки зрения Канта растворяет культурное в природном, стирает при помощи метода эволюционизма грань между «царством природы» и тем, что он называет «царством духовных сил». Кант, по-видимому, осторожно намекает на то, что это приближает Гердера к пантеизму.¹⁸ Сведенборг же «впадает в мистику», выдавая чувственные явления за символы умопостигаемого мира, что приводит к подмене идеала идолом.¹⁹

Увеличив охват темы, можно заметить, что Кант своим учением о символической сущности культуры предостерегает против многих наметившихся злоупотреблений Просвещением: против утопического овеществления свободы политикой; против «мечтательной» спиритуализации природы; против произвольно-мистической объективации ноуменального мира; против утилитарно-позитивистского отношения к культуре и искусству, в частности. Впрочем, «золотая середина» кантовского культур-символизма — не менее наглядна и в све-

¹⁸ Кант. Соч. т. 6 С. 47–51.

¹⁹ Кант. Соч. т. 6. С. 429–430. (Антропология. Ч. 1. §38.)

те тех девиаций, которые (на тех или иных основаниях) были прочерчены послекантовской спекулятивной философией.

Вернувшись к исключительно важной для Канта теме правового гражданского государства как высшей цели культуры, мы можем убедиться в ее неслучайности. Кантовский идеал государства, если так можно выразиться, — тоже своего рода символическая реальность. Оно сохраняет связь с природой (запрещая тем самым самообожествление человека) и в то же время ориентирует свободу человечества на сверхприродные цели.

Кант постулирует таким образом символическое познание как главный инструмент культуры и определенно указывает на две полярные опасности — антропоморфизм и деизм, которые будут неизбежны при игнорировании символизма. Именно в этом смысле Кант выдвигает свой тезис: «прекрасное есть символ нравственно доброго»²⁰, подчеркивая законность в этом случае притязания на общезначимость переживания. Параграф 60 указывает, что хотя ни науки о «прекрасном», ни ее метода быть не может, но возможна пропедевтика, заключающаяся в «культуре душевных сил, которой следует добиться посредством предварительных знаний, называемых *humaniora*»²¹ и в «культуре морального чувства»²².

Если созданная Кантом телеология культуры, задающая предельные горизонты исторического развития, более важна для современной философии культуры, то его символизм более важен для культурологии, поскольку он отвечает на вопрос, как возможно систематическое изучение известных воплощений неизвестных смыслов. Этот вопрос был поставлен именно XVIII веком, но общепризнанного ответа на него нет и поныне. Однако опыт следующих двух столетий²³ подсказывает, что предложенный Кантом путь остается в числе самых перспективных.

²⁰ Das Schöne ist das Symbol des Sittlich-Guten. 2001, 353, S. 517.

²¹ Кант 2001, с. 523.

²² Там же, с. 525.

²³ Особо следует отметить различные версии феноменологии духа, данные Гегелем и Шеллингом (и напрямую связанные с методом Канта), и опыт морфологии культуры в виталистских, символических и герменевтических направлениях культурологии XX века.

МИФОЛОГИЧЕСКИЕ И ЛИТЕРАТУРНЫЕ МОТИВЫ ГНОСТИЦИЗМА В СВЕТЕ СПЕКУЛЯТИВНОГО МЕТОДА ГЕГЕЛЯ

*«Миф творения – это основной, базовый миф, миф par excellence.
Эсхатологический миф – это только миф творения наизнанку...»*
Е. М. Мелетинский¹

1. ОСОБЕННОСТИ ПРОБЛЕМЫ

Гностический элемент в современной культуре стал объектом не только академического внимания, но и культурно-пристрастной, полемически-заинтересованной, публицистически-наступательной критической мысли. «Гностицизм» оказался в философской журналистике России такой же мишенью, какой был совсем недавно «утопизм», приобретя своеобразный статус «мирской ереси». Иногда (в разных вариантах) встречается схема объяснения всех драм российской истории, по версии которой российское сознание было отравлено западным социальным радикализмом, путь которому открыл западный философский нигилизм, в свою очередь, внесенный благодаря доминирующему влиянию Гегеля, в свою очередь, отравленному ядами гностицизма. Гностицизм, таким образом, оказывается первоисточником слома великой цивилизации. При всей ее наивности, эта схема возникла не на пустом месте. Похоже, что здесь действительно есть, о чем поговорить. Тем более что эта тема включается в вопрос более общий и важный для всякого периода смены культурных эпох: «от какого наследства мы отказываемся?».

Однако не так просто ответить на тот первый элементарный вопрос о предмете, с которого начинается всякое исследование. Что такое гностицизм? С одной стороны, интуитивно ясно, что есть нечто общее в культурном и ментальном стиле тех учений, которые огульно называли гносисом: «гностики» вполне могли выступать как обоб-

¹ Мелетинский Е. М. О происхождении литературно-мифологических сюжетных архетипов. Мировое Древо. 1993. Выпуск второй. С. 17.

щенный предмет критики для неоплатоников или христиан. С другой стороны, пестрота гностических направлений, разноязыкость, разнотульность мешают находить общий знаменатель. Наконец, произошла довольно сильная диффузия эллинистических школ и гносиса, так что элементы гносиса можно найти даже у их активных оппонентов. Нет, например, ничего необычного в выражении «христианский гносис». Но в то же время, очевидно, что существует какой-то трудноуловимый субстрат, позволяющий опознавать «гностическое», сблизать его с родственным и отличать от чужого. Этот субстрат позволил гносису сохраниться как трудно доказуемой, но легко узнаваемой примете в средиземноморской мистике, герметизме, Каббале, алхимии, средневековых ересях, возрожденческой натурфилософии и гуманизме, философской и политической мистике Нового времени, немецком романтизме; наконец, в радикальном утопизме, эзотеризме и оккультизме 19–20 вв. (не говоря уже о мелких вкраплениях гностицизма, которые не столь принципиальны). Поэтому есть смысл выделить некий «гностический синдром», который позволил бы проследить за этой «плавающей» тенденцией. Отдельные симптомы при этом могут выпадать из синдрома или, наоборот, дополняться новыми, но устойчивый набор признаков все же может быть зафиксирован. Конечно, выделяя симптомы, мы формируем объект-артефакт, но другого способа уловить такую ускользающую общность, пожалуй, нет.

Можно выделить пять ведущих признаков гностицизма, которые наиболее часто соединяются в устойчивое единство.

- А. Понимание знания как магической *силы*. Три аспекта такого понимания: а) знание связывает все уровни бытия, все зоны и является своего рода пропуском и паролем в странствии по мирам; б) знание является силой, *непосредственно* изменяющей существующий мир, и в) знание является правом на *власть*, если не самой властью.
- В. *Дуалистическое* разбиение мира на хороший дух и плохую материю.
- С. Учение о *спасении* через знание. Чертами гностической сотериологии являются: а) представление о войне космических сил; б) наличие избранных (каковыми могут оказаться и народ, и личности), а также «фюреров», чей авторитет может замещать отсутствие гностического «ведения» у профанов; в) падшие божественные силы (например, София), которые спасаются благодаря усилиям «знающих»; г) стремление вырваться из телесной «темницы»: *искейпизм*, отказ от мира, «возвращенный билет».

Д. Этический *пуризм*, предполагающий изначально добрую субстанцию, которую можно очистить и спасти количественным накоплением добродетелей.

Е. *Беллетризм*, предпочитающий мифы и образы понятиям, а сюжет с исторической динамикой — структуре.

Рассмотрим теперь (в обратном порядке, по мере нарастания их важности), насколько эти признаки присущи или не присущи гегелевской философии.

2. БЕЛЛЕТРИЗМ

Гегель находится в совершенно определенной стадии развития европейской традиции философской литературы. После того, как досократовский синкретизм литературы и философии был разрушен, они существовали параллельно, за редким исключением (Платон, например) ограничиваясь взаимоукрашением. У гностиков, пожалуй, впервые происходит настоящее возвращение философии в лоно литературного мифа. Это — явно кризисное явление: рациональное философствование зашло в тупик, и образный строй гностической мысли не столько иллюстрирует идеи, сколько замещает их.

Вторичная беллетризация философии происходит также во времена романтиков, которые в этом — и не только в этом — отношении могут без натяжек сравниваться с гностиками. (Взять хотя бы обыгрывание алхимических мифов в романтической литературе.) Но Гегель — не романтик. Соответственно и его отношение к образу и символу существенно отличается от «гностического синдрома». Образ для Гегеля есть инобытие понятия, и вся сила символической образности — в том, что она использует энергию еще не положенного понятия. В тех случаях, когда Гегелю приходится оценивать гностицизм или близкие ему явления, он, в первую очередь, критикует случайность и произвольность формы, в которую облечено глубокое содержание. В конце Предисловия ко второму изданию Энциклопедии мы находим следующий яркий пассаж: «Мы имеем, можно сказать, достаточно и даже с избытком более или менее чистых или затуманенных образов истины — в религиях и мифологиях, в гностических и мистифицирующих философиях древнего и нового времени. Можно находить удовольствие в том, чтобы открывать идею в этих образах и находить удовлетворение в почерпнутом из такого рода открытий убеждении, что философская истина не есть нечто совершенно изоли-

рованное, что ее действие проявлялось в этих образах, по крайней мере, как брожение. Но когда незрелый и самонадеянный ум начинает заниматься подогреванием таких продуктов брожения, как это, например, делал один из раздражителей г-на фон Баадера, то он по своей ленности и неспособности к научному мышлению легко возводит подобный гнозис в исключительный способ познания, ибо легче отдаваться рассмотрению таких форм и, исходя из них, строить произвольные философемы, чем брать на себя развитие понятия и подчинять как свое мышление, так и свое чувство, логической необходимости последнего...

...Для самой мысли, поднявшейся на высоту духа, а также для ее эпохи возникает потребность... чтобы то, что прежде было открыто как тайна и в своих ясных и тем более темных образах оставалось таинственным для формальной мысли, обнаружилось для самого мышления. Ибо мышление в сознании абсолютного своего права быть свободным упорно полагает, что оно примирится хотя бы и с превосходным содержанием лишь постольку, поскольку последнее сумеет сообщить себе форму, которая вместе с тем наиболее достойна и самого этого содержания, — форму понятия, необходимости, которая связывает всё и вся, связывает как содержание, так и мысли, и именно этим делает их свободными... Понять такие формы идеи не так просто, как создавать гностические и каббалистические фантазмагии, и нечего уже говорить, что развить дальше эти формы идеи не так легко, как указать или лишь намекнуть на отзвуки ее в этих фантазмагориях... Понятие есть понимание самого себя, а также и лишнего понятия образа, но этот последний, исходя из своей внутренней истины, не понимает понятия. Наука понимает чувство и веру, но о науке можно судить, только исходя из понятия, на котором она основывается, и так как она есть саморазвитие последнего, то суждение о ней, исходящее из понятия, есть не столько суждение о ней, сколько движение вперед вместе с ней»². Стоит обратить внимание на выражение Гегеля «брать на себя развитие понятия...». Лишний раз здесь указано, что развитие Понятия не есть ни логическая дедукция, ни органический безличный рост: речь идет о самосоздании Духа, и поэтому вопрос о случайной и произвольной беллетристической форме — здесь принципиален.

В то же время есть момент, сближающий Гегеля и гностиков: в обоих случаях мы имеем дело с той или иной степенью сакрализации текста, что не свойственно романтической эстетике. (Хотя можно гово-

² Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1, М., 1974. С. 71–72.

речь об общих корнях этого явления, опираясь, например, на так называемую «Das erste Systemprogramm des deutschen Idealismus»³, где говорится, что философия духа — это эстетическая философия.) Гегель меняет форму философствования, превращая философию в эпос, роман, поскольку это позволяет ему реализовать креативность трансцендентализма. Собственная теория литературных жанров и романа, в частности, дана, как известно, Гегелем в его «Эстетике», но проблема жанра самих гегелевских сочинений (жанра, несомненно, новаторского для философии Нового времени) находится с этой теорией в сложных отношениях взаимообъяснения. Е. М. Мелетинский замечает в одной из своих работ: «Со времен «Эстетики» Гегеля стало популярным представление о романе как о «буржуазной эпопее» нового времени, по отношению к которой ранние формы романа, и, прежде всего, роман средневековый, можно считать романом только условно или рассматривать его как эмбриональную форму этого жанра». Однако он полагает, что полноценная романная форма не может быть сведена лишь к этой модели, соглашаясь, впрочем, что «...последователи Гегеля правы в том, что в новое время, в условиях буржуазного общества, невозможно создание героической эпопеи, и что ведущим повествовательным жанром, стремящимся к решению общеэпических целей, становится роман; правы они и в том, что роман достигает этих целей парадоксальным образом, оставаясь эпосом частной жизни, поскольку глубинные общественные отношения теперь скрыты под поверхностью игры частных интересов»⁴. Действительно, Гегель в жанре своей «Системы» и дает своеобразную «буржуазную эпопею», и выходит за эти рамки, приближаясь к универсальной модели романа. Другими словами, спекулятивное мышление не может познать свой объект и затем найти для него внешнюю языковую оболочку: объект рождается (вместе с субъектом) и тем самым познается в ходе философского повествования, выстраивающего цепь событий. Особенно характерны в этом отношении гештальты «Феноменологии духа». Ясно, что в таком случае текст оказывается ближе к магическому аспекту литургии, чем к рациональной вербализации идеи. Для спекулятивного метода эта теургическая эстетика была вполне логична: абсолютный дух вбирает в себя на уровне философии и искусство, и религию. Живой драматический сюжет — это не отступление философии,

³ См. Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет. Т. 1. М., 1970. С. 211–213.

⁴ Мелетинский Е. М. Средневековый роман. Происхождение и классические формы. М., 1983. С. 4–5.

а ее усиление. Текст у Гегеля становится не оболочкой, а «скриптурой». (Возможно, в этом отношении небезразлична протестанская традиция, полагающая Писание – единственной формой фиксации Откровения.) Фабула становится несущим элементом конструкции. Слово «миф» для определения такого взаимоотношения идеи и образа было бы, пожалуй, наиболее корректным, если только мы оговоримся, что эстетическо-исторический потенциал мифа работал в системе Гегеля как спасительная для *рационализма* сила.

В это же время европейская культура создает бильдунгс-роман, натуралистический роман, симфонию, позже – оперное действо Вагнера, то есть феномены с аналогичным сближением эпоса и мифа, но уже без философского субстрата. Время нуждалось в мифе, и, похоже, что предложенный Гегелем тип синтеза оказался невостребованным, тогда как гностический беллетризм был вполне созвучен этой, казалось бы, трезвой «реалистической» эпохе.

Таким образом, мы видим, что по типу отношения к повествованию, по роли образа и гештальта в их мышлении Гегель и гностики достаточно близки. Но есть между ними и существенная граница. У гностиков текст это – магия: прямое, хотя возможно и секретное, сообщение, которым можно пользоваться, которое можно «иметь» для спасения. У Гегеля текст дает возможность «*быть*»; только пройденный конечным духом диалектический путь снимает конечное, и без этого никакой «пропуск» не позволит ему прорваться в бесконечное.

3. ПУРИЗМ

К числу центральных мифологем гностицизма принадлежит повествование о злой материи, которая так или иначе поглощает носителей духа, но может быть и преодолена духом. Преодоление понималось как *очищение* от бремени зла и вещества. В христианстве (и шире – в европейской культуре) эта гностическая установка имеет длинную биографию, но, в конечном счете, в христианстве (особенно в католической и православной конфессиях) она оценивалась как еретическая. Во-первых, она плохо совмещается с христианским учением о первородном грехе, который проникает в сущность человеческой природы глубже, чем гностическая «порча», больше напоминающая болезнь, чем грех. Во-вторых, антифарисейский мотив христианской этики противоречит гностическому представлению о «чистоте». Для христианина возможен и иногда необходим

путь принятия бремени греха на себя: этот вектор морального движения прямо противоположен гностическому очищению от зла, которое предполагает наличие некоей здоровой сердцевины в человеческой природе, каковую и надо спасать и совершенствовать количественным накоплением добродетелей.

Гегель в целом остается в этом вопросе на стороне христианской версии. Прежде всего, спекулятивный метод не допускает ни обожевления природы (а стало быть, и любого уровня материальности), ни абсолютного ее проклятия. Это относится также и к природе в человеке, которая неразрывно связана с субъективным духом. Поэтому любое конечное бытие не может без процедуры снятия стать субъектом спасения и самоочищения. Мотив примирения с действительностью, который так часто возмущал радикальных толкователей Гегеля, связан, кроме прочего, и с этой необходимостью преодолеть инобытие его возвращением к духу, а не отрицанием. Особо важно здесь учесть, что дух у Гегеля не выступает абсолютным судьей материи: он сам должен породить себя, избегая самообожевления и «*amog sui*», которые рано или поздно отягощают гностическую установку.

4. СОТЕРИОЛОГИЯ

Достаточно далек Гегель и от гностической сотериологии. В его системе вообще нет места всемирной войне субстантивированных сил добра и зла (это, впрочем, заставляет признать, что в данном отношении гностицизм с его драматической экспрессией и переживанием онтологического беспорядка в мире ближе к раннему христианству, чем эпическое спокойствие Гегеля). Гегель постоянно и по разным поводам отмечает ошибочность наделения зла слишком большой степенью самостоятельности. (Характерна в этом отношении его критика парсизма в «Философии религии».) Бегство от мира, которое естественно следует из гностической сегментации универсума на области, разделенные между собой добром и злом, диаметрально противоположно спекулятивной установке на долгий труд Понятия по преобразению бытия. Собственно, в гегелевской системе конечном духу некуда бежать: единственным путем к свободе является для него снятие инобытия, позволяющее достигнуть абсолютного самоопределения, но это значит также, что инобытие не может быть отброшено и забыто — ведь именно в нем свобода становится действительной и избавляется от субъективной отъединенности духа (каковая есть, по Гегелю, наибольшая опасность для человеческой свобо-

ды). Также чуждо Гегелю разделение человечества на спасаемое стадо и спасителей-пастырей. «Вождизму» противостоит учение Гегеля о всемирно-исторических личностях, которые суть персонификации мирового духа. В свою очередь, гегелевское учение о духе не позволяет оставлять некий непросветленный осадок в мировой истории в виде толпы, ведомой избранниками. Весьма показательны в этом отношении гегелевское учение об общине: «Существование общины есть ее продолжающееся, *вечное становление*, основанное на том, что дух есть вечное познание себя, он рассыпается на конечные искры отдельных сознаний и вновь собирает себя и постигает себя из этой конечности по мере того, как в конечном сознании рождается знание о его сущности и, таким образом, божественное самосознание. Из брожения конечности, превращающейся в пену, рождается благоухание духа»⁵.

5. ДУАЛИЗМ

Очевидность того, что гегелевская философия есть один из наиболее сильных в европейской традиции вариантов монизма, делает излишними подробные разъяснения несовместимости гностического дуализма и спекулятивной философии. Стоит все же отметить важную для нашей темы специфику спекулятивного монизма. Истинное единство возможно, по Гегелю, в духе и только в духе. И у Гегеля, и в гносисе дух спасает и освобождает, однако трактовка понятия «дух» у них принципиально различна. Гностическая «пневма» также соединяет дух с духом, но зато отъединяет его от злой материи. Эта чисто эллинистическая, несвойственная ни досократикам, ни Платону ненависть к веществу и телесности (кстати, проявившаяся и в обилии органических метафор и парабол, отличающих мифологическую поэтику гностиков) нередко сопровождала родственные гносису явления в позднейшей истории европейской культуры: в ересь и сектах христианства, в агрессивном техницизме, в терроризме, в тоталитарном утопизме... «Дух» в гегелевской философии не является просто «иным» по отношению к материи и вообще к инобытию. Гегель решал в своем учении – кроме прочих – парадоксы рационалистической онтологии Нового времени, которые приводили к тому, что самое высшее и существенное в бытии – разумный дух – оказы-

⁵ Гегель Г.В. Ф. Философия религии. // Раздел: Абсолютная религия. Реализация общины. Т. 2. М., 1977. С. 313.

вался в своей отвлеченности от всего конкретного самым пустым и безжизненным. Абсолютный дух спекулятивной философии, напротив, охватывает бытие и правит им не как отвлеченно общее, но как тотальность всего, что, оставаясь различным, вернулось через одухотворение к единству. Только дух с его способностью прийти через освоение иного к самоотнесенности может поэтому стать принципом единства. Но именно поэтому дух не может — будучи духом — оставить что-то внешним и чужим, и, следовательно, дуализм духовного и материального исключен в спекулятивной философии. Гегель разъясняет: «В определении самостоятельности инобытия содержится то, в чем находили свое основание различные метафизические определения *hyle* у древних, а также у философствовавших христиан, главным образом, у гностиков»⁶.

Правда, теория Гегеля сталкивается с новым уровнем того же парадокса: абсолютный дух оказывается опасным для абсолютности образом связан с судьбой конечного человеческого духа, без диалектической эволюции которого невозможно преодоление инобытия. Но Гегель дает решение и этого парадокса⁷, еще более увеличивая тем самым пропасть между спекулятивной антропологией (и — что часто забывают — христологией), с одной стороны, и гностической антропологией — с другой.

6. ЗНАНИЕ

Уже из сказанного ясно, что решение «титულიной» проблемы гностицизма — фундаментально иное в гегелевском учении. Знание у гностиков, по существу, является интеллектуально-духовной магией, которая позволяет использовать себя как инструмент спасения. Передача знания ничего не меняет в самом знании: как таковое, оно есть законченная информация. Поэтому постижение истины для гносиса есть не таинство, при котором происходит транссубстантивация, а раскрытие «секрета». Видимо, с этим связана одна общая черта гносиса: у гностиков духовное не может проникать в инобытие; оно — как масло с водой — может с ним смешиваться, но без взаимо-

⁶ Гегель Г. В. Ф. Философия религии. // Раздел: Абсолютная религия. Мир. Т. 2. М., 1977. С. 252.

⁷ См. об этом исследование А. В. Кричевского в кн.: Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993. С. 228–231; 262–267.

проникновения. Подобное всегда познается подобным. Отсюда — потребность «узнать» свое и «разоблачить» чужое⁸, отсюда — своеобразный «докетизм» гностической онтологии, заставляющий все духовное в низших мирах существовать как видимость и псевдоним, отсюда же — своеобразная *непосредственность*, с которой знание воздействует и на объекты, и на субъекты: объект с зеркальной непосредственностью усматривается знанием, а субъект с механической непосредственностью располагает знанием. Как ни странно, гностицизму неизвестна преобразующая сила знания (то есть сила, осуществляющая транссубстантивацию, а не трансформацию), и в этом отношении он был заметным шагом назад по сравнению с античной философской классикой. Верный классике Плотин удивляется, что гностики не признают божественности космоса, но свое наличное, более низкое в космической иерархии, *непреобразенное* бытие считают достойным умопостигаемого: «И вот они [гностики], обладая телами, какими обладают все люди, страстями, печалью и влечениями этих тел, телесную эту силу [реально] не презирают, но утверждают, что им доступно понимание умопостигаемого, а ни в Солнце, ни в чинах звезд нет такого, как в них бесстрастия!... Они говорят, что их души и души порочнейших из людей бессмертны и божественны, а целое небо и звезды в нем, много более прекрасные и чистые, чем они сами, бессмертной Душе не причастны!»⁹.

Особо следует остановиться на проблеме опосредования, которая не всегда получает должную оценку у гегелеведов. С точки зрения спекулятивного метода объект знания порождается самим знанием, причем таким образом, что субъект знания осуществляет в процессе познания постоянное циркулярное движение от внешней объектности к внутреннему миру и обратно, в результате чего объект приобретает личностный смысл, а субъект — реальность. Благодаря этому удается избежать тавтологической репликации знания: акт истинного знания становится самопорождением. В этой процедуре чрезвычайно важно наличие посредующего звена, которое позволяет спа-

⁸ Вульгарный гностицизм (или, с позволения сказать, «пато-гностицизм») XIX века многообразно эксплицировал это стремление к разоблачению и развенчанию всего, что «злонамеренный дух» подсовывает людям. Главным образом, разоблачались «идеалы», за которыми усматривались «интересы». До сих пор не исчезает страсть разоблачать заговоры таинственных сил (вполне заслуживающая — в силу своего клинического характера — какого-нибудь медицинского термина вроде «криптофобии» или «криptomании»).

⁹ Эннеады, II, 9, 5, 1–10. Пер. Т. Г. Сидаша.

сти от абсолютизации и объектность, и субъектность. Опосредование в спекулятивном методе играет одновременно как позитивную, так и негативную роль: оно негативно ограничивает претензии конечного и позитивно связывает моменты оппозиции в конкретное единство. Здесь все противоречит гносису. С одной стороны, идею нельзя спрятать, в любом своем моменте она способна к развивающемуся самораскрытию¹⁰. С другой же — идеей нельзя овладеть, оставаясь в своей конечности таким же, каким был до познающего акта. (Поэтому Гегелю невозможно бросить упрек в панлогизме. Логическое в традиционном смысле слова благодаря спекулятивному акту поэтапно срастается и с моральным, и с политическим, и с религиозным именно потому, что знание неотделимо от бытия, добродетель — от знания и т. д.) Не только специальные возражения против «непосредственного знания» или романтического стиля мышления, но и любой средний элемент гегелевских триад, да и вся система в целом показывают, что спекулятивный метод позволяет через механизм опосредования ввести в бесконечное и абсолютное все богатство конкретно-конечного.

Особую наглядность это преимущество спекулятивного метода приобретает в связи с проблематикой личности. Конечный дух причащается бесконечности только через знание, но знание, в свою очередь, есть раскрытие свободной сущности Я. Пока Я не пожертвует субъективностью ради истины, оно не преодолет границ конечного; пока знание не станет самораскрытием Я, оно не выйдет из границ абстрактной идеальности. Их взаимоопосредование позволяет осуществить конкретный синтез, а не гностическую (по сути — насильственную) субакцию низшего высшему. В этом спекулятивном «*stirb und werde*» содержатся защитные механизмы против обожествления (и самообожествления) всего особенного: особенное есть отношение с собой, а не с другим, поэтому попытка непосредственно придать ему всеобщее значение приводит к идолопоклонству. Это может быть идолопоклонство перед магией техники, властью идеи или «классовой справедливостью», но во всех случаях у него есть общность, типологически роднящая его с гностицизмом: частному вверяются права всеобщего судить и властвовать.

¹⁰ К числу наиболее удачных формулировок этого принципа принадлежит возражение Гегеля, сделанное в его «Лекциях по истории философии» (Кн. 2, ч. 1, гл. 3.) против утверждающих, что в диалогах Платона спрятано тайное эзотерическое учение. Соч. Т. 10. М., 1932. С. 132.

7. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, мы видим, что перечисленные признаки «гностического синдрома» не просто чужды спекулятивной философии, но и в большинстве случаев имеют против себя в гегелевском учении конкретное противоядие. Это вряд ли случайно, поскольку Гегель чувствовал тяготение своего времени к нео-гностицизму (может быть, точнее сказать — к пато-гностицизму). Многие его полемические пассажи можно считать откликом именно на это тяготение. Poleмика с пантеизмом, «непосредственным знанием», с некоторыми романтическими схемами мысли имеет прямое отношение к нашей теме. Менее очевидно, но не менее интересно, что антигностический мотив мы можем найти и в критике тех ростков будущего тоталитаризма, которые рассыпаны в «Философии права»¹¹. Принципиальное значение имеет то, что в основе его учения об Абсолютном Духе лежит своего рода «миф творения», отличный от «эсхатологического мифа» гностиков. Но особенно важны те антигностические схемы мысли, которые инкорпорированы в сам спекулятивный метод. Прежде всего, это учение о конкретности духа и учение о тотальном самоопосредовании абсолюта, благодаря которым Гегель преодолел кризисные парадоксы новоевропейской рациональности.

¹¹ См., например, выпад против Фриза в «Предисловии». Гегель Г.В. Ф. Философия права. М., 1990. С. 48–49.

ИДЕЙНЫЕ КОНТЕКСТЫ «РОЖДЕНИЯ ТРАГЕДИИ»

Этой книге — первой и, возможно, лучшей книге Ницше — опять повезло. Прекрасное издание¹: новый перевод, сделанный нашим выдающимся германистом Ал. В. Михайловым, сверенный, отшлифованный и всесторонне откомментированный блистательным филологом-классиком и полигистором А. А. Россиусом, снабженный хорошо продуманной подборкой полемики. О переводе будут говорить специалисты, но очевидно, что интонационно и ритмически (а это так важно для музыкального Ницше) он конгениален оригиналу.² Хотелось бы сказать несколько слов об идейном и — шире — культурном контексте, который задан приложениями к этому изданию: настоящая *querelle allemande*, с ее скрытыми в мелочах безднами.

В первый раз «Рождению трагедии» повезло с моментом выхода в свет. Могло ведь и не повезти. Чтобы превентивно отклонить аргумент «Все появляется в свое время», можно указать на то, как выпали из культурного сознания эпохи Шопенгауэр, Керкегор и поздний Шеллинг, давшие своевременный и перспективный ответ на актуальные тогда вопросы. Видимо, у культуры есть свой темпоральный ландшафт, с которым приходится считаться. Чьи-то открытия и прозрения оказываются во временной впадине, чьи-то — на временной возвышенности, и это существенно обуславливает их воздействие на свое время.

Даже то, что более или менее случайно выхватывает память из этого окружающего 1872 год времени, отмечено особой знаковостью: свежа еще память о Франко-прусской войне и Парижской коммуне с их иррациональными мелодиями; в 1870 Дильтей завершает издание «Жизни Шлейермахера»; в 1871 появляется «Зигфрид» Вагнера,

¹ Ницше Ф. Рождение трагедии. М., 2001.

² Сомнения, конечно, возникают уже при беглом чтении. Нужно ли, скажем, заменять «современный» на «сегодняшний», жертвуя исчезающей при этом иронией? Годится ли вместо «хмеля» — «похмелье» с его лишними коннотациями? Но переводу надо дать время на «привыкание» читательского зрения, что, может, выявит незаметную с первого взгляда когерентность.

дарвиновское «Происхождение человека» и «Пьяный корабль» Рембо, разворачивается «Культуркампф» в Германии; в 1870–1871 Буркхардт читает свой «патологический» курс лекций о смысле истории, в 1872 выходят «Бесы» Достоевского³, Моне пишет «Впечатление: Восход Солнца»; в 1873 появляются «Трактат об электричестве и магнетизме» Максвелла, «Византизм и славянство» Леонтьева, «Государство и анархия» Бакунина; в 1875 Блаватская основывает Теософское общество. Здание, выстроенное позитивистским трезвомыслящим человеколюбием и рассчитанное на века неуклонного прогресса, начинает давать первые трещины. Синхронно начинается кризис трех ведущих ценностей Нового времени: гуманизма, рационализма и натурализма.

Собственно, первый и, может быть, самый значительный кризис уже был пережит под воздействием Французской революции и ее ближайших следствий, но тогда вызову был найден достойный ответ: романтизм, веймарский классицизм, венская музыкальная школа, немецкая спекулятивная философия, английский промышленный переворот — все на свой лад — нашли формулу обновленного Разума, который не боялся интегрировать в себя всё стихийное, иррациональное и уникально-личностное. Далее на сцену вышло поколение 40-х (Фейербах, Конт, Маркс etc.): поколение предателей, вывернувших наизнанку аксиому европейской культуры «Mens agit molem», отказавшихся свидетельствовать о примате духе, однако так и не сумевших «разоблачить» дух до конца. Теперь же, в ходе 70-х, вызов брошен был не просветительской версии разумного, а самому Разуму как способу полагания бытия и ценности. Этот вызов должен был оформиться как манифест, и книга Ницше достойно и с блеском сыграла эту роль.

Второй раз книге повезло в начале XX века, когда акмэ ницшевой славы совпало с актуальной в то время (как и всегда в переломные для Европы моменты) переоценкой античного наследия: оппозиция аполоинийского и дионисийского стала одной из ключевых тем первых десятилетий века и дала широкий спектр умственных фабrikатов — от публицистического жаргона до таких углубленных исследований, как «Дионис и прадионисийство» Вяч. Иванова.

Может быть, это издание тоже — культурный знак. По крайней мере, для России. Для западного постструктурализма Ницше, ра-

³ Ницше — пародийный гибрид Ставрогина и Кириллова — родился как автор одновременно с фантазмами Достоевского: здесь эпоха, пожалуй, перестаралась, потакая любителям культурной морфологии.

зумеется, — один из главных идиологов, но идеи именно этой книги там как-то не пригодились. Для нас же, с неизжитым (к счастью?) наследием «серебряного века» и неизжитым, к сожалению, псевдодионисийским хмелем большевизма, перечитанное «Рождение трагедии» может прийти ко времени.

Приложения к этому издания распадаются на две группы. Первая — полемика современников Ницше, непосредственно откликнувшихся на появление книги. Вторая — размышления наших современников, которые и сами удостоились известности (Гройс) и всевропейской славы (Слотердаjk). Различие между группами, между их топикой и манерой мыслить, трудно не заметить. Современники Ницше пытаются выяснить, чем, собственно, является эта странная книга, написанная уважаемым профессором и по внешним признакам относящаяся к продукции цеха филологов. Наши же мэтры постмодернистской мысли не только не сомневаются в пророческой миссии Ницше, но и хорошо знают, что надо делать с его наследием — разворачивать по поводу Ницше свои собственные размышления, не боясь при этом произвола, поскольку экспроприаторов надо экспроприировать, и сам Ницше задал парадигму такого отношения к идеям. Поэтому Слотердаjk смело вводит своего любимого Диогена в общество Аполлона и Диониса: получается интересно — почему бы и не так. Но несмотря на то, что сегодняшние мыслители лучше понимают ницшеанскую «свободу от идей» и не связаны позитивистскими предрассудками, полемика добросовестных и прямодушных гуманитариев XX века читается с большим интересом. К взвешенному резюме этой полемики филологов, данному А. Россиусом, я бы добавил рассуждение на тему о том, почему все участники спора правы.

Видимо, надо смириться с тем, что в культуре действует своеобразный «принцип дополнительности»: можно познавать нечто сущее, действующее и можно существовать и действовать вместе с ним. Конечно, ничто не мешает нам представить одаренную индивидуальность, которая может переключаться с одного «регистра» на другой, но очень сомнительно, что можно симультанно пользоваться обеими возможностями. Научное знание требует дистанцированности и выключенности из того процесса, который мы хотим прознать, но тогда мы обречены на изучение «внешнего»; через ангажированность, включенность в процесс мы видим «вещь в себе», но тогда любая интерпретация будет не знанием, а созданием того, что можно

знать⁴. Новая религия XIX века, позитивизм, решительно выбирает первую возможность. Ницше выбирает вторую, не отказываясь (по крайней мере, в «Рождении трагедии») от первой, что и создает сомнительную двусмысленность его позиции. «Романтик», в котором происходит изживание романтизма, «декадент», в котором осуществляется самоотрицание декадентства. Ницше отрефлексовал и озвучил этот парадокс, но головокружительность противоречия от этого не ослабла. Как бы там ни было, правота Ницше — в том, что он спасает дух от просветительского квазинаучного цинизма, всерьез воспринимает вызов и императив, которые имплицированы любым вторжением «духовного» в «мирское». В данном случае это — серьезность по отношению к мифу. Она же, собственно, и позволяет ему расслышать в трагедии музыку и угадать в мифе то, что казалось позитивистам историческим курьезом. Современная наука в этом отношении ближе к Ницше, чем к его критикам. Чем больше в нашем веке изучалась дионисийская компонента греческого благочестия, тем древнее она оказывалась, тем заметнее становились ее многообразные связи с отдаленными — на первый взгляд — областями античной культуры.

Вот, например, пассаж, который кажется безответственной и фантастической импровизацией, навеянной Шопенгауэром и Вагнером: «Устремленность в бесконечное, взмахи крыл томления, при величайшем удовольствии, получаемом от отчетливо перцепируемой действительности, — все это напоминает нам о том, ... что перед нами феномен дионисийского, какой мы и обязаны распознать здесь, — всё снова и снова совершает он перед нами откровение совершаемого в игре в качестве истечения праисконного удовольствия, построения и разрушения индивидуального мира — подобно этому Гераклит Темный сравнивает созидающую мир силу с играющим ребенком, который ставит и переставляет камешки и складывает и опять разрушает кучи песка»⁵. Стоит вспомнить, что для древнего грека царствующее дитя это, в первую очередь, — Дионис, умирающий и воскресающий наследник Зевса. Но так же естественно, как с этой драматической мифологемой, Дионис ассоциируется с игрой жиз-

⁴ Сам Ницше выразил это чеканным четверостишием:

Leg' ich mich aus, so leg' ich mich hinein:
 Ich kann nicht selbst mein Interprete sein.
 Doch wer nur steigt auf seiner eignen Bahn
 Traegt auch mein Bild zu hellerem Licht hinan.

⁵ С. 211–212 в издании Россиуса.

ненных сил, а «кровь Диониса» — вино — благодаря указанной Ониансом⁶ связке «вино-жизнь-мозг-семя» возвращает нас к раннегреческой натурфилософии. У Гераклита есть загадочный фрагмент (В 52), гласящий: «Век (айон) — дитя играющее, кости бросающее, дитя на престоле» (пер. А. В. Лебедева). Необозримое число его толкований обусловлено не только общеизвестной «темнотой» Гераклита, но и большим разбросом значений слова «айон». В свете разысканий Онианса можно с уверенностью стать на сторону тех комментаторов, которые полагают, что Гераклит обыгрывает все значения айона, тождественного Дионису-младенцу. Конечно, айон — это вечность космической гармонии, циклически воспроизводящей себя в невинной игре сил; это единство судьбы, логоса и мировых стихий. Но то, что айон — это «спинной мозг» — также весьма существенно. Здесь мы встречаемся с влажной жизненной субстанцией античной натурфилософии: не только «искорка» человеческого разума тождественна божественному огню, но и субстрат жизни в человеке тождественен мировой жизненной силе. «Спинной мозг» с точки зрения греческой медицины — это мера жизни и в этом смысле — судьба. Найденные Ониансом сцепления смыслов поясняют эти сближения. Связка «игра — круговое движение воды — судьба» позволяет понять космогонический смысл детской игры; связка «влага-змея-опоясывающий предел» указывает на момент закономерности и цикличности в игре (ср. «вечное возвращение» у Ницше); связка «жизнетворная влага-семя-мозг» делает естественным появление у стоиков «семенного логоса» и проливает свет на пару «айон-логос» из другого гераклитовского фрагмента (фр. В 50), которую можно таким образом понимать и как оппозицию, и как тождество. Уместной становится и более опосредованная связка «влажная бессознательность — огненная сознательность», которая иллюстрирует смысловую динамику космической игры. Вряд ли открывающиеся семантические связи можно ограничить только контекстом древней философии. Например, полезно в свете этих разысканий вспомнить мифологические мотивы Вагнера. Таким образом, мы видим здесь не произвол, а поучительную переключку древнего мифа и обостренной культурным кризисом интуиции европейского сознания, воплощенной Ницше⁷. В конце концов, заслуга Ницше — даже не в том, что он раз-

⁶ См. Р. Онианс. На коленях богов. М., 1999. Ч. 2, гл. 6.

⁷ Подробнее об этой интуиции Ницше см. Wohlfart G. «Also sprach Herakleitos»: Heraklits Fragment B52 und Nietzsches Heraklit-Rezeption. Freiburg (Br.)—München, 1991.

глядел что-то, что ускользнуло от зашоренного внимания гелертеров, а в том, что он отважился жить в мифе как в естественном духовном пространстве и сделал это не как поэт, с которого, вестимо, другой спрос, а как ученый. Последовавшее столетие привыкло к этой возможности, и миф вернулся в культуру, но в 1872 миф все еще воспринимался извне и свысока. Жизнь в мифе требует не отвлеченных знаний, а постоянного потока его микроинтерпретаций, постоянной готовности соотнести случайное, фактуальное, с архетипическим. Т. Манн в «Иосифе и его братьях» предпримет грандиозный и, если угодно, успешный литературный эксперимент по реконструкции такого сознания. Но между «Иосифом» и «Рождением трагедии» — 70 сверхнасыщенных лет. И, конечно, надо учесть, что Ницше ставил этот эксперимент на самом себе. Перед нами не *изучение* трагедии, а сознательная *постановка* трагедии, для которой, как мы теперь знаем, не нашлось другой сцены, кроме собственной жизни Ницше.

В то же время трудно отмахнуться от аргументов, приводимых критиками. Видимо, итоговая формула Гурауэра⁸ справедлива. Характерно, что Роде в ходе своей апологии отступает с территории науки на территорию идеологии, противопоставляя «зарвавшейся цивилизации» культуру как более высокое благо⁹. Культура, с его точки зрения, может позволить ученому пренебречь фактами и логикой, как господину — рабами, если истина дана ей в непосредственном созерцании. Это, конечно, более сильная линия обороны. Позже Т. Манн выскажется еще более радикально, назвав «историю творчества Ницше историей возникновения и упадка одной мысли», мысли о культуре, а культура это — «все то, что есть в жизни аристократического»¹⁰. Ницше был в восторге, когда Брандес назвал его учение «радикальным аристократизмом». Действительно, перед нами необычная попытка восстановить аристократическую аксиологию в самых жестких ее версиях (вряд ли в такой форме имевших историческое воплощение) и противопоставить культ формы, свободно порожденный волей, плебейскому культу содержания, пользы и цивилизации.

⁸ С. 40. «Автор „Рождения трагедии“ бесспорно человек проницательно мыслящий; однако в своей книге он не выступает как филолог. И у филологии нет ни малейшего повода рассматривать ее как свою». У философии тоже, добавил бы я. Это скорее — литература (произносится без иронических интонаций), которая берет на себя роль мистагога, водительницы жизни. Русская литература имеет длительный опыт такого дерзания, и не нам на это сетовать.

⁹ С. 344–345

¹⁰ «Философия Ницше в свете нашего опыта». Собр. соч. в 10 тт. Т. 10. С. 359.

Но что-то в этом эксперименте неблагополучно, и об этом сигнализируют странные союзники, появляющиеся у ницшевской «культуры»: варварство, неаристократичный «руссоизм» (прародителя коего Ницше презирал) и совсем уж неожиданная «базаровщина» с ее наивным нигилизмом. Может быть, дело — в том, что Ницше, принимая ценность свободного живого духа, стоящего над любыми идеями, не принимал то, что делает дух *духом*, а не *душой* или *жизнью*, — не принимал императив служения высшему. В случае такого неприятия дух сам порождает высшее как «свое иное» и пользуется этими порождениями для самоутверждения. Но что это, если не рождение «идеологии» как способа отношения к идеальному? Излюбленного — заметим — способа культурного мещанства. В пространстве «идеологии» единственная самостоятельная идеальность — это персона, постулирующая зависимые от нее идеи. Поэтому, отбросив власть идей и сохранив идею власти, Ницше был обречен на то, чтобы стать «культовой» персоной, взять на себя роль «эйдоса». Можно ли представить Дильтея культовой фигурой? Не он, а его идеи притягивают внимание и к чему-то обязывают тех, кто их принимает. Но у Ницше нет этой защитной объективации. Дальнейшая его эволюция (чтобы не сказать «деградация»), нарастающая пустота его сочинений, тягостный нарциссизм, озлобленность, плохо совместимая с декларируемым аристократизмом, — все это позволяет предположить наличие какой-то радикальной ошибки в выборе пути. Похоже, что тайну этой ошибки надо искать именно в чертах первенца Ницше, в «Рождении трагедии». Сила книги не только в том, что она была в известном отношении новаторской (это как раз нетрудно заметить), но и в том, что она на свой лад подхватила старую тему немецкой культуры. Слабость — в том, что традицию автор попытался перекрыть по своему юношескому росту.

Традиция весьма стара: до немцев были греческие софисты с их воспеванием видимости, относительности, культуры, креативной личности; был Эразм с его «похвалой глупости» и гимном витальности; в олимпийском аристократизме Гете была уже идея «культуры» как всеоправдывающей эстетической игры; у йенских «энтузиастов» появляется идеал художника — носителя эстетической иронии стоящего над этикой и религией; у Гельдерлина появляется непокорный жизнелюбивый Дионис и даже апология титанического начала¹¹; да и разве не сказано самое радикальное о Дионисе у моло-

¹¹ См. проникательные наблюдения Фр. Юнгера: Ф. Г. Юнгер. Ницше. М., 2001. С. 82–92.

дого Гегеля?¹² Немецкая интуиция быстро стала европейской, и если «культ героев» Карлайла слишком простодушен и романтичен, чтобы стать в этот ряд предшественников базельского профессора, то разоблачение «теоретического человека», предпринятое Кьеркегором, нисколько не уступает по глубине филиппикам Ницше.

Что, собственно, нового привносит в эту традицию Ницше? Ненависть к истине и любовь к иллюзии. Жизнетворные силы приписываются именно ей. Акция Ницше была реакцией на то, что мещане-эвдемонисты приватизировали религию, мораль, истину, превратив их в посюсторонние «ценности». Как сверхчуткий медиум, улавливающий и конденсирующий атмосферу идей, Ницше понимает, что пришло время протеста, и он начинает восстание, не жалея в борьбе даже тех, кто мог бы быть его союзником. Воспевание пустоты и лжи как сотрудников и защитников жизни (то, что так понравилось Слотердайку) оказалось, однако, вполне совместимым с мещанской цивилизацией (и даже очень удобным для нее) и мало совместимым со сложным, тонким, хрупким, невнятным результатом означенной немецкой традиции. Казалось бы, Ницше создан для того, чтобы сберечь и вырастить эти побеги, но — увы — уже в «Рождении трагедии» видно, что он их топчет. Дело не в субъективизме и произволе, за что обычно достается Ницше от критиков. Конечно, все это есть. Есть и юношеская дань Шопенгауэру и Вагнеру — совершенно не нужная «музыка», которая в этой книге ни к дионисийскому селу, ни к аполлинийскому городу. Плохо не то, что истина отбрасывается (это не опасно), а то, что она систематически извращается. Тема Сократа иллюстрирует это, пожалуй, лучше других: ни Сократ, ни Еврипид не были губителями витальности и декадентами. Сократ — явление не аполлинийское и не дионисийское, а скорее дельфийское: его синтез разума, личности и страсти потому и питал так долго античную философию, что глубинно соответствовал великой тайне Дельф, учению об аполлинийской и дионисийской ипостасях единого бога. При чтении книги создается странное впечатление, что Ницше все это прекрасно понимает, но «нарочно» зеркально переиначивает. Зачем? Дай ответа! Не дает ответа.

Куда унесла Ницше птица-тройка его вдохновения, мы знаем. Легко также заметить, что при всей своей славе он выпал из реальной

¹² «Истинное, таким образом, есть вакхический восторг, все участники которого упоены; и так как каждый из них, обособляясь, столь же непосредственно растворяется им, то он также есть чистый и простой покой». Феноменология духа. Предисловие. Соч. т. IV. М., 1959. С. 25.

филиации идей. Все «великие», на которых он влиял, не принимали всерьез его поучений и пользовались ницшеанством только для того, чтобы «пробудиться от догматического сна» или же через ницшеанство восстановить переключку традиции. Так, например, Ницше оказался своего рода средним звеном — и хронологически, и по существу — между йенцами и русскими мыслителями. Новалис как бы предчувствует Ницше и формулирует против его идей впечатляющие заклинания; Соловьев — современник Ницше, а порой и его зеркальный двойник, — почти не замечает Ницше, но бессознательно борется с его духом; Иванов преодолевает Ницше через осознанную реинтерпретацию и христианизацию его дионисийства.

Таким образом, роль Ницше негативна, но весьма инструктивна. Есть историческая справедливость в том, что Ницше стал героем эпохи. Он трагичен, серьезен. Он — жертва. Своим маскарадом он обманул не многих. При всех своих насмешках над «донкихотством» он, конечно, — Дон Кихот, тщетно прикидывающийся то великаном, то Санчо Пансой, а то — и мельницей. Поэтому фарс его идей искупается музыкой и трагедией его личности. Еще одна литературная ассоциация: зеркало, в котором должен был отразиться Всевышний, разбилось, и осколок попал мальчику Каю в глаз, и вот хороший мальчик начинает злобно передразнивать все, что видит. Герда, как мы знаем, Ницше не досталась.

Пытаясь понять интеллектуальную драму Ницше, мы все же должны признать, что его первая книга помогла артикулировать мещанскую мечту о разоблачении «идей», заявленное же в «Рождении трагедии» переосмысление античности осталось неиспользованной возможностью. Возможно, пришло время ее использовать, и сегодня великая провокация Ницше может быть понята как эвокация духов Веймара и Йены, чье наследие пора внимательно перечитать.

ОПРАВДАНИЕ ИСТИНЫ КАК ФИЛОСОФСКИЙ ЗАМЫСЕЛ ВЛ. СОЛОВЬЕВА

Принято считать, что Соловьев предполагал дополнить «Оправдание добра» работами «Оправдание красоты» (контуры которой были намечены в ряде его статей об искусстве и эстетике) и «Оправдание истины» (началом которой были три статьи «Теоретической философии»). Очевидно, что для общего замысла итоговой соловьевской трилогии чрезвычайную важность имеет тема «оправдания истины», поскольку от решения этой задачи зависит способность отличить ложные добро и красоту от истинных. Наиболее обстоятельно эта проблема тематизируется Соловьевым в цикле статей, обозначенных издателем первого Собрания сочинений как «Теоретическая философия»¹. Чтобы понять статус темы и связанные с ней проблемы и недоумения, появившиеся у интерпретаторов наследия Соловьева, стоит обратить внимание на саму концепцию трилогии.

Судя по смысловой нагрузке слова «оправдание», оно должно указывать на цель и смысл трилогии. В начале «Оправдания добра» дана целая семантическая гроздь смыслов «оправдания»: правда, правый путь, оправдание себя, оправдание доверия, оправдание как подтверждение надежды². Здесь же цитируется Псалом 118, 12: «Благословен еси, Господи, научи мя оправданием Твоим». (В Септуагинте переведено: *eylogētos ei, kyrie· didaxon me ta dikaiōmata soy.*) Этот псалом выбрал и Даль, чтобы проиллюстрировать одно из значений «оправдания». Его словарь комментирует: оправдать — значит «подтверждать на деле, показывать истину чего по последствиям, сбываться. Церковный закон, заповеди названы оправданием. (Научи мя оправданиям твоим)». Действительно, употребленное в псалме слово Септуагинта передает как «*to dikaiōma*», что означает «предписание», «заповедь», «оправдание». Синонимичность заповеди и оправдания представилась, видимо, Соловьеву знаменательной. Типичное упот-

¹ Соловьев В. С. Теоретическая философия // Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 1. (Далее при ссылке на это издание указываются только страницы.)

² Соловьев В. С. Оправдание добра // Сочинения в двух томах. Т. 1. (здесь и в остальных цитатах курсив принадлежит Вл. Соловьеву.)

ребление концепта «оправдание» находим в «Смысле любви»: «Смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*»³. В «Теоретической философии» указывается, что стремление к добру требует, чтобы оно было «истинным добром»: «Наша жизнь, чтобы иметь *смысл*, или быть *достойною* духовной природы человека, должна быть *оправданием* добра»⁴. (Жизнь, смысл и достоинство, возможно, представляют здесь, соответственно, красоту, истину и добро.) Для оправдания добра, утверждает философ, необходимы не только добрые *чувства*, но и нравственное *учение*, которое закрепляет чувства в форме *заповедей* и приводит в разумную связь все проявления идеи добра, выводя из нее нравственные нормы для «направления, управления и исправления» всей личной и общественной жизни⁵. Видимо, ряд паронимов выстроен специально для того, чтобы указать аспекты «оправдания». Не только паронимически, но и по смыслу среди значений «оправдания» мы можем разместить «право». Тема права занимает в размышлениях позднего, или — точнее — зрелого, Соловьева постоянное и весьма почетное место⁶. Но для замысла трилогии правовой мотив важен еще и потому, что автор несколько дистанцируется от решения содержательных задач и на первый план выдвигает поиск права на добро, истину и красоту. Своего рода стволom этого разветвленного семантического дерева смысловых оттенков «оправдания» представляется «исполнение», «осуществление»: данное должно преобразиться в горизонте заданного. Этот смысловой лейтмотив позволяет поставить «Оправдание» рядом с такими категориями европейской философии, как аристотелевская «Энергия», гегелевская «Действительность» и хайдеггеровское «Событие».

Таким образом, оправдание истины оказывается необходимым условием оправдания добра. Но для оправдания истины, в свою очередь, необходимым является нахождение исходных очевидностей, своего рода «аксиом», которые дают право на «дедукцию». Ключевым вопросом становится классическая проблема достоверности, с решения которой некогда начиналась философия нового времени.

³ Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Соч.: В дв. т. Т. 2. С. 505.

⁴ С. 758.

⁵ Там же.

⁶ См., например, новейшее исследование: Соловьев Э. Ю. Философско-правовые идеи В. С. Соловьева и русский «новый либерализм» // История философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений. М., 2001. Любопытно также употребление в «Теоретической философии» триады «сила — право — обязанность» в контексте темы достоверных свидетельств познания.

В итоге — если забежать вперед для усмотрения перспективы — Соловьев приходит к следующему выводу: «Существует для начала философии триединая достоверность. Во-первых, достоверны субъективные состояния сознания, как такие, — психическая *материя* всякой философии. Во-вторых, достоверна общая логическая *форма* мышления, как такая (независимо от содержания). И в-третьих, достоверен философский *замысел*, или решимость познавать саму истину...»⁷. Единство этой тройкой достоверности, поясняет Соловьев, — в том, что первый ее вид присущ и обоим другим, так как они суть, прежде всего, факты сознания, непосредственно достоверные в первом смысле. Но в эту субъективную достоверность логическое мышление привносит объективную значимость, а философский замысел привносит акт воли. «Должно, таким образом, различать в познающем, во-первых, субъекта эмпирического, во-вторых, субъекта логического и, в-третьих, субъекта собственно философского. Можно, пожалуй, обозначить это тройкое подлежащее тремя различными именами, называя первое *душою*, второе — *умом* и третье — *духом*»⁸. Далее Соловьев подчеркивает, что первые два субъекта — низшие ступени по отношению к третьему. Они отождествляются с парами «эмпирическая психология — формальная логика», «эмпирический хаос — логическая отвлеченность», «материальная пестрота — формальная пустота»⁹. Третий же — истинный философский субъект (или «мышление безусловное»¹⁰) — Соловьев в трех местах эмфатически называет «становящимся разумом истины»¹¹. В целом в этих тринитарно-неоплатонических построениях Соловьева нет ничего неожиданного для тех, кто знаком с его творчеством. Однако некоторое удивление вызывает двойственное позиционирование «сознания». С одной стороны, все три достоверности достоверны как факты сознания, и, значит, сознание обнаруживает себя своего рода субстанцией достоверности; с другой же — душа и ум суть низшие ступени восхождения к «разуму истины», материально-психический субстрат, который в таком случае и сам-то не в праве претендовать на статус достоверности. Эту непоследовательность выводов разъясняет предшествующий ход рассуждений философа, к которому мы и обратимся.

Статья, открывающая цикл «Теоретической философии» — «Первое начало теоретической философии» — посвящена первой из трех

⁷ С. 829.

⁸ С. 830.

⁹ С. 831.

¹⁰ С. 829.

¹¹ С. 830–831.

достоверностей и с особой пристальностью рассматривает сознание. По сравнению со следующими, статья производит впечатление более обстоятельной и тщательно продуманной. Основной вывод автора, многократно и многообразно сформулированный в статье, таков: «Безусловная самодостоверность наличного сознания есть коренная истина философии»¹². Или: «...знание факта, непосредственно и нераздельно связанное с самим фактом, с ним и при нем неотлучно находящееся и потому справедливо называемое *co*-знанием, *con*-scientia, *Bewusstseyn* (т. е. *Bei-wusstseyn*), должно быть признано безусловно достоверным, ибо здесь знание непосредственно совпадает со своим предметом, мысль есть простое повторение факта, суждение есть выражение чистого тождества: $A = A$ »¹³. Соловьев отвлекается от онтологической интерпретации факта и рассматривает только способ его данности, а, именно, его фиксированное присутствие в поле сознания. Рассуждения Соловьева, как легко заметить, близки знаменитому декартовскому *cogito*, особенно если сделать следующий шаг и признать, что из сознания следует реальность сознающего субъекта. Но этого-то шага философ и не делает. Более того: вторая половина статьи (особенно главы XI–XIV) и глава VI третьей статьи цикла содержат интенсивную атаку против Декарта и его принципа *cogito*. Соловьев, разумеется, не одинок в своем недовольстве аргументами Декарта. Достаточно упомянуть, что среди его союзников – Гоббс, Лейбниц, Вико, Кант, Гегель, Керкегор. Но в контексте «Теоретической философии» логичнее было бы встретить солидарность с Декартом, отстаивавшим дорогие Соловьеву философские ценности. Ведь соловьевский «истинный философский субъект» (он же – «дух») и был обнаружен Декартом уже в акте *cogito*, что позволило ему «оправдать» истину, убедиться в причастности мышления к абсолюту, в непроницаемости «Я» для внешних вторжений (воздействий «злого демона») и непосредственно перейти от *cogito* к доказательству бытия Бога¹⁴.

Соловьев возражает Декарту следующим образом. В *cogito* перед нами три термина: мышление, бытие¹⁵ и субъект, который мыс-

¹² С. 771.

¹³ С. 770–771.

¹⁴ О стратегии размежевания с Декартом в русской философии см.: Мотрошилова Н. В. Размежевание с Декартом в русской философии (В. Соловьев и С. Франк) // Бессмертие философских идей Декарта. М., 1997.

¹⁵ Любопытно, что, упомянув здесь и на с. 781 бытие как невыясненный термин, Соловьев больше не возвращается к этой проблеме. Между тем, это и в самом деле важная составляющая *cogito*.

лит и существует. Из них Декартом выяснен только один — мышление, каковое трактуется как самодостовверный «факт психического происшествия»¹⁶. Но у субъекта такой самодостовверности уже нет: «Конечно, наше сознание самих себя есть факт достовверный, но *что* же, собственно, мы сознаем, когда сознаем себя?»¹⁷. Из факта наличия мышления ничего нельзя заключить относительно мыслящего как чего-то отличного от мышления¹⁸. «...Нет смысла ставить и решать вопрос о существовании чего-нибудь, когда неизвестно, что это такое»¹⁹. И Соловьев делает весьма резкий вывод: «Декартовский субъект мышления есть самозванец без философского паспорта»²⁰. По Соловьеву, Декартом смешаны вместе чистый субъект мышления и эмпирический субъект, в результате чего появился «ублюдок» — духовная субстанция, которая совпадает и с чистым мышлением, и с индивидуальным существом. На самом же деле, полагает Соловьев, «я *сознаю себя всегда как только субъекта психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию*. Таким образом, на почве наличной действительности нет повода приписывать субъекту сознания, *как таковому*, другой реальности, кроме феноменологической»²¹. Надо заметить, что этот аргумент Соловьева (юмовский по сути) несколько теряет силу, если мы обратим внимание на присутствие в тезисе словосочетания «я *сознаю*»: назовем мы *cogito* субстанцией или нет, само оно восстанавливает себя в момент нашей направленности на «субъект психических состояний».

Итак, Соловьев уверен, что содержательной достовверности и данности субъекта в *cogito* нет, и потому речь может идти о формуле $A = A$, но не о $Я = Я$. Особое раздражение вызывают у него «спиритуалисты», считающие Я некой сверхфеноменальной сущностью, субстанцией, бытийствующей независимо от своих данных состояний. В качестве примера отечественного «спиритуализма» Соловьев указал Л. М. Лопатина. Видимо, Лопатина ошеломила и огорчила энергичная инвектива Соловьева. Он счел нужным ответить на критику старого друга. В статье «Вопрос о реальном единстве сознания»²² Лопатин обстоя-

¹⁶ С. 778.

¹⁷ Там же.

¹⁸ С. 779.

¹⁹ С. 781.

²⁰ Там же.

²¹ С. 785.

²² Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 203–239.

тельно разбирает аргументы Соловьева и довольно убедительно защищает Декарта²³. В частности, он замечает: «...особенно странно, что В. С. Соловьев сам совершает ... ошибку, которую так красноречиво изобличает в Декарте ... Поставив себе чисто декартовскую задачу..., он как точку отправления для философии вместо безобидного *cogito ergo sum* Декарта ставит другое, гораздо более притязательное положение: в нашем наличном сознании даны ... различные психические состояния, но реальный субъект нашей психической жизни — душа как субстанция — в наличном сознании не дается и не открывается ... Трудно представить себе более решительное выражение феноменистического взгляда на душевную жизнь»²⁴. Лопатин также замечает что дихотомия Соловьева — «эмпирическая личность» и «чистый субъект мышления» — не исчерпывает всех возможностей, и он предлагает третий (близкий лейбницианскому) вариант понимания Я как субъективного сознания, «присутствующего на всех ступенях душевного роста»²⁵. Довольно резонно он замечает, что вторая статья цикла — «Достоверность разума» — опровергает первую в отношении оспариваемого тезиса. Странная предвзятость Соловьева объясняется, по мнению Лопатина, тем, что он категорически настаивает на понимании нашего сознаваемого субъекта как только феномена, субстанциальное же бытие имеет не феномен, а только то, что обладает силой абсолютного творчества²⁶. «...Соловьев, — добавляет он, — слишком много уступил принципиальным противникам своих задушевных убеждений»²⁷. Действительно, Соловьев неожиданно резко отмежевался от своего естественного союзника Декарта и солидаризовался с теми, кого Лопатин обозначил как «феноменистов»²⁸. Однако Лопатин так и не смог определить, зачем понадобился Соловьеву этот обескураживающий маневр (стратегический? тактический?).

Десубстантивация *cogito*, предпринятая Соловьевым, спровоцировала не только обвинение в «феноменизме», но и еще более серь-

²³ См. Лопатин Л. М. Декарт как основатель нового философского и научного мирозерцания // Лопатин Л. М. Философские характеристики и речи. М., 1995. С. 17–38.

²⁴ Лопатин Л. М. Вопрос о реальном единстве сознания // Лопатин Л. М. Аксиомы философии. Избранные статьи. М., 1996. С. 229–230.

²⁵ Там же, с. 231–232.

²⁶ Там же, с. 237.

²⁷ Там же, с. 238.

²⁸ Подробнее о полемике Лопатина с Соловьевым см.: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 546–557.

езное обвинение в пантеистическом имперсонализме. Так, в работе П. П. Гайденко, одном из наиболее фундаментальных и взвешенных исследований философии Соловьева за последние годы, говорится: «"Теоретическая философия" посвящена доказательству реальности человечества и ирреальности отдельного человека. Объектом критики каждый раз оказывается персонализм ... Именно против картезианского персонализма, а не просто субъективизма и механицизма выступает В. Соловьев ... Таким образом, в своем учении о богочеловечестве как едином организме В. С. Соловьев отдал дань своим ранним увлечениям Спинозой и Гегелем; особенно в последний период творчества эта пантеистическая составляющая мирозерцания Соловьева проявляется наиболее ярко, приводя философа к очевидному имперсонализму»²⁹. Полемическая интенция Соловьева отмечена автором совершенно справедливо — это именно личностный аспект *cogito*. Меткое замечание П. П. Гайденко о том, свой «философский паспорт» Декарт получил от Августина, одного из отцов христианской церкви³⁰, надо признать более чем уместным. Но обвинение в имперсонализме все же представляется чрезмерным. Вряд ли можно найти текст, который позволял бы отлучить Соловьева от христианского персонализма. Обратных же свидетельств — более чем достаточно. Вот почти случайно выбранный пример: «Преимущество человека перед прочими существами природы — способность познавать и осуществлять истину — не есть только родовая, но и индивидуальная: *каждый* человек способен познавать и осуществлять истину, каждый может стать живым отражением абсолютного целого ... И в остальной природе есть истина (или образ Божий), но лишь в своей объективной общности ..., а потому истина или всеобщее может торжествовать здесь только в смене поколений ... Человеческая же индивидуальность именно потому, что она может вмещать в себе истину, не упраздняется ею, а сохраняется и усиливается в ее торжестве»³¹. Вспомним также цитированную выше фразу об «оправдании и спасении индивидуальности» как смысле любви³².

Четкие и недвусмысленные формулировки христианского персонализма находим в статьях энциклопедии Брокгауза и Эфрона³³.

²⁹ Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 117–118.

³⁰ Там же. С. 118.

³¹ Соловьев В. С. Смысл любви // Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 504.

³² Там же. С. 505.

³³ Соловьев В. С. Индивидуализм. Индивидуальность. Личность. Мэн-де-Бيران.

Можно указать и на некоторые современные исследования, специально рассматривавшие эту проблему. А. Ф. Лосев, распутывая полемический клубок аргументов Соловьева, Лопатина и Е. Трубецкого, не считает неизбежным признание соловьевского имперсонализма и полагает, что — во всяком случае — в статье «Достоверность разума» недвусмысленно утверждается личностный характер мышления³⁴. Н. В. Мотрошилова, исследуя статус человеческого мира в контексте принципа Всеединства, отмечает, что «Соловьев решительно возвышает метафизический, онтологический статус именно человеческой индивидуальности, присвоив ей саму возможность все-таки приобщаться к Всеединству как истине»³⁵. В работах П. Элена³⁶ и Э. Свидерского³⁷ (в первой — более, во второй — менее категорично) аргументированно утверждается, что персональность человеческого «Эго» не отрицалась Соловьевым. Л. Венцлер не видит необходимости даже в тематизировании этой проблемы³⁸. В. Ойттинен отмечает, что тема имперсонализма должна пониматься в свете полемики против крайностей славянофильства, с одной стороны, и секуляристской автономии субъекта — с другой³⁹.

Действительно, патетика борьбы Соловьева с субстанциальным «Эго», скорее всего, может быть объяснена через его полемическую установку: нетрудно заметить, что таковые установки в большой степени определяли стиль и логику работ Соловьева на протяжении всей его творческой биографии. В VI главе последней статьи цикла («Форма разумности и разум истины») Соловьев прямо указывает на те отклонения от правильного пути, с которыми он борется. Прямой путь заключается в том, что «замысел» (т. е. высшая дейст-

Особь. [Словарные статьи.] // *Философский словарь Владимира Соловьева*. Ростов н/Д., 1997.

³⁴ Лосев А. Ф. Указ. соч. С. 142–152, 546–571.

³⁵ Мотрошилова Н. В. Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // *История философии*. ... С. 59.

³⁶ Ehlen P. «Impersonalismus» und die «werdende Vernunft der Wahrheit» in Solov'evs Spätphilosophie // *Studies in East European Thought*. September 1999. Vol. 51. N. 3. S. 155–175.

³⁷ Swiderski E. M. Vladimir Solov'evs "Virtue Epistemology" // *Studies in East European Thought*. Vol. 51. No. 3. September 1999. P. 199–218.

³⁸ Wenzler L. Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev. Freiburg; München, 1978. S. 127–134.

³⁹ Oittinen V. Solov'evs Letzte Philosophie — Eine Annäherung an Kant? // *Studies in East European Thought*. June 2003. Vol. 55. No. 2. S. 97–114.

вительная форма достоверности), эмпирически принадлежа⁴⁰ субъекту, выходит за пределы субъективности, «определяя философствующего субъекта тем, что больше его»⁴¹. Основные учения новой философии — картезианство, кантианство и гегельянство — отклонились от этого пути⁴². Задача познания безусловного постепенно заменяется ими на что-то другое. «В картезианстве это другое есть я»⁴³, единичное я как субстанция. С этим-то, собственно, и борется Соловьев.

Возможно, еще больше света на полемические цели Соловьева бросает следующая его слова: «Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым предполагая подлинное присутствие разных *кто*, которым нужно отдать сознания в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философски-недопустимое выражение догматической уверенности в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ»⁴⁴. Здесь узнаются маски старых врагов соловьевской публицистики: позитивистского индивидуализма и славянофильской общинности⁴⁵. Соловьев — «феномен религиозной уравновешенности»⁴⁶ — по-прежнему видит в этих крайностях серьезную угрозу делу «оправдания истины». Вопрос о «принадлежности», о сознании как «собственности» был зафиксирован Соловьевым с удивительным историко-философским чутьем. Достаточно указать на импликации этой проблемы, вскрытые Г. Г. Шпетом и поставленные им в связь с тогдашними новейшими философскими течениями⁴⁷. Однако возложение ответственности за «уклонения от прямого пути» на картезианство, кантианство и гегельянство и, уж во всяком случае, приписывание Декарту «самотождественности единичного су-

⁴⁰ Слово «принадлежность», как мы позже увидим, выбрано Соловьевым не случайно.

⁴¹ С. 826.

⁴² О четком осознании Соловьевым необходимости смены старых философских парадигм см.: Мотрошилова Н. В. Вл. Соловьев и поиски новых парадигм в западной философии последней четверти XIX века // История философии. Учебное пособие для студентов и аспирантов высших учебных заведений. М., 2001.

⁴³ С. 827.

⁴⁴ С. 794.

⁴⁵ Каковую, конечно, не надо путать с «соборностью».

⁴⁶ Безансон А. Извращение добра: Соловьев и Оруэлл. М., 2002. С. 46.

⁴⁷ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник // Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. О полемике Соловьева и Лопатина см. с. 77–82.

щества» следовало бы признать порождениями полемиического азарта великого мыслителя.

Анализ трехчастного замысла Соловьева показывает, что речь шла не просто о композиционной архитектонике: сверхценности сами по себе нераздельны и неслиянны. Каждая, начиная с определенного момента ее раскрытия, нуждается в двух других. Невозможность исключить из этого состава истину требовалось во времена Соловьева доказывать с особым тщанием, поскольку релятивизм — дитя позитивизма — склонен был видеть в абсолютизме истины угрозу добру и красоте. Возможно, в коллективизме и индивидуализме, в их стремлении «присвоить» личностное сознание с его данными в очевидностях залогами истины, Соловьев увидел изводы основного релятивистского «текста». Этим можно было бы объяснить борьбу Соловьева против картезианского «чистого сознания», с аргументами которой трудно согласиться. Но ведущий мотив «Теоретической философии» представляется более чем убедительным: три соловьевских оправдания — три спасающих заповеди добра, истины и красоты — были бы друг без друга необходимы, но недостаточны.

«ВОЛНЫ СМЫСЛА»,

ИЛИ ГЕНОЛОГИЯ А. Ф. ЛОСЕВА В ТРАКТАТЕ «САМОЕ САМО»

«И тут в одном смысловом потоке (или, если угодно, источнике) заключены все те волны смысла, из которых состоит вещь; тут сосредоточена вся та смысловая тревога и сущностное беспокойство, которое предшествует оформлению вещи и ее предопределяет»¹

Среди работ А. Ф. Лосева, которые сравнительно недавно — благодаря подвижничеству А. А. Тахо-Годи — стали доступными читателю, выделяется труд, который по теоретической насыщенности и концентрированности может быть поставлен рядом с главными книгами философа. Это незаконченная рукопись с необычным заглавием «Сáмое са́мо». Центральная тема работы — смысловое становление абсолюта — роднит ее со знаменитым «восьмикнижием», основными теоретическими трудами А. Ф. Лосева, изданными в 1927–30 гг. «Самое само», по авторитетному заключению А. А. Тахо-Годи, создавалось в начале 30-х, и уже это позиционирует труд как некоторый итог построения лосевской системы диалектики. Но у этого текста есть и своя притягательность. Нетрудно заметить даже при первом ознакомлении, что этот строгий и методичный трактат пронизан — при всем том — очень личными и пассионарными интонациями. Ведь речь идет о проблеме, которая волновала мыслителя на протяжении всей его интеллектуальной жизни: о Первоедином и формах его открытости познающему уму, об абсолютном единстве как предельном обобщении взаимосвязей универсума и как принципе целостности в любом фрагменте мира. Стоит сказать, что перед нами — тема, понимание которой было утрачено ментальностью Нового времени при внешнем сохранении ее в топике философского и научного мышления, в лексике мировоззренческой культуры, в традиционном наборе ценностных универсалий. В той мере, в какой в культуре вообще ничего не исчезает, тема, конечно, сохранила — в силу ли тра-

¹ Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 519.

диционности того или иного мыслителя, в силу ли его личной проницательности — свою способность к адекватному воспроизведению, но она утратила статус аксиомы или, что еще существеннее, была скрыта обманчивой тождественностью старого и нового понимания Единого². Русская философия «серебряного века» принадлежала к тем направлениям европейской мысли, которые начинают возрождение древней интуиции Первоединого. Чтобы понять и по достоинству оценить место идей А. Ф. Лосева в этой традиции, следует осуществить краткий экскурс в ее историю.

Заданная в предельно острой и радикальной форме в мысли Платона, тема Единого транслировалась через Аристотеля, неоплатоников и христианскую метафизику вплоть до Ренессанса, то есть до момента, когда возникло натуралистическое представление о Едином, ставшее альтернативой классическому; а если говорить о бессознательных культурных установках, то не столько альтернативой, сколько незаметной подменой классического представления. В самом деле, посмотрим, каковы наши «естественные» интуиции Единого. Его можно понимать: 1) как всеобщую природную связь, где целостность обеспечивается органической взаимозависимостью элементов; 2) как максимальное обобщение мысли, которое встраивает любой феномен в систему объектов, данных субъекту; 3) как предельную полноту освоения мира человеком в его практической и смыслополагающей деятельности. В той мере, в какой речь идет об умопостигаемых принципах единства, они сводятся мировоззрением Нового времени к этим трем возможностям, за которыми стоят три его «божества»: Природа, Разум и Человек. Парадигма этих возможностей является достаточно гибкой и поливариантной, чтобы позволить найти решение той или иной конкретной задаче, поставленной перед познанием или перед культурой в целом. Но, во всяком случае, Единое платонизма и Триединое христианства представляют собой совершенно другие принципы, и их альтернативность становится чем-то большим, нежели чем наличие еще нескольких теоретических вариантов, и особенно в случаях кризиса культуры, когда возникает вопрос, что, собственно, позволяет избранному принципу единства осуществлять свою единящую функцию, и не черпает ли он эту способность из другого, более фундаментального принципа. Именно та-

² Показательно в этом отношении классическое исследование, посвященное истории идеи единства мира и показывающее культурные механизмы смены интуиций «единства»: Lovejoy A. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Cambr., Mass., 1936.

кой кризис мировоззренческих основ Нового времени происходит сейчас, и мы вправе спрашивать, действительно ли изначально способность переходить к принципу единства от концептуальной абстракции или арифметической суммы (Разум), от антропоцентричной аксиологии (Человек), от бесконечного взаимоопосредования пространства, времени и вещества (Природа).

Примечательно, что обновление интереса к античному решению проблемы Единого возникает вместе и в связи с попыткой переосмыслить ментальные парадигмы Нового времени. Термин «генология» (от греч. *to*; *e* {*n* – единое) введен в западную философию сравнительно недавно (видимо, без влияния малоизвестных тогда лосевских текстов 20-х гг.). Эвентуально его употребляли некоторые историки философии, в частности – Э. Жильсон³; системность употреблению термина придает норвежский исследователь Э. А. Виллер⁴. Он указывает на конкретную традицию понимания абсолюта, принципиально, по его мнению, отличающуюся от томистского понимания (через соотношение бытия и сущего) и кантианского (через соотношение трансцендентального субъекта и вещи в себе), которая идет от платоновских диалогов «Парменид» и «Государство», и соответствующей интерпретации Спевсиппа – к Плотину, Проклу, Дионисию Ареопагиту, Николаю Кузанскому, Бёме, Баадеру, Фихте.

Чтобы представить место А. Ф. Лосева в генологической традиции, полезно будет в предельно упрощенной форме очертить развитие этой темы в русской философии. В явном виде проблемы Единого впервые решались Вл. Соловьевым, который собрал в своем творчестве все основные моменты предыстории генологии. Эти моменты стоит отметить. Во-первых, христианский платонизм, который транслировался в основном через тексты восточных отцов церкви и многообразные византийские сборники. В частности, можно отметить славянский перевод «Ареопагитик». Во-вторых, мистико-богословская традиция исихазма с ее диалектикой сущности и энергий Бога. В-третьих, рецепция немецкой мистики (Бёме и др.), осуществленная русскими масонами в конце восемнадцатого века. Наконец, классический немецкий идеализм, прежде всего, Гегель и Шеллинг. В рамках славянофильской утопии возникла также концепция «соборности», которая сыграла немалую роль в развитии генологической темы. Ранние славянофилы критиковали то,

³ Gilson E. *L' être et l' essence*. P., 1948. P. 42.

⁴ Wyller E. A. *Platons «Parmenides» in seinem Zusammenhang mit «Symposion» und «Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie»*. Oslo, 1960.

что они называли католическим коллективизмом и протестантским индивидуализмом, пытаясь найти для славяно-православного мира другой тип единства, в котором всеобщая связь полагалась бы изнутри личного Я. Прообраз такого единства усматривался в церковной организации. Несмотря на декларативность этого идеала, он воспринимался как духовный императив, и к его обоснованию привлекались онтологические построения немецкой философии и, отчасти, платонизма.

Кроме предшественников Соловьева, следует упомянуть и его современника — Достоевского. Формально, конечно, он не был философом, но по существу влияние его образного мира на русских философов было столь велико, что надо учитывать такие его основные интуиции, как: неприятие мира, утратившего смысловое единство; узурпацию власти Единого «бесами»; невозможность растворения личности во всеобщей гармонии; противоречие между «пневматологическим» и психологическим единством человека. Начиная с Достоевского, тема Единого и Иного неразрывно связана с проблемой теодицеи⁵.

Вл. Соловьев уже в ранний период своего творчества (семидесятые годы XIX века) формулирует учение, которое станет главной оболочкой позднейших генологических споров — учение о «всеединстве». Соловьев при этом опирался на позднего Шеллинга и Платона, блестящим переводчиком которого он был. Соловьев выдвигает, по крайней мере, как задачу, построение такого типа единства универсума, при котором осуществляется металогическое присутствие целого в каждой части и части — в целом. Критикуя понятие абсолютного бытия, Соловьев противопоставляет ему персоналистически окрашенное понятие абсолютного Сущего. Реализуя свою программу, он последовательно и с редкой для русской философии систематичностью анализирует осуществление всеединства в трех сферах: истине, добре и красоте. Эти построения дополняются у Соловьева сложной диалектикой уровней бытия, которые транслируют «сверху вниз» принцип единства. Сложность заключается в том, что этой

⁵ Для понимания Лосева важно расслышать голос (вернее — голоса) Достоевского. После исследования Е. А. Тахо-Годи стало очевидным, что интонации Достоевского (разумеется, с их смысловой аурой) неслучайным образом мерцают не только в лосевской прозе, но и в его теоретических работах. (См. Тахо-Годи Е. А. «Интеллектуальный роман» Алексея Лосева // Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель: К 100-летию со дня рождения. М., 2003.)

активности Единого должна отвечать «теургическая», то есть воссоздающая единство «снизу вверх», деятельность человека.

Философский путь и опыт Соловьева стал точкой отсчета для многих философов следующих поколений, ключевые работы которых вышли, как правило, в первой четверти XX века. Наиболее близкими ему были братья Трубецкие. Князь Сергей Трубецкой выдвигает программу «конкретного идеализма», в рамках которой главной проблемой становится переход от абсолютного Единства к миру. Продолжая платоническую тенденцию Соловьева, он пытается развить учение о мировом субъекте, который осуществлял бы роль посредника между Единым и природой. Ему представлялось необходимым, с одной стороны, доказать наличие некоего универсального сознания, в котором существовал бы образ Единого в виде системы вечных идей и — с другой стороны — доказать личностный характер любого акта схватывания единства. Его младший брат Евгений осуществил антигностическую ортодоксально-христианскую коррекцию учения Соловьева. В итоговой работе «Смысл жизни» он изображает мир как «подлинно-иное», восстанавливая тем самым за Единым статус трансценденции, который был несколько «смазан» софиологией. В той мере, в какой мир может стать частью абсолюта, он достигает лишь полноты сознания, но не становится субстанциальной сущностью. Единое же входит в мир как сверхвременное сознание временного потока. Такая теория позволяет автору дать свой вариант теодицеи и избежать в то же время парадоксов предопределения. Близок к этому направлению и В. Ф. Эрн. В своей незаконченной работе «Верховное постижение Платона» он интерпретирует миф о пещере в свете своей магистральной идеи об историко-культурной борьбе логоса и ratio. Логос связывает личность и Единое жертвой, тогда как ratio делает Единое объектом утилитарной агрессии. «Гелиофания» Платона, говорит Эрн, дает нам сокращенную транскрипцию всего платонизма и объясняет сознание познающего как «внутренние Дельфы».

Наиболее разработанная концепция Единого дана в философии всеединства С. Н. Булгакова, П. А. Флоренского, Л. П. Карсавина и С. Л. Франка. Несмотря на различие — порой радикальное — их систем, роднит их сосредоточенность на решении проблемы связи Единого и форм его инобытия⁶. Для Булгакова главной темой при этом

⁶ Строго говоря, генология и философия «всеединства» суть разные темы: генология исследует границу бытия и сверхбытийного Единого, а также формы присутствия Единого в Ином, тогда как философия «всеединства» строит общую

становится софиология, развивая которую, он выходит за рамки христианской догматики. Ему представляются философски и богословски сомнительными те решения, которые лишают мир инобытия собственной субстанциальности. Поэтому он ищет уровень бытия, который обладал бы «ипостасностью», не будучи при этом «ипостасью». Несмотря на неубедительность его решений, интересным представляется опыт описания поэтапного перехода «иноного» к единству. Так, в «Философии хозяйства» дана софиология экономической деятельности человека, а поздней «Философии имени» дана теория присутствия и развития связи с абсолютном в естественном языке.

Флоренский пытается построить единую картину мира как борьбу хаоса (энтропия) и логоса (эктропия), в ходе которой Единое выступает как безусловная ценность, осуществляемая интегральными усилиями культуры, возрождающей тем самым свой изначальный статус культа. С этой установкой органично связана у Флоренского теория символизма как формы выражения Единого. Ранний Флоренский полемически заостряет антиномии, возникающие при встрече разума и абсолютного единства. Критики находили здесь «стилизованную архаику», но следует отметить, что Флоренский протестовал против ненавистной ему абстрактной рационализации универсума, противопоставляя ей, по его выражению, «трудовое» отношение к миру, заключавшееся в преображении вещества и духа через воссоздание онтологической иерархии, прообраз которой Флоренский видел в средневековой культуре.

Карсавин в своей метафизике всеединства переносит акценты с соотношения Единого и Иного на троичную структуру Единого. Карсавин в этом отношении находится в некоторой зависимости от блаженного Августина и особенно от Николая Кузанского, на чье учение о *possest* он ссылается. Оригинальный аспект его концепции заключается в том, что единство он считает моментом статики, который включен в динамический процесс троичности. Единое оказывается своего рода инобытием для триединства, осуществляющего в сверхвременном развитии порождение мира как Личности. Учение о Едином отразилось у Карсавина также в его теории «симфонической личности». Так он называет комплекс из индивидуума и его среды, которая вовлекается в процесс «олицетворения», приобретения личностного начала. Этот комплекс, в свою очередь, входит как элемент в комплексы высшего порядка, в результате чего создается ие-

систему миропонимания, в которой генология может быть (а может и не быть) элементом системы.

рархия личностей, и весь тварный мир в целом также оказывается «симфонической личностью». Франк, также как и Карсавин, опирается в своих генологических построениях на Николая Кузанского. Однако его в большей степени интересует апофатический аспект Единого. Всеединство, полагает он, может быть дано только в металогической форме, но это не означает отказа от познания. Напротив, Единое постигается именно через свою непостижимость. Важную роль в обосновании такого типа мышления играет для Франка онтологический аргумент, которому он посвятил специальную работу. В структуре этого аргумента он видит открытую возможность рационального самопреодоления рассудка и прямого выхода к Единому, что не означает при этом превращения Единого в объект.

Своеобразное развитие темы Единого можно найти в традиции русского философского символизма, главные представители которого — Вяч. Иванов, Андрей Белый и — в известной мере — Павел Флоренский. Центральная интуиция этого направления — способность части в некоторых случаях быть прямым представителем целого, а не только его феноменом или аллегорическим выражением. Именно такую часть они называли символом. Иное в их учении становится не инертным оппонентом Единого, а необходимой сферой его воплощения и творческого выявления. Отсюда — особая роль философской эстетики в их построениях. Именно исходя из эстетической проблематики, Андрей Белый, предвосхищая Кассирера, выдвигает концепцию культуры как диалектики символических форм. Единое играет роль «неподвижного перводвигателя» в иерархии этих форм. Вячеслав Иванов также начинает с философии искусства, однако последнее его произведение — поэма «Человек» — это развернутый онтологический миф об обмене дарами бытия, который происходит между Богом как Абсолютным Единством и человеком как отколовшейся от Единого частицей. Флоренский обосновывает свой символизм другим способом, более опираясь на математические и физические модели, однако его схема связи Единого и Иного, в принципе, близка общей интуиции символизма. Оригинальный мотив его символизма, имеющий прямое отношение к генологии — это философия имени.

Можно обнаружить интересные интуиции Единого и в других течениях. Например, русский персонализм, опирающийся на Лейбница (А. А. Козлов, Л. М. Лопатин, Н. О. Лосский), дает интересные плюралистические схемы Единого, однако эти теории мало связаны с теми платоническими конструкциями, которые были основой главного течения русской генологии. Стоит обратить внимание на ин-

вективы Льва Шестова, направленные против классической метафизики, которые, при всей критичности, все же скорее подтверждают, чем опровергают, действительность апофатического аспекта Единого. (Показательно, что Плотин — один из наиболее цитируемых Шестовым авторов: экстатическое переживание Единого было близко Шестову.)

Говоря о русской традиции генологии в целом, можно сказать, что в ней присутствуют интересные попытки преодолеть абстрактную рассудочность, отвлеченность от живой истории. Своеобразен ее персонализм. Перспективны ее попытки выйти за пределы исчерпанных метафор и пассивной мистики к осознанию метафизической ответственности человека за сохранение присутствия Единого в Ином. В то же время ей присущи серьезные изъяны: плохо различается философский и богословский уровень аргументации, слишком мало систематичности, слишком много эссеистичности, понятие нередко заслоняется образом. Генология А. Ф. Лосева в немалой степени корректирует эти недостатки: дело здесь — не только в том, что она была поздним и зрелым вариантом данной темы в русской философии, но и в том, что требования эмпирической укорененности, строгости и системности философствования были для Лосева глубинным императивом его мысли.

В своей философии Единого А. Ф. Лосев использует не только традиционные для русской генологии источники (то есть Платона, Кузанца и Шеллинг а), но и достижения позднего неокантианства, феноменологии, результаты новых естественнонаучных открытий. Это позволяет ему вывести проблему на уровень современной ему европейской философии, не покидая при этом почву классической филологии и истории философии, выдающимся знатоком которых он был. Можно различить несколько самостоятельных направлений мысли Лосева, которые раскрывают специфику его генологического подхода. Прежде всего, это, конечно, анализ античного понимания Единого, многообразно представленный и текстами так называемого лосевского «Восьмикнижия», и «Историей античной эстетики» (содержащей, в частности, итоговый обзор генологической проблематики в античности)⁷. В центре внимания Лосева — Платон, Плотин и Прокл. Аналитическая реконструкция их философии (и генологии, в частности) знаменует в каком-то смысле качественный переход русской философии от платонической фразеологии к содержательной

⁷ История античной эстетики. [Т. 8] Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 491–501.

работе с реальным инструментарием платоновского метода. Именно представленные Лосевым античные сюжеты позволяют осознать границу, отделившую Новое время от эллинской и христианской генологии⁸. Платоническое Единое не является всеобщим свойством или субстратом: ни обобщающая власть абстракции, ни вещественное слияние всего со всем не суть Единое. Единое также не равно бытию, но превосходит его и дает ему начало. Оппозицией Единого выступает не «многое» (Единое в равной степени порождает и принцип единичности, и принцип множественности), а — «иное», что позволяет снять антиномии элейского понимания абсолюта как бытия. Единое не локализовано в «потустороннем» (хотя оно «по ту сторону бытия»), но присутствует как в превращенных формах, так и непосредственно в любой точке онтологического универсума. Единое не есть ни покой абсолютного совершенства, ни движение космических стихий: это — «подвижный покой самотождественного различия», вечно осуществляющий себя через Иное.

Эта последовательность характеристик, конечно, не исчерпывает платоновской генологии, но достаточно рельефно обнаруживает ее несовместимость с натуралистическими интерпретациями. С общей концепцией платонического Единого сплетается еще одна генологическая тема, которой А. Ф. Лосев (и, возможно, в русской философии — только он) уделяет исключительное внимание: Единое как предельное *основание* познания и бытия. Беспредельность, как известно, была для античной мысли обычно окрашена пейоративными коннотациями и выступала как агент хаоса и иррациональности. Поэтому смысл и бытие были синонимичны пределу как основанию. Но это порождало антиномию бесконечного требования основания для основания и т. д. Платон решает данную антиномию на двух уровнях: на уровне обоснования диалектического метода и на уровне онтологического отождествления Единого с Благом. В первом случае сама идея оказывается по отношению к миру становления и его вещам первоединством, в котором находит единение и осмысление многообразный состав телесной вещи. Лосев говорит в этом отношении,

⁸ Показательна характеристика «пограничной» эпохи — ренессансного Гуманизма. Сравнивая «три основных всемирно-исторических типа неоплатонизма», Лосев, находя общее у античного, средневекового и возрожденческого неоплатонизма, подчеркивает, тем не менее, что «возрожденческий неоплатонизм антропоцентричен, причем этот «антропос» мыслится там не просто индивидуалистически, но именно артистически-индивидуалистически». «Эстетика Возрождения». М., 1978. С. 95.

что идея есть «принципный, ипотесно-смысловой, структурно-целостный и систематически-диалектический метод осмысления и оформления каждой вещи, а тем самым и всей действительности»⁹. Во втором случае речь идет уже об обосновании самого принципа единства-ипотесности. Платон дает здесь свое знаменитое учение о Едином Благе, стоящем выше бытия. Лосев не склонен преувеличивать этический смысл того, что Единое отождествляется с благом¹⁰; более значимы для него отождествления с богом и солнцем, которые подчиняют и озаряют все частичное. Но в то же время понимание Единого как блага свидетельствует о том, что на смену детерминизму античной физиологии приходит новый — телеологический — принцип, который, в конечном счете, высвечивает историческую ограниченность греческого космизма. Лосев и в ранних работах, и в «Истории античной эстетики» при анализе этой темы решительно покидает область собственно историческую и включается в актуальные философские коллизии. Так, он показывает, что «Платон резко расходится с неокантианским пониманием ипотесы», поскольку для него ипотеса — не «значимость» или «чистая возможность», а реальная действительность¹¹. Дело здесь — не только в неокантианстве: к мягкой форме «фикционалистского» толкования статуса онтологических первоначал склоняются многие философские школы XX века, и радикальность позиции Лосева говорит о том, что размежевание в понимании Единого приобретает характер культурного выбора¹².

Для А. Ф. Лосева принципиально важной особенностью античного Единого является его безличность. Та категоричность, с которой в его трудах отрицается личностный аспект Единого и акцентируется телесность и анонимность античного универсума¹³, не может не вызвать возражения или, по крайней мере, нуждается в коррекции: ведь, на деле, эволюция личностного самосознания в античности сложна, многопланова и не вмещается ни в какие идеологи-

⁹ История античной эстетики. [Т. 2] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 627.

¹⁰ «Это благо для Платона есть просто абсолютная *целостность всего существующего...*» Там же, с. 637.

¹¹ Там же, с. 628.

¹² Об этом см. также статью настоящего сборника «„Беспредпосылочное начало“ в философии Платона и Канта».

¹³ «Они еще не знали, что это за единое и не могли назвать его имени; но они уже проповедовали единичность абсолюта, понимая его пока арифметически. Они понимали его как индивидуум, но не как индивидуальность». Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. 2] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969., С. 640.

ческие схемы. Но так ли уж прост подход к этой проблеме самого Лосева? Платоническое Единое, может быть, — еще не «индивидуальность», но ведь оно — *уже* «индивидуум». То, что греческие мыслители не пользовались любимой категорией нововременной философии — категорией Я — отмечалось не раз. Но Лосев — один из тех немногих исследователей античной философии, которые обратили внимание на специфическое употребление словечка «аутос» (αὐτόν), которое служит у Платона весьма частой и неслучайной характеристикой эйдетического бытия. Эйдос существует сам по себе (αὐτόν κατ' ἑαυτόν) и является «самостью» в отличие от всего, что существует в ином, через иное, не для себя, относительно и т. д. В свою очередь, эйдос черпает силу самости, как и способность бытия, в Едином. Таким образом, у Платона личностное перестает быть предикатом, который может придать качество той или иной существующей единичности; скорее, само существующее единое является тем, что делает возможным личность, тем, через что можно объяснять принцип личностного. Не случайно тема Единого приходит в греческую философию, как показывает Лосев, вместе с телеологией Сократа¹⁴ и Платона: для телеологии личностное перестает быть знаком субъективной отъединенности от космоса, напротив — оно оказывается единственным залогом связи индивидуального со всеобщим. Эта единящая сила Единого, которое присутствует в разных модусах и в душевно-телесном, и в умно-логическом, и в сверхумно-личностном тождестве знающего благо индивидуума, показана Лосевым с методической настойчивостью¹⁵, говорящей о том, что никакой стилизации и уп-

¹⁴ Вся телеология Сократа, как убедительно демонстрирует это А. Ф. Лосев, основана на превращении в проблему *жизни и смысла*: того, что было до известной степени очевидностью для досократиков. В самом деле, после Сократа становится невозможной всеобъясняющая ссылка на космический разум: ведь именно в моральном сознании человека, а не в природе, есть тот компонент, который делает отвлеченно общее Единым. Но истинно Единое не может быть лишь субъективным. Из этого открытия, как из корня, вырастает сократовская диалектика как присутствие Единого в Логосе и сократовская ирония как отсутствие Единого во всем явленном. «Что-то такое знал этот гениальный клоун, чего не знают люди...» Может быть, как раз эту тайну Единого? Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. 2] Софисты. Сократ. Платон. М., 1969. С. 51–82 и особенно 79–82.

¹⁵ См. например строки о «мягком», «задушевном», «интимно-сердечном» отношении Плотина к Единому: Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. 6] Поздний эллинизм. М., 1969. С. 716.

рощения темы Единого у Лосева нет (если, конечно, читатель сам не упрощает для себя задачу, воспринимая поверхностный слой лосевского нарратива и не замечая скрытой полемики, иронии, пародии, вызова — всего того, чем так богата изощренная философская проза Лосева).

Однако ни психология, ни ноология, ни генология античности не дают в явном виде ответа на вопрос, как соотносится неповторимо личностное достояние субъекта с абсолютным Единством: в человеке Единое удивительным образом присутствует как раз не в абстрактно-общем, а в конечном, частном, собственном, даже — случайном, и поэтому такой вопрос отнюдь не является примером метафизической казуистики, более того — он напрямую увязан с проблемой бессмертия, теодицеи и спасения. С этим связано еще одно направление лосевской генологии, касающиеся тринитарной догматики христианства. Текстов, непосредственно связанных с этой проблемой, у Лосева очень мало¹⁶, но они, как бы ни оценивать их конфессиональную полемичность, осуществляют разграничение двух исторических типов генологии — античной и христианской — и раскрывают культурно-исторические импликации, которыми чреват тот или иной догматический выбор. Меньше всего в этих построениях бесспорности, зато сколь ценен урок внимания к тончайшим, но ведущим к эпохальному переходу «от субординации к координации» сдвигам онтологического и богословского мышления, преподанный с лосевским интеллектуальным темпераментом.

Наконец, знаменитая «философия имени», которая, пожалуй, и в отношении генологии может быть названа квинтэссенцией лосевского мышления¹⁷. В ней показано, каким образом из стихии естественного языка рождается слово как синтез тела, знака и смысла, превращаясь затем в эйдос, миф и, наконец, в Имя Бога. Последний этап обосновывает все предыдущие и доказывает возможность

¹⁶ См. Лосев А. Ф. История античной эстетики. [Т. 8] Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 49–101. Также — Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. VI часть. М., 1993. С. 873–892. Заслуживает внимание анализ этих страниц в статье Л. А. Гоготшвили «Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх». Там же, с. 929–932. См. также работу В. В. Асмуса «Триадология Лосева и патристика: предварительные заметки». Начала. 1994, №I (11). С. 95–100.

¹⁷ См. «Философия имени»; «Вещь и имя». В кн.: Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. М., 1993. См. также «Из работ А. Ф. Лосева об имяславии (публикация проф. А. А. Тахо-Годи)». Начала. 1995, №I-4 (15–18). С. 206–275.

прямой связи Абсолютного Единства с его частью, в которой оно «сворачивается» в виде Имени¹⁸. Генология здесь выявлена, в первую очередь, в теме гиперноэтического Единого, которое как именуемая сущность встречается со своим Именем, растущим навстречу Единому из Тела, Организма, Мысли, Воли, Чувства, Интеллигенции и сливающимся с именуемой сущностью в умном Экстазе. Единое в этой философской симфонии является одним из лейтмотивов, присутствующим во всех 67 моментах становления Имени, но также оно имеет свое системное место (см. параграф 12 «Философии имени») в категориальной «лестнице»: как определенный момент кристаллизации смысловой стихии Имени это Единое оказывается высшим предметом Имени и «опорой всех судеб имени». Предметная сущность имени, связывающая своими смысловыми энергиями все отдельные моменты слова как имени, превращает его в арену встречи с тем, чем она станет в окончательном выявлении, с Абсолютной Личностью. Но уже на этом уровне возникает комплекс моментов, которые с необходимостью определяют не только абсолютную, но любую сущность, любую предметную структуру имени. Это — три момента смыслового единства сущности (генологический — момент сверхсущего единства, эйдетический — момент оформления вещи, генетический — момент вечной подвижности вещи) и четвертый, устанавливающий соотношение смыслового единства с самим собой, момент меонально-фактический, благодаря которому смысл оказывается фактом и событием. Таким образом, 31-й момент становления Имени — генологический — задает любому предмету требование объединения всех аспектов его бытия и инобытия в стоящем над этими аспектами принципе единства¹⁹. Однако, есть в «Философии имени» еще один теоретический мотив, дополняющий известные нам темы генологии. Здесь обосновывается необходимость символизма как единственного метода выражения невыразимого сверхбытийного Единого. Единое не есть имя, оно — неименуемое, но в тоже время в результате становления оно не только приобретает имя как внешний знак; оказывается, что хотя Единое — не Имя, но Имя есть Единое. Этот способ присутствия Единого в Имени адекватно передаваем только в символизме, который уберегает от двух культурно-исто-

¹⁸ Подробнее об онтологических аспектах имяславия см.: Доброхотов А. Л. Мир как имя. Логос. № 7 (1996). С. 47–61. Его же: «Онтология символа в ранних трудах Лосева» в настоящем сборнике.

¹⁹ «Философия имени». В кн.: Лосев А. Ф. Бытие — Имя — Космос. М., 1993. С. 682–683.

рических опасностей: от материалистического обожествления факта и от агностического иллюзионизма. Символизм является подлинно генологическим методом, поскольку сохраняет миры сущности и явления во взаимодополняющей связи, не редуцируя их друг к другу²⁰.

Если попытаться, отвлекаясь от метафизических подробностей, найти спецификум представленной здесь генологии Лосева, то следует обратить внимание на системно и последовательно (хотя и не всегда явно) проводимое им размежевание исторических типов генологии в зависимости от того основания единства, которое ими избирается. В одних случаях таковым основанием оказывается какая-либо часть целого, и единое порождается распространением смысла этой части на целое. (Преимущество такой генологии — в том, что она дает содержательную и конкретную интерпретацию универсума. Проблема же — в том, что самоутверждение частичного легко превращается в уничтожение целого и самоуничтожение части.) В других случаях основанием выдвигается целое, которое каким-то образом воспроизводит себя во всех или в некоторых своих частях. (Проблема здесь — в том, что таковое воспроизведение неизбежно приводит к самоотрицанию целого. Преимущество — в том, что единство достигается без уничтожения отдельного в пользу целого.) Вторую традицию, исторически представленную платонической и христианской версиями (находящимися в крайне сложных отношениях друг с другом), наследует Лосев. Сам же Лосев стремится дать на основе современного ему интеллектуального опыта Европы предельное нередукционистское обоснование генологии (по существу, требующее уже выхода за рамки исторической традиции²¹), которое оказывается у него, в конечном счете, диалектикой Абсолютной Личности.

Попытаемся теперь — в опорных рамках заданного контекста — взглянуть на трактат «Самое само». Нельзя не заметить, что за категориальную основу здесь взята «Логика» Гегеля. Действительно, перед нами — самое гегелевское произведение Лосева, иногда предлагающее альтернативную версию его диалектики бытия, иногда — похожее на своеобразный пастиш. Конечно, это не случайное сближение.

²⁰ Там же, параграф 14. С. 694–696.

²¹ Ср.: Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. 1994.

№ 1. С. 92: «По существу, Лосев — а отчасти уже и Флоренский — дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них ... начинается зарождение... новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней панентеистской парадигме».

Некоторые работы Лосева осознанно воспроизводят «дискурс» того или иного классика, как бы пробуя его арсенал на прочность и пригодность к решению современных, далеко не классических проблем. Так и здесь: гегелевская логика оказывается своего рода матрицей для рассказа о специфически лосевской теме, о явленности Абсолютного в относительном мире. Потому и размежевание с Гегелем, который с точки зрения Лосева, утерял ощущение личностной основы Единого, происходит легко и требует лишь нескольких замечаний, сделанных по ходу дела.

Надо заметить, что «Самое само» — одно из самых ясных и «простых» произведений Лосева. Сознаю, что заглянувший в этот текст неподготовленный читатель получит прямо противоположное впечатление. К тому же — рукопись была незакончена и, видимо, не отредактирована. Тем не менее, читатель, знакомый с историей философии и с главными книгами Лосева, будет обрадован ясной архитектурностью, четкими тезисами, профильтрованными через опыт «восьмикнижия», прозрачной аргументацией, убедительными и наглядными иллюстрациями, отменной «темперированностью» и динамичностью повествования. Поскольку перед нами — система, говорить о содержании текста «Самое само» надо как о целостном конструкте, не вырывая отдельных концептов. Попытаемся сделать синопсис этого жестко связанного повествования.

Основной логический прием трактата это — классическая гегелевско-неоплатоновская трехшаговая схема: 1) бытие; 2) выход бытия в свое «иное»; 3) возвращение бытия к себе из отчужденного состояния; собиранье и восстановления себя, но теперь уже с «добычей», с опытом воплощения и творения. Единожды продумав и прочувствовав смысл этого трехтактного события, читатель уже не будет спотыкаться ни при каких головокружительных лосевских переходах от категории к категории. Начинает Лосев — и в этом одна из особенностей текста — «снизу», с предельно посясторонней темы — с естественной попытки помыслить вещь. Любую из тех, что нас окружают, но — именно помыслить и именно ее саму, а не что-нибудь другое. Рассуждение — более чем просто (и Лосев в позднейших своих работах часто будет им пользоваться для «разминки» читательского ума): любая вещь состоит из своих частей; если оторвать каждую такую часть от других частей, то нельзя будет понять и того, что такое — часть вещи. Частью вещи окажется самостоятельная вещь, которая не имеет отношения к тому целому, которому она принадлежит. Целое раздробится на ряд самостоятельных вещей и перестанет быть целым. Часть вещи несет в себе всю вещь как целое; любая

часть по-своему выражает целостность вещи; сама же вещь не равна ни части, ни их сумме... Довольно скоро автор вместе с читателем начинает быстрый взлет: самость вещи, ее собственное бытие — не близко; возможно это — самое далекое. «Самое само» это — тайна, но тайна может являться, и ее явления суть символы. Здесь, собственно, уже прописан весь сюжет дальнейшего пути. Но путь надо начинать с самого простого и очевидного. Как и у Гегеля, этой очевидностью оказывается простое бытие. Но Лосев делает важное пояснение: очевидность не отменяет таинственности, таинственность бытия первичнее его простой данности для мысли²². Далее Лосев следует в общих чертах этапам разворачивания гегелевской Логики, но как мы увидим, вносит в нее очень существенные — иногда принципиальные — коррективы. Бытие с неизбежностью порождает небытие и зону контакта с ним — границу. Все три элемента вступают в синтез, но трояким способом: если основой синтеза будет бытие — возникает «число», если небытие — возникает «инобытие», если синтез осуществляется в самом себе — «становление». В эту хрестоматийную схему Лосев вводит нерелевантную для Гегеля (но принципиально важную для Платона) категорию — число. Этим достигается логическая плавность перехода к становлению, поскольку число это — идеальная безкачественность, но также и структурность, «расчлененность», «распростертость». Заложённая здесь логика процесса позволяет в конце текста ввести тему бесконечности самопорождающегося смысла. Бытие теперь может перейти на свою вторую ступень. Оно становится «наличное бытием». Это — нечто ставшее, приобретшее статус качества и способность к выявлению актуальной бесконечности. За плечами у наличного бытия — маршрут «бытие-небытие-бытие». (Это важно, поскольку по законам гегелевского мира путь в свернутом виде содержится в результате и составляет его конкретное содержание.) Вернувшись к бытию, ставшее оказывается «абсолютной определенностью», или, другими словами, индивидуальностью. В гегелевских координатах это — «для-себя-бытие»,

²² «Никогда никто и нигде не понял и не поймет подлинного смысла этой первой вспышки мысли на темном фоне абсолютной самости ... совершенно невозможно сказать, почему, из каких причин, на каком основании и как именно появляется этот первый удар молнии смысла; и невозможно сказать, что заставило абсолютную самость, которая и без того есть абсолютное самодовление, еще породить из себя те или другие категории, в том числе и категорию бытия, или различия». См.: Лосев А. Ф. Самое само // Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность. М., 1994. С. 401.

то есть сознающее себя как собственную цель бытие. Ему свойственен маршрут «небытие-бытие-небытие», поскольку оно восстанавливает свою самость из небытия. Но — и такова судьба любой категории — оно имеет собственное инобытие и должно, погрузившись в него, вернуться обратно. По Лосеву это значит, что индивидуальность должна соединить в себе два пути: «бытие-небытие-бытие» и «небытие-бытие-небытие». В результате она обретает способность выразить себя в ином и остаться собой. Эту третью ступень раскрытия бытия Лосев называет «эманацией», отмечая родство этой категории с такими, как «энергия» и «акт». Пройденные три ступени завершают путь собственно бытия как сформировавшегося качества. Оно становится первым и основным символом того, что было названо «самое само».

Более лаконично Лосев излагает те этапы, которые аналогичны гегелевским «количеству» и «мере»: бытие дробится на безкачественные элементы, но возвращается к себе как «размеренная» цельность. Очень важна при этом категория «образа», каковым и становится достигнутая мерность. Если мы вспомним другой шедевр Лосева — «Диалектику художественной формы» — то поймем, почему не слишком важный для Гегеля аспект оказывается важным для Лосева: в пока еще безличном бытии уже просвечивает его будущий лик. Эманация же по отношению к образу становится «первообразом», и это проясняет ее предназначение как формулы творческого воплощения.

Следующее приключение бытия — утрата им своей непосредственности. Оно становится данным только косвенно, через свои проявления, и мыслится теперь только через «отражение», через рефлексию. Как и Гегель, Лосев называет этот этап «Сущность». У бытия, которое стало лишь сущностью внутри оболочки явлений, уже за спиной — долгий категориальный путь. Поэтому оно в своем становлении может повторить наработанную структуру восхождения и возвращения к себе самому. Лосев четко прописывает эти ступени. Сущность в своем бытии есть смысл; в своем инобытии — явление; в своем становлении — существование; в своем ставшем — вещь; в своем для-себя-бытии — действительность; в своей эманации — выражение. Эта лестница на новом витке возвращает нас к способности бытия сделать любое инобытие материалом своего самовыражения.

Заключительный раздел текста посвящен анализу сущности как «смысла». Это — статус первой ступени развития сущности, но Лосев привлекает сюда весь описанный ранее потенциал данной категории, чтобы показать, каким образом бытие распадается на вещь

и смысл, чтобы затем, пройдя через жесткие противостояния и диалектические слияния, вернуться к искомой самости и цельности. «Смысл» на этом пути приобретает способность к различению и отождествлению. Разумеется, мы обнаруживаем, что тождество и различие суть одно и то же: они оказываются взаимными «бесконечными символами», отражающимися друг в друге как саморазличающееся тождество или самотождественное различие. Пройдя такие ступени категориального опыта, как противоречие, противоположность и разность, «сущность» научается различать моменты инобытия и объединять их в цельность. Абсолют, утверждал Гегель, есть единство различенного. И сущность в этом отношении проходит путь неизбежных страданий, чтобы заслужить право на синтез. Интересно, что Лосев в параллель к этому платону-гегелевскому методу дает еще один вариант — «метод бесконечного перехода». Это своеобразный ответ иррационализму XIX века с его упоением процессами, неопределенностями, растворениями смыслов в бессознательной стихии. Лосев же показывает, как целое сохраняет себя в процессах, и — более того — подчиняет себе инобытие как пространство собственного выражения. Здесь Лосев, по его собственному разъяснению, находит для себя две опоры: неокантианское учение о «происхождении» (Ursprung) смысла и неоплатоновское учение о становлении. (Впрочем, как замечает Лосев, в учении позднего Наторпа эти традиции соединяются.) Смысловое «происхождение» по Лосеву — это на данном этапе ближайшее проявление «самого самого», поскольку его различенный в себе поток открывает и присутствие смысла, и его невыразимость²³. Свою завершенность смысловой процесс находит в категории эйдоса, которая оказывается первой смысловой структурой — символом, в котором явлено «самое само».

Небесполезной будет сводная таблица основных этапов категориальной жизни «самого самого». (Надо оговориться: текст оставляет возможность разной рубрификации категорий, и поэтому ниже

²³ «Для тех, кому непонятна природа самого самого, может быть, более понятным будет в качестве первопринципа становление. Оно ближе (правда, для нефилософов) к реальному содержанию знания, и правду его поняли даже рационалисты-кантианцы. В самом деле, смысловое происхождение несет с собою все отождествления и все различения, подобно тому, как бытийное становление несет с собою все акты полагания бытия и все его отрицания. Тут в едином принципе заключена вся индивидуальность вещи и все ее инобытийные судьбы. Но только в самом самом это дано в виде одной неделимой точки; тут же это развернуто, так сказать, в целую линию». Там же, с. 518–519.

представлены основные логические ступени без педантичного разбиения на используемые обычно Лосевым триады и пентады.)

БЫТИЕ

бытие	небытие бытие + небытие = граница бытие + небытие (в бытии) = число бытие + небытие (в небытии) = инобытие бытие + небытие (в самом себе) = становление
наличное бытие	ставшее (качество; нечто; актуальная бесконечность); его процесс: бытие – небытие – бытие абсолютная определенность (индивидуальность; для-себя-бытие) его процесс: небытие – бытие – небытие
эманация	первый символ бытия вообще; становление «абсолютной определенности»

КОЛИЧЕСТВО дробление

МЕРНОСТЬ образ; размеренность

СУЩНОСТЬ 1. в бытии – смысл
2. в инобытии – явление
3. в становлении – существование
4. в ставшем – вещь
5. в для-себя-бытии – действительность
6. в эманации – выражение

СМЫСЛ Различие и тождество как взаимные бесконечные символы
противоречие
противоположность
разность
становление как смысловое «происхождение»
эйдос

Трактат остался незаконченным, и можно только догадываться, как завершил бы его автор. По общей логике, дальше должна следовать часть, коррелирующая с гегелевским разделом «Понятие». «Бы-

тие» и «сущность» должны были бы объединить свои силы в «эманации». «Самое само» свободно выразилось бы в символах с бесконечной творческой мощью и преодолело бы отчуждение от инобытия, но при этом стало бы еще таинственней и недоступней.

Возвращаясь к вопросу о месте Лосева в генологической традиции, можно теперь с уверенностью сказать, что в контексте русской философии его построение уникально своей категориальной архитектурой, ставящей на место манифестации того или иного «мировоззрения» понятийную конструкцию, которая как таковая обязывает адресата к ответственной рациональной реакции (какой бы она ни была)²⁴. Позиционирование же в европейском контексте точно (хотя и как бы между прочим) выражено самим Лосевым после историко-философского экскурса в генологическую традицию: «Итак, первое поучение, которое мы выносим из предложенного выше обзора, это — включение в сферу философии всего «обыденного» и обыкновенного, всех этих не-мистических, не-романтических и даже просто не-поэтических будней жизни. От нас не уйдет более красивая и глубокая, более роскошная сторона бытия. Но — после столь кропотливых и детальных логических исследований последних десятилетий — невозможно игнорировать все эти «низшие» сферы. Этим наше философствование резко отличается от перечисленных выше грандиозных образов истории философии»²⁵.

Приходится только жалеть, что эта версия диалектической онтологии Лосева осталась незавершенной. Рядом с «Философией имени», «Диалектикой мифа» и «Диалектикой художественной формы», т. е. рядом с мирами Философии, Веры и Творчества было бы изображение мира Диалектики как исторического пути приключений Смысла, утратившего и вновь обретшего Самость.

²⁴ «Никто не хочет знать, что в философии добрая половина всех учений не имеет ровно никакого отношения ни к какому мировоззрению или, вернее, имеет одинаковое отношение ко всем мировоззрениям. Сводить всю философию на мировоззрение целиком, несомненно, есть вульгаризация философии, игнорирование значительной — и притом наиболее научной — части ее содержания». Там же, с. 387. «Научное содержание» — это, конечно, осторожный эвфемизм, но пафос тезиса и его вызов отечественной склонности к интуитивным озарениям понятен: «мировоззрение» должно быть вторичным по отношению к акту мысли.

²⁵ Там же, с. 386.

ТРАДИЦИЯ БЕССМЕРТИЯ: МАМАРДАШВИЛИ КАК ФИЛОСОФ КУЛЬТУРЫ

Изучение и осмысление наследия М. К. Мамардашвили уже сложилось в целый домен нашей гуманитарной мысли. При всем том, философия культуры — это не самая популярная из обсуждаемых в этом ученом сообществе тем: ведь «грузинский Сократ», прежде всего, — философ сознания. «Сознание» — пароль, без которого не войдешь в умственные миры Мамардашвили. Но этот концепт (подобно «бытию», «времени», «свободе» и т. п.) принадлежит к числу тех предельных понятий философии, о которых мало что можно сказать: приходится мыслить их косвенно, через позитивные аналогии или негативные размежевания. Этим, по-видимому, можно объяснить широту тематического спектра, окружающего разговор о «сознании», который ведет Мамардашвили. Тема «культуры» звучит в этом контексте особенно настойчиво и отнюдь не потому, что она вообще была актуальной и модной в 80-е, 90-е: дело в том, что культура может выступать по отношению к сознанию как агрессивно детерминирующая сила, как основание редукции свободы сознания к готовым фабрикатам или полуфабрикатам смысла. С другой же стороны, без содержательного ресурса культуры сознание легко попадает в дурную бесконечность и оказывается само себя отражающим зеркалом. Дилемма — не совсем академическая, если вспомним упорную и неслучайную войну с принципом автономности сознания, которую вела позитивистская мысль XIX–XX вв. В этой борьбе «культура» как некая универсальная миротворческая ценность зачастую противопоставлялась агрессивности и фанатизму всяческих «догматиков». Но со временем последовала реакция, и самодостаточность культуры также была поставлена под вопрос. Для иллюстрации этой эпохальной коллизии можно сослаться на один классический текст русской философии. В «Переписке из двух углов» Иванов и Гершензон блистательно персонифицировали апологию культуры и бунт против культуры, высветив, впрочем, и общую для обоих протагонистов интуицию: если культуру понимать как цель, а не как средство, то она становится надгробным памятником самой себе.

Чтобы показать, как включается в эту гигантомахию Мамардашвили, я попытаюсь рассмотреть три важных для философа темы и встроенный в них разговор о культуре.

ДРУГОЕ ВРЕМЯ

Лекции Мамардашвили о Прусте не вполне вписываются в традицию философских медитаций о художественном тексте или образе, ставшую в последние десятилетия привычным жанром для мыслителей разных школ и направлений. Для него роман Пруста — не полигон философских испытаний, а книга-жизнь, книга-судьба. И в лекциях он осуществляет попытку сопоставить и сблизить опыт философского сознания и художественного сознания, жизнь Мысли и жизнь Образа. Сама эта попытка сродни исходному культурологическому стремлению (чтобы не сказать — утопии) найти общую меру и общий язык для описания и понимания разнородных духовных миров. Но и результат предпринятых усилий понять прустовское «обретенное время» не менее значим для темы культуры.

Показателен подзаголовок книги — «Психологическая топология пути». Мамардашвили находит некое общее измерение для труда писателя и философа, это — путь душевного опыта, который нельзя преодолеть прыжком или «срезать» движением напрямик. Его нужно пройти шаг за шагом и пережить непредсказуемую разнородность его «топосов», его этапов. Свое предисловие автор заканчивает парафразом высказывания Пруста: философия должна реконструировать то, что есть, и оправдать это. Путь — это и есть реконструкция, которая приводит к оправданию, искуплению и обретению утраченного времени. Но Пруст ведь имел в виду (и Мамардашвили специально разбирает это в одиннадцатой лекции) «философию» как свою эстетическую установку, как свое понимание творчества.

Очевидна разнородность методов философии и искусства, очевидна разделяющая их ориентация на разные типы идеальных объектов, которые ими строятся. Пруст полагает, что осуществить некий анамнесис, который изменит положение души в мире, может не только философия, но и литература. Значит, «восстановить и оправдать» — это то общее у них, что делает возможной встречу образа и мысли. Однако, путь, который проходит вместе с Мамардашвили читатель книги, не приводит ни к «предустановленной гармонии», ни, тем более, к «слиянию» мысли и образа. Недаром один из сквозных мотивов книги — потерянный рай. Дороги философии и литера-

туры проложены рядом, но они — параллельны, им никак не сойтись. Ибо мощь идеи достигается ценой отказа от единичности переживания и непосредственности представления, а мощь образа — ценой отказа от дающей нашему Я свободу дистанции между явлением и смыслом. Нерв книги Мамардашвили, как представляется, — как раз в этом вопросе: что делать, если встреча образа и мысли необходима, но невозможна?

Пруст выступает здесь в роли проводника, своего рода Вергилия, конечно же, не только потому, что таковы вкусы автора. Французская литература, начиная с Монтеня, находится в особых отношениях с философией. На заре Нового времени она напрямую берет на себя труд философии. Она не «выражает» и не «отражает» идеи, но проделывает их работу, создавая духовно значимые переживания (в чем она родственна и русской литературе). Стоит заметить, что ей в этом, как ни странно, помогла и сама философия. Нигде в Европе начала Нового времени деструкция рациональности не осуществилась до такого предела, до такого крайнего отчаяния, как во Франции Декарта и Паскаля. Зато и выход из кризиса породил столь гибкий и многоликий тип рационализма, что его хватило и на искусство, и на литературу, и на этику. Об утраченном времени литературная Франция стала горевать задолго до Пруста. («Время» здесь надо понимать еще и как естественную способность жизни удерживать в себе смысл, получать человеческую меру.) Но что делать, если этой способности больше нет? Кто поможет — сама ли природа или дух? Явно или неявно, этот спор всегда присутствует во французской литературе, и мы можем выстроить цепочку ответов от Рабле до постмодернизма. Пруст, может быть, поставил самый чистый литературный эксперимент, поставил — буквально на себе самом в своей пробковой «лаборатории». Для Мамардашвили опыт Пруста оказался ценнее профессиональных трактатов, поскольку он подсказывал, как могут встретиться навсегда, казалось бы, разлученные образ и понятие.

В романе Пруста рассказчик спасает время и себя творческим переживанием, обходясь без обобщающих схем: единичное смогло стать общим, но при одном жизненно важном условии — единственным и за все ответственным звеном связи смысла и образа становится сам рассказчик. Дело, конечно, — не в том, что философия и литература герметически закупорены в своих мирах. Философ и писатель всегда могут рассказать друг другу что-нибудь интересное и, в конце концов, нередко сочетание двух даров в одном человеке. Проблема в другом: без единства образа и смысла нельзя «спасти время», но они ничем не могут помочь друг другу без третьего опосредующего звена.

То, что этим звеном оказывается личность, — не слишком новое открытие (хотя и не случайно, что история заставляет его постоянно повторять). Новизна опыта Мамардашвили как толкователя Пруста — в том, что он на деле, в «пути» показывает, как вести себя личности, взвалившей на себя груз посредничества. Весь прустовский роман представляется с этой точки зрения одним гигантским по длительности и массе вовлеченных в него образов актом «когито». Топология этого пути самосознания осуществляет то, что не может быть выведено из дедуктивных процедур: из объекта, включенного в поток событий и переживаний и претерпевающего то, во что вовлек его континуум «потерянного времени», читатель вместе с автором становится (если сумеет) субъектом, сознанию которого принадлежит время, зависящее теперь от смыслополагающего действия автора.

Н. В. Мотрошилова отмечает «...важнейшую подвижку, которую Мамардашвили в конечном счете осуществляет в рамках декартовско-гуссерлевского трансцендентализма. Декартовское *cogito* — я мыслю, следовательно, я есмь, — преобразуется в несколько иную, более пространную формулу: страдаю и люблю, я вспоминаю и, следовательно, я есмь, и значит, есть, бытийствует не только видимый, но и невидимый, интеллигибельный мир»¹. Речь здесь — отнюдь не о психологизации когито: ровно наоборот — психологическая материя преобразуется в онтологический «канал», связывающий физическое и метафизическое. Несколько выше Н. В. Мотрошилова обращает внимание на речевой оборот Пруста, которому Мамардашвили придает терминологический характер — «интермитенция». Означенная связь миров существует, точнее — случается, интермитентно, прерывисто, как «перебой сердца», но этого достаточно для того, чтобы задать существованию человека новое измерение. И когда мы встречаем в текстах Мамардашвили экскурс в ту или иную культурную эпоху, мы — в свете сказанного — сразу узнаем его установку на поиск «интермитенции», которая разрывает ось традиции осью личностного «инсайта». Без таких координат Мамардашвили не принимает культуру как ценность.

Говоря о способе, каким писатель порождает мудрые мысли, Мамардашвили замечает, что у всякого размышляющего человека сила мысли состоит из способности переплавлять частные впечатления во что-то общее, оставаясь внутри этих частных впечатлений. Это «оставаясь внутри» особенно волнует Мамардашвили, и многие стра-

¹ Мотрошилова Н. В. Феномены воспоминания о смерти и любви в «Лекциях о Прусте» // Произведенное и названное. М., 1998. С. 95.

ницы книги посвящены попыткам разгадать, как это получается у писателя и чему у него можно научиться. Философ проделывает в своих лекциях опыт, параллельный прустовскому. Он строит тип сознания, которое умеет «оставаться внутри», не изменяя долгу мышления. Решение отнюдь не лежит на поверхности: ведь тот тип общего, который естественным образом доступен литературе, — общезначимость индивидуального переживания — не может стать над временем, не может породить общую модель для переживаний и состояний души. Это может делать миф, но о нем нет речи, он — в ином духовном измерении. С другой стороны, тот тип образного переживания, который неотделим от мышления, — картина мира или его фрагмента — вторичен и иллюстративен, ему не присуща необходимость понятия. Для благополучных эпох это было бы лишь подтверждением необходимости взаимодополняющего сосуществования философии и искусства. Не так во времена кризисов и перемен: здесь обнаруживается, что образ и понятие умирают, если границу между ними оставить в неприкосновенности.

Если литература — прежде всего французская — еще в XVI веке берет на себя груз философской ориентации, то философия сравнительно поздно (вряд ли раньше эпохи зрелого романтизма) приступает к «обмену дарами» и отваживается использовать не только иллюстративную, но и когнитивную силу образа. Это легко объясняется ее принципиальным союзом с наукой, возникшим в момент конституирования культуры Нового времени. Но к началу XIX века «брак» почти распался: эстетическая революция в философии, провозглашенная юными тюбингенскими студентами в «Первой программе системы немецкого идеализма», свершилась с неожиданной быстротой и успехом. «Феноменология духа» это уже по существу — философский роман с духовной «топологией пути» и смыслопорождающей силой «гешталтов» (да и слово «опыт», столь важное, если не ключевое, для лекций Мамардашвили о Прусте, в предисловии к «Феноменологии» прозвучало уже с совершенно новой, почти прустовской семантической нагрузкой). На сегодняшний день опробованы практически все мыслимые возможности сближения мысли и образа: видимо, шагнуть дальше французского деконструктивизма или герменевтики Хайдеггера просто не реально. Но в лекциях о Прусте мы видим, что в каком-то смысле не исключено простое возвращение к изначальной природе самого образа и самой мысли. (Следует при этом сознавать, что «простое» не значит — «легкое», а «возвращение» в необратимых духовных пространствах почти никогда не бывает повторением пройденного.)

Говоря о Прусте, Мамардашвили стремится найти способы раскрытия металитературного значения его текста, фиксируя внимание на возможности образа (будь то картина, лицо, фабульный поворот или впечатление) перенести свое содержание в иное измерение сознания, в котором образ, не утрачивая своей сингулярности, становится элементом некоего порядка — «космоса», не данного нам во временном потоке. Таким образом как бы ставится вопрос: «каким должен быть универсум, чтобы в нем данное впечатление оказалось частью вечности?». Один из ключевых приемов Мамардашвили это — акт освобождения от привычных ассоциаций. Ассоциативная масса окружает и образ, и понятие. Она уводит от «пути» в «колею». Поэтому нужно демонтировать автоматические сцепления, освободить представление. Или, если угодно, вернуть его к самому себе из того ассоциативного общего, которое совсем не обязательно должно быть единственным контекстом данного представления. И тогда оно может стать сообщением о «целом» (разумеется, о неизвестном и, может быть, недоступном «целом»), а не просто частью непонятной и всегда незаконченной последовательности явлений. Ведь у единичного представления (до того, как ему навязали или, пусть, даже обоснованно предложили место в системе других представлений), в глубинах его природы была его собственная доля во всеобщем. Глубинной природой представления, как выяснили философы, является то, что это — представление, принадлежащее определенному Я. Принадлежащее даже тогда, когда само Я об этом забывает. Единичность Я и поле всеобщности, имманентно ему присущее, соединены загадочным образом, но все же достаточно очевидным, чтобы мы могли отсюда догадываться об исконном праве мысли на непосредственное представление, а представления — на всеобщность. То «оставаясь внутри», о котором говорится в лекциях о Прусте, коренит свою возможность именно здесь. Кант в свое время с изумлением обнаружил, что представления можно подводить не только под данные, но и под принципиально неизвестные понятия и идеи. Из этого открытия выросла незапланированная третья «Критика». Стоит обратить внимание на то, что единичное представление не только получает в рамках «телеологии» статус и возможности мысли (при сохранении запрета на интеллектуальную интуицию), но связывается с миром этики через понятие «символ» и с миром личностного измерения — через понятие «идеал». То есть искомое пересечение двух параллельных — образа и понятия — теоретически вполне находимо. Другое дело, что закрепить и сделать общепризнанным такое нахождение

вряд ли возможно. Здесь мало логической экспликации идеи: должен присутствовать еще некий элемент, который порождается каким-то металогическим путем. Именно этот элемент ищет Мамардашвили во многих своих работах и выступлениях, обозначая его иногда как условие, при котором «мысль сбывается». После такого события мысленное содержание, которое раньше лишь «значило», начинает «существовать», и для того, чтобы дать этому новому существу место в бытии, раздвигается не только настоящее, но и прошлое с будущим. (Вспомним средневековую проблему: может ли Бог сделать бывшее небывшим? Бог-то, конечно, может, но, оказывается, и возможности конечного сознания «сбывающейся» мысли не так уж малы.) В свете сказанного не должно быть неожиданным то, что Мамардашвили, поясняя, каким образом припоминающее Я Пруста что-то радикально меняет в самом бытии, обращает внимание на героев Стендаля и Бальзака, которые на свой лад завоевывают мир, и даже видит в их самоосуществлении некую конститутивную черту французской культуры. Они заставляют мир считаться с собой, вводя в его тотальность свое Я как обязательную с некоторого момента точку отсчета. Естественно, это не философское «эго», но тем более примечательна возможность какой-то эмпирически случайной частицы целого стать носителем особой силы, центрирующей целое и задающей правила игры.

Еще один важный для «топология пути» урок Пруста — умение сохранить в идее память о переживании, из которого она родилась. Глубина поэтической тайны, говорит Мамардашвили, которая окружает истину или произведение, измеряется глубиной того «темного пространства», которое пришлось пересечь, чтобы дойти до истины. Вторя Прусту, философ убеждает нас, что отсутствие «остаточного следа сумерек» в истине говорит, что ее получили из вторых рук, что ее не пришлось создавать заново. Здесь, толкуя Мамардашвили, легко соблазниться возможностью психологизации идеи, возможностью ее погружения в среду переживаний, которые всегда (даже если они — искренние, глубокие и личные) останутся эпифеноменом, то есть чем-то параллельным и сопровождающим основное явление. Однако «след сумерек» вряд ли можно считать психологическим фоном. Скорее речь идет о той особенности идеи, которая всегда волновала Мамардашвили как философа: почему одна и та же по логическому содержанию идея «действует» в одной культурной ситуации и не действует в другой? Более того, порождает определенный мир в качестве, например, идеи Платона или Канта, и ничего не порождает в качестве идеи вообще. Ведь дело здесь — не в гип-

нотическом воздействии великой личности и не в настроениях эпохи, а в чем-то, что спрятано внутри самой идеи. Другими словами, с ней нужно сделать еще что-то, чем располагает только единичное Я, которое может дополнить ту или иную «норму» актом ее воспроизведения и тем самым радикально изменить ее статус. Сознание, научившееся воссоздавать наличное, будет другим нетривиальным типом сознания, в поле которого могут по-настоящему встретиться образ и мысль.

Не удивительно, что в лекциях нам постоянно встречаются еще два великих собеседника автора: Данте и Декарт. Каждый по-своему, оба гения воплотили в своих трудах принцип «познать значит сотворить». Данте, возможно, впервые в европейской традиции сделал собственную индивидуальность обязательным звеном в цепи, соединяющей земную и небесную историю. Декарт показал совпадение личного акта самосознания с действительным бытием. Мамардашвили видит в этом глубинное родство с тем, как Пруст восстанавливает «утраченное время» и урок такого отношения к реальности, которое возвращает от абстракции к жизни. Более того — к жизни вечно длящейся. В другой своей работе Мамардашвили замечает: «...декартовские формулы совпадают с мыслями Марселя Пруста, с его *idée fixe*, что нечто, испытываемое сейчас, когда-то не было понято и *поэтому* не было пережито (ибо, чтобы пережить, надо понять). А не будучи понято, оно как бы и не случилось, и прошлое, которое так и не стало прошлым, еще нужно превратить в прошлое, пережив его. Совпадение понятно: и Декарт, и Пруст — французские бойцы-энтузиасты, и их честолюбие — вызов миру, в котором человек его *воссоздает* с самим собой, в его началах, или сам... *воскресает*»². Новое переживание бессмертия Мамардашвили считает ключевым и для Пруста, и для себя — мыслителя, идущего за Прустом.

«Нотой бессмертия» автор и заканчивает свой полный интеллектуальными приключениями путь по дороге, проложенной Прустом. «...У Пруста совпадают два глубоких и существенных вопроса... Первый вопрос — о реальности произведения искусства, и второй — о реальности бессмертия души. Ответ на оба вопроса один: стремление показать, что есть реальность бесконечной длительности нашей сознательной жизни, то есть нашей души. Той души, которая очерчена магическим кругом и которую мы и знать не знаем, и отдать на растерзание не желаем никому»³.

² Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1993. С. 179.

³ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. М., 1995. С. 545.

В этом пассаже можно усмотреть своеобразный аргумент в пользу бессмертия души — доказательство от творчества. Если душа устроена так, что полюсу потока переживаний соответствует полюс смысла, вокруг которого сознание собирает психическую материю души, пытаясь сохранить или восстановить связь полюсов и «оправдать» тем самым дурную длительность переживания, то душа бессмертна, поскольку этот креативный процесс сам по себе бесконечен и сколько бы мы ни пытались представить себе один полюс «отломленным» от другого, это не получится: полюса восстановятся в сколь угодно малом фрагменте такой системы. Конечно, можно сказать, что бессмертной в таком случае будет лишь «мировая душа» или что такая длительность может быть и в «коллективном бессознательном». Однако креативный процесс невозможен без сознания, хотя бы как элемента, и невозможен без индивидуального Я, и потому (если доказана бесконечность процесса) неизбежна бесконечная длительность жизни сознающей себя души. В таком повороте темы мы неожиданно встречаемся с аристотелевским типом доказательства бессмертия души, лишний раз убеждаясь, что это доказательство вовсе не предполагает растворения души в мире безличных идеалов. Мамардашвили остро чувствовал, что 1001 ночь прустовского нарративного сознания — это больше, чем литература. Это опыт, который подсказывает и внушает: бесконечно возобновляя свое право собирать нити реальности в ткань сказки, сознание художника дает шанс выиграть спор со смертью.

В одном из интервью Мамардашвили дает выразительный синопсис своего понимания романа Пруста: «Собственно, это история неких симптомов или знаков, мелькнувших на твоём пути и зацепивших твой взгляд; от них исходит неясный мерцающий свет, недоступный для тебя в данный момент, но в то же время означающий что-то важное и потому тебя завораживающий. Если ты не растеряешь это впечатление, ... если ты сделаешь усилие, которое и есть жизнь — подлинная, а не повседневная, — тогда у тебя есть шанс, что смысл тебе откроется. Какая-нибудь случайная встреча раскроет тебе смысл того, что ты однажды почувствовал, что сохранилось в тебе, неподвижное и непонятное, словно зачарованное. Именно эти чары у Пруста называются «впечатлением». А я говорил, что впечатление открывает нам философию»⁴. Перед этим Мамардашвили, говоря о начале своего духовного пути, замечает: «Я сам определял

⁴ Мамардашвили М. К. Мысль под запретом (Беседы с А. Эпельбуэн) // Вопросы философии. 1992. № 4. С. 77.

себя через противостояние безжизненности, этому черному тоннелю, в котором я вынужден был жить не живя, как живут призраки, — и юность прошла для меня под знаком воссоединения с традицией — в полном смысле этого слова, не с какой-то конкретной традицией, а с традицией вообще, с традицией бессмертия. (Смеется)»⁵. В Прусте (как и в Монтене, и в Декарте) его и привлекает, собственно, опыт пробуждающего жизнь акта сознания. Любопытно, что Мамардашвили осуществляет легкий, но существенный смысловой сдвиг: смысл впечатления откроется, «если ты сделаешь усилие». Но Пруст как раз показывает тщету целенаправленных усилий. Для него принципиально то, что время обретается случайно, хотя к этой случайности надо быть готовым, надо быть настроенным на ее волну (здесь усилие, действительно, необходимо). «Но случайность и неизбежность, с которой было встречено ощущение, свидетельствовали об истинности воскрешенного ими прошлого и выдвинутых им образов; мы чувствуем, что приближаемся к свету, и мы испытываем радость, обретая действительность. И это же ощущение отвечает за правду всей картины, приводя за собой вереницу родственных впечатлений — с той безошибочной пропорцией света и сумрака, выражения и умолчания, воспоминания и забвения, которая недоступна сознательной памяти и наблюдению»⁶. Дело — не в том, что Пруст отрицает творческое усилие. Его роман почти сакрализует силу искусства, да и в пресловутых его аморфности и текучести внимательные читатели давно уже увидели мастерски встроенную архитектуру⁷. Случайность в его контексте это — способ освободить память от эмпирической детерминации или, если воспользоваться различием символиста В. И. Иванова, призвать «память», а не «воспоминания». Поэтому для Пруста важно погрузиться в некий внутренний дорефлексивный мрак. «В тех истинах, которые разум выхватывает в просветах залитого солнцем мира, есть что-то не столь глубокое и необходимое, как в истинах, которые против нашей воли вручают нам жизнь во впечатлении, — оно материально, потому что вошло в наши чувства, но мы можем высвободить из него дух. Но в целом, идет ли речь о впечатлениях, вроде испытанного мною при виде мартенвильских колоколен, или о напоминаниях, подобных тем, что укрылись в неровности двух ступеней, во вкусе мадлен, — следует ис-

⁵ Там же. С. 72.

⁶ Пруст М. Обретенное время. М., 2003. С. 211. (Пер. А Година.)

⁷ См., например: Бочаров С. Г. Архитектурное в книге Пруста // Бочаров С. Г. Филологические сюжеты. М., 2007.

толковать ощущения как знаки законов и идей, надо попытаться мыслить, то есть — вывести из мрака то, что чувствуешь и претворить чувства в духовный эквивалент. Это средство, судя по всему — единственное, может ли оно быть чем-то еще, кроме произведения искусства?»⁸ Для Мамардашвили важнее освободить мысль от мертвой инерции культурных объективаций, высветить способность мысли к самопорождению. Поэтому рецептивная чуткость прустовского Марселя замещается у Мамардашвили мужественной волей к бытию. В остальном же интуиции Пруста и Мамардашвили созвучны: впечатления, в которых встретились прошлое и настоящее («эпифании», как многозначительно именует их Мамардашвили), должны получить свои «духовные эквиваленты», что и позволит выйти в другое, неподвластное распаду время.

ДРУГОЕ НЕБО

В 1990 г. в журнале «Латинская Америка» была опубликована беседа с Мамардашвили, получившая заглавие «Другое небо»⁹. С самого начала был сформулирован вопрос, задавший модальность всему разговору: «Какое содержание вкладывает в понятие «культура» современная философия?»¹⁰. От судеб латиноамериканской культуры речь довольно быстро перешла к некоей духовной патологии, которая обнаружилась в деяниях иезуитов, в теологии «освобождения», у большевиков ... Мамардашвили определяет ее как «материализацию абсолютных понятий»¹¹. Другими словами — как попытку превратить идеалы, метафизические и религиозные понятия в «наглядные образования» и в руководство к прямому действию по воплощению идеала в жизнь здесь и сейчас. Мамардашвили дает не только диагноз, но и этиологию болезни: она возникает «в силу отсутствия традиции отвлеченной культуры»¹². «...За этим стоит, конечно, фундаментальное, где-то в метафизике заложенное, изначальное извращение. В частности, оно проявляется в том, что абсолютно отсутствует понимание и даже допущение символического характера понятий, определенного рода понятий, отсутствует понимание того,

⁸ Там же. С. 210–211.

⁹ Цит. по Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 320–339.

¹⁰ *Op. cit.*, с. 320.

¹¹ *Op. cit.*, с. 324.

¹² *Op. cit.*, с. 325.

что они вовсе не указывают на какой-либо предмет, который можно было бы осуществить»¹³. «...Культуру можно определить и так: культура есть владение тем, чем нельзя владеть предметно, вещно и потребительски»¹⁴. Чтобы показать, к каким потерям приводит предметно-вещное отношение к культуре, Мамардашвили выбирает два предиката: «формальное» и «символическое». Если демократия, замечает он, полагается неким реальным состоянием, которое должно быть реализовано и чему может помешать только чья-то злая воля, то ее «формальность» мыслится как недостаток, как отсутствие демократии. Но культура демократии учит как раз тому, что демократия есть лишь форма, и ее нельзя опредметить и распределить. «Стоит только в демократию внести какое-то содержательное определение, то есть материализовать его, как демократия разрушится. Она станет частной. Ибо всякое содержание, какое бы оно ни было громадное, оно — частное, конечное и ограниченное, даже весь космос, космос как предмет, он ограничен. Вы внесли содержательное определение, и все. И на следующий день вы проснулись в недемократическом обществе»¹⁵. Целью закона является закон; целью права — право. «...Право есть создание ситуации поиска права правовыми способами. Это тавтология. Живая тавтология. Вот тогда мы говорим о правовом состоянии. Не тогда, когда в эмпирических случаях все правильно делается и всем по заслугам или по вине воздается. Этого может не случиться»¹⁶. Еще один неслучайный пример, приведенный автором — «испанское понимание чести». «...Честь не есть некоторое реализованное построение. Оно никогда не может быть реализовано. Честь есть состояние человека, способного держать противоположное, раздирающее в разные стороны. Дух одно, тело — другое»¹⁷. Обобщая характер абсолютных понятий, Мамардашвили замечает: «Особенность этих понятий состоит в том, что они указывают на какую-то апорию, фундаментальную неразрешимую апорию, разрешением которой является состояние человека, который держит две стороны этой апории»¹⁸. «Они говорят не о предметах, эти понятия, указывающие на оппозиции, а о состоянии человека, способного удерживать лук Гераклита. Если помните, есть такая старая

¹³ *Op. cit.*, с. 326.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ *Op. cit.*, с. 329.

¹⁷ *Op. cit.*, с. 327.

¹⁸ Там же.

метафора. Только напряженный лук посылает стрелу, стрелу истины. Ну, в общем просто, конечно, — только человек знающий, что мысль не властна над реальностью, может мыслить истинные реальности. А стоит только допустить, что эта оппозиция разрешима и задача человека — в том, чтобы разрешить эту оппозицию в реальности, — и появляются утопии социальные... Но раз мы ввели указание на человека, который совершает какое-то усилие, — на вершине или на седле волны этого усилия держится какое-то состояние в мире или вокруг этого человека, а не в предмете, — то мы уже ввели понятие личности и, тем самым, понятие истории»¹⁹. Мы легко узнаем здесь любимую мыслительную схему Мамардашвили: духовное усилие — некое удержанное человеком состояние — личность — историческое время. Но на этот раз данная цепочка была инициирована особой исходной интуицией: осознанием невозможности опредметить специфические состояния духа, которые включают в себя оба полюса неразрешимой апории. Эти состояния порождают символическую реальность, реальность «духовных иносказаний», которая в состоянии разомкнуть плотную однородность эмпирического мира. Отсюда и парадоксальное утверждение: «Только человек знающий, что мысль не властна над реальностью, может мыслить истинные реальности». Но отсюда же и другой — также нетривиальный — вывод о том, что культура сама по себе не гарантирует рождение этих символических состояний. Культура может оставаться в измерении безличной инерции, и тогда мы имеем дело с сомкнувшимся временем, с непройденным путем от «усилия» к «истории».

Мамардашвили усматривает в истории некую «аномальность» на фоне привычно-нормального внеисторического состояния. Но именно эта аномалия позволяет осуществлять то, что названо им «контактом». Контакт — это личностный акт понимания, возможный только «внутри истории». Но доисторическое, или «мифологическое», прошлое пребывает рядом, и исторический человек с ним может встретиться. Речь здесь, конечно, — не о встрече современности с архаикой. Мамардашвили больше озабочен встречами двух современных ментальностей, одна из которых не прошла через рождение личностно-исторического. «...У меня такое ощущение, что темнейшие проблемы осложнены тем, что мы встретились со своим собственным внеисторическим прошлым, мифологическим прошлым...»²⁰ Драматичность встречи — в том, что контакт внеистори-

¹⁹ *Op. cit.*, с. 328.

²⁰ *Op. cit.*, с. 330.

ческого и исторического невозможен, хотя в обоих случаях мы можем иметь дело с полноценными культурами. Мамардашвили вводит в связи с этим свое различие культуры и цивилизации. «Вообще я считаю, что контакт между культурами невозможен. То, что мы называем контактом, есть то, что условно можно назвать цивилизацией — не в смысле уничижительного различия цивилизации и культуры. Я, наоборот, считаю, что культур много, а цивилизация — одна. Она же и есть контакт. А в строгом смысле между культурами контакта быть не может. Тем более с культурами, которые возникали не на оси мировых религий»²¹.

И тут Мамардашвили сталкивает читателя с еще одним парадоксом: из усмотренного следует, что концепция самобытности культур — расизм наоборот. Приводя в качестве достаточно случайного примера ритуальный танец индейца, который, глядя на солнце, делает определенные шаги по земле, находясь внутри условного замкнутого конуса, автор восклицает: «Ведь обязательно среди этих делающих шаг и смотрящих на солнце будет кто-то, кто захочет сделать шаг, выводящий его из этого круга, шаг, после которого он увидит другое солнце, то есть шаг, трансцендирующий окружающую, родную, свою собственную культуру и среду ради ничего. Не ради другой культуры, а ради ничего. Трансценденция в ничто. А это, вообще-то, в действительности, и есть живой центр пульсации всего человеческого мироздания — событие такого рода, такого рода акт. Это и есть первичный метафизический акт. Он неотъемлем от человеческой конституции. Значит, если я защищаю права этого племени шагать именно так, как они шагают, я сворачиваю шею тому возможному и скрывающемуся среди них «иксу», который может прорвать этот горизонт»²². «Таким образом, защита своеобычности оказывается иногда отнятием прав на свободу и другой мир»²³. Когда Мамардашвили говорит о праве человека, инкорпорированного в свою культуру, увидеть «другое Небо», он — что не редкость в его речах и текстах — держит в сознании еще и новозаветную (в данном случае — апокалиптическую) коннотацию, без всяких, впрочем, подсказок читателю. Но здесь она почти лишена религиозной ауры: ведь речь идет об измерении универсальности, в которое выходит человек (выходит из культуры, поскольку «универсальных культур быть не может»²⁴),

²¹ *Op. cit.*, с. 334–335.

²² *Op. cit.*, с. 336.

²³ *Op. cit.*, с. 337.

²⁴ Там же.

делая своего рода следующий шаг после выхода в «историческое» и попадая в «вечное настоящее»²⁵, которое также называется здесь «измерением возможного человека»²⁶. Чтобы пояснить эту неочевидную связь «настоящего» и «возможного», Мамардашвили вновь возвращается к теме овеществления символического и дает новое определение культуры: «Культура — это способность деяния и поведения в условиях неполного знания»²⁷. Неполное знание — поясняет он — это универсальное, которое непредставимо, но символически обозначено. Бескультурие требует знания и обладания, тем самым уничтожая свой предмет, превращая его в проекцию своей воли. Культура учит жить без материализации непредставимого, но взамен дает живую реальность.

ДРУГАЯ ЕВРОПА

«Вена на заре XX века»²⁸ — последняя лекция, прочитанная М. К. Мамардашвили в октябре 1990 года в Музее изобразительных искусств им. А. С. Пушкина за месяц до внезапной кончины. Этот текст не назовешь итоговым: перед нами типичный для него поток мысли с девиациями, скачками, эллипсами и энтимемами, но и со всегдашней для него напряженной сосредоточенностью на охоте за ускользающим смыслом. На этот раз речь идет об особом опыте австрийской культуры, но в этой «музыке» мы легко узнаем ключевую тему Мамардашвили: сознание и его двусмысленные отношения с культурой. Почему Вена? В этом обобщенном символе австрийского духа (замещающем, по сути, трифокальную культуру Вены — Праги — Буды) автор видит сугубо интересный для него модус самопреодоления культурной косности в пользу живого, здесь и сейчас наличного «я».

Чтобы понять пафос этой лекции, стоит немного оживить в памяти историческую судьбу Австрии. Вот загадка: назовите великую многонациональную империю, которая считала себя наследницей византийского «второго Рима», защитницей Европы от «азиатских варваров», мостом между славянским Востоком и романо-германским Западом; империю, славную своей литературой и музыкой, но не слишком преуспевшую в социальном и техническом прогрессе.

²⁵ Ср. апокалиптическое «времени больше не будет».

²⁶ *Op. cit.*, с. 338.

²⁷ Там же.

²⁸ Цит. по Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 388–403.

се, нередко противопоставлявшую свою духовность бескрылому рационализму и прагматизму Запада; империю, в чьей символике был когда-то двуглавый орел, но затем появился серп и молот; империю, победившую Наполеона, но не пережившую Первой мировой войны; славную своими учеными и художниками, но «подарившую» миру в XX веке и одного из самых страшных тиранов. (Перечисляю здесь эти признаки, не слишком задумываясь: можно составить и более изощренный перечень.) Доброму россиянину не нужно давать на отгадку трех раз: трудно представить, что такая трудная судьба и столь великая миссия может быть у кого-то, кроме России. Между тем — не о ней речь.

«Есть какие-то опыты человечества, которые отливаются в крупные фигуры, манящие нас своей явной значительностью, таинственностью и каким-то магнетизмом»²⁹, — говорит Мамардашвили. В конфигурации австрийской исторической судьбы этого магнетизма — в преизбытке. Возможно, что впервые своеобычный «австрийский путь» прочерчивается с XIV века, с момента заката великой глобалистской утопии Карла V: одним из обломков этого проекта становится империя австрийских Габсбургов, принявшая, кроме прочего, ответственность за наследие Карла Великого и Оттона I, за «*sacrum Imperium Romanum Nationis Teutonicae*». Священная Римская империя была одним из самых странных виртуальных политических образований в истории Запада, смысл которого был не в централизованной мощи, не в земельных владениях, а в особом образе понятой «европейской идее». Почти невидимая на реальной политической карте Европы, она не исчезала из сознания больших политиков, что было хорошо высвечено активностью Наполеона, приложившего немало усилий для ликвидации в 1806 г. этой вроде бы бессильной империи. «Сакральное единство, ментальная партикулярность и витальное многообразие» — так можно было бы нотировать в предельно обобщенном виде габсбургский замысел. Этот гибрид имперской миссии и ретроспективной утопии был совершенно ортогонален главному вектору Нового времени, стремлению к созданию «концерта» суверенных национальных государств. Удивительно, однако, что замысел оказался так или иначе жизнеспособным. Австрии удалось стать «нормальной» великой европейской державой: дважды отразив турок (в 1529 и 1683 гг.), Вена сыграла роль неприступного форпоста Европы; в эпоху Марии Терезии и Иосифа II империя стала образцом просвещенного абсолютизма. Но на этом фоне не умол-

²⁹ Op. cit., с. 388.

кает своя «струна в тумане», и при должной настройке внимания этот австрийский мотив нетрудно расслышать. Он никогда не формулировался в виде эксплицитной программы; да это и не возможно для историсофской интуиции, которая проявляется в каких-то своих косвенных модусах бытия (добавим сюда примеры «римской идеи» и «русской идеи»). Зато он не был зависим от превратностей реальной политики и мог «веять, где хочет». Скажем, не примечательно ли, что австрийский вклад в великую культурную революцию второй половины XVIII века был сделан венской музыкальной школой? К традиционному пифагорейскому достоинству музыки — к числу, гармонии, архитектонике — было привито то, что Керкегор позже назовет «демонической чувственностью», и тем самым опасная стихия субъективности одновременно была легализована и приручена властью «числа». Это так по-венски! Не характерна ли реакция Австрии на немецкую трансцендентальную философию? Выбор был сделан в пользу ее немецкой оппозиции: Вене ближе были Тренделенбург, Лотце, Тейхмюллер с их принципиальной опорой на докантовский рационализм, на Аристотеля и Лейбница. Но стоит заметить, что тем самым был отвергнут как «большой нарратив» мистического историзма Гегеля и Шеллинга, так и более поздний позитивистский психологизм. Предпочтен же — непосредственный союз жизни и логики, осуществляемый «монадой» в своей конкретной живой эмпирии. Brentano, продолживший эту линию, воспитал своими венскими лекциями целую плеяду мыслителей этого особого чекана (в том числе — А. Мейнонга, Э. Гуссерля, К. Твардовского), а Больцано в Праге заложил своим «наукоучением» основы всех антипсихологических программ будущего. Все это тоже — весьма по-австрийски. Здесь уже просматриваются контуры будущего, весьма специфического австрийского эмпиризма, непохожего на общеевропейский позитивизм. «Венский синдром», если так можно выразиться, нелегко определить, но в то же время он легко узнаваем. В свете сказанного нас уже не удивит, например, такая дефиниция экономической мысли Австрии: «Главными методологическими особенностями австрийской школы являются: последовательный и бескомпромиссный субъективизм и строгий методологический индивидуализм»³⁰.

Выбранные примеры — достаточно произвольны. Даже не пересекая границу феерической эпохи символизма, можно найти обильный материал для культурного портрета австрийской своеобразности.

³⁰ Автономов В. С. Австрийская школа в экономике // Большая энциклопедия Кирилла и Мефодия. Версия 2006 года. [Электронное издание.]

Можно было бы обратиться к политическим феноменам: к политике Меттерниха и идеалам «Священного союза», к упорной, несмотря на 48-й год, приверженности идее партнерского союза наций. Немало интересного можно было бы разглядеть в феномене венской оперетты, австрийской архитектуры, в странностях австрийского литературного романтизма и бидермейера, в эстетическом формализме. Но, пожалуй, достаточно будет указать на доступную русскому читателю литературу³¹ и двинуться дальше, поскольку наша задача — понять, что расслышал Мамардашвили в мотивах австрийской культуры (мыслитель — стоит заметить — вообще-то откровенно предпочитающий романский мир и не слишком жалующий германский и славянский культурные миры).

Мамардашвили подсказывает нам, что понять венский опыт можно, только соотнеся его со своим личным (если таковой существует), с опытом «особого достоинства существования». В какой-то момент мы должны испытать «страсть чувствовать себя существующим и убеждаться вновь и вновь в неотменимости своего существования»³². Проблема — в том, что неожиданным антагонистом этой страсти становится культура с ее главным тезисом: человек перестает быть животным и становится человеком по мере того, как начинает подчиняться культурным нормам. Но философ возражает: «Бытие — это высшее честолюбие человека — ничем не гарантировано, нет никакого механизма, который единообразно и надежным образом воспроизводит бы или, вернее, производит бы эффект существования,

³¹ Блаукопф К. Пионеры эмпиризма в музыкальной науке: Австрия и Богемия — колыбель социологии искусства. СПб., 2005; Джонстон У. М. Австрийский Ренессанс. Интеллектуальная и социальная история Австро-Венгрии 1848–1938 гг. М., 2004; Жеребин А. И. Вертикальная линия. Философская проза Австрии в русской перспективе. СПб., 2004; Кампиц П. Австрийская философия // Вопросы Философии. 1990. № 2; Ливен Д. Российская империя ее враги с XVI века до наших дней. М., 2007; Михайлов А. В. Из источника великой культуры // Золотое сечение: Австрийская поэзия XIX–XX веков в русских переводах. М., 1988; Михайлов А. В. Языки культуры. М.: Языки русской культуры, 1997; Нири К. Философская мысль в Австро-Венгрии. М., 1987; Чаки М. Идеология оперетты и венский модерн: Историко-культурологический очерк. СПб., 2001; Черепанова Е. С. Австрийская философия как самосознание культурного региона. Екатеринбург, 2000; Шестаков В. П. Трагедия изгнания. Судьба Венской школы истории искусства. М., 2005; Шимов Я. Австро-Венгерская империя. М., 2003; Шорске К. Э. Вена на рубеже веков: Политика и культура. СПб., 2001.

³² *Op. cit.*, с. 389.

бытия»³³. Заслуга великих австрийцев, утверждает Мамардашвили, — в том, что они вернули (и парадоксальным образом вернули именно в культуру) это гордое ощущение негарантированности бытия.

Здесь мы встречаемся с безусловной доминантой философствования Мамардашвили: с утверждением о том, что мысль существует только в момент ее «исполнения», которое требует особого личностного усилия и особой ответственности. Постоянное проведение этой темы иногда провоцирует утверждение о моноидейности Мамардашвили, о том, что его дискурс — это игра «*sopra una corda*», на одной струне. Это вряд ли справедливо. Верно, пожалуй, что нервом его философствования является учение об особом статусе мысли, осуществляющем переход от потенциальных процедур к тому, что можно было бы назвать «актуозным» состоянием, подобно тому, как осуществляется переход от нотной записи к музыке через исполнение. Но дело в том, что актуировать мысль можно, только заново собрав в одну точку сознания все наработанное до этого содержание, возобновляя, тем самым, способность видеть искомое смысловое целое, не зная заранее, что и как будет усмотрено на этот раз. Если вернуться к музыкальной метафоре, то это будет такое странное исполнение, которое осуществляет нотную «программу», но и самим актом исполнения ее частично переписывает. Понятая таким образом задача мышления требует переноса центра внимания от самого сознания к тем мирам, которые оно выстраивает; от константы *cogito* к горизонтам феноменального опыта. Здесь уже не приходится говорить о «монотонности» философии Мамардашвили. Напротив, трудно не заметить многообразия контекстов, в которых осуществляется непредсказуемый опыт сознания. «Венский опыт» именно потому особенно дорог мыслителю, что он высвечивает иллюзорность ползания мира, в котором безличные смысловые структуры делают обязательным наше участие в их существовании, или — другими словами — допускают *происшествия* с нашим сознанием и его мыслями, но не допускают *событий*.

Интересны оппозиции, которые предлагает Мамардашвили, разъясняя свое видение «австрийского опыта»: свобода и природа; ум (неприродное культурно-историческое начало) и стихия (естественно-природное начало); «сила языка» и закон. Автор избегает слишком привычных формул, возможно, чтобы обособить именно «венский» мотив. Так, слово «стихия» ему нужно для того, чтобы указать на переживание «развязанных стихийных сил», угрожающих «фор-

³³ Op. cit., с. 391.

ме» и «лицу», которые оказываются «неинтересными, неразличимыми для стихии человеческой материи — для стихии нашего психизма, особенно там, где он вспыхивает в точках соединения психизмов и превращается в так называемую массу, толпу, в эффект массы»³⁴. Действительно, это опыт, который австрийцы пережили, и об опасностях которого предупреждали своей культурой. Раскрепощение стихий — это путь к от абстракции к органике, истории, к общине. И это же путь от цивилизации и гуманизма к хтоническим чудовищам. «Отсюда, — справедливо замечает Мамардашвили, — античные мотивы в современной живописи, архитектуре, прозе венского начала XX века». Аполлиническое начало для Вены (как и для нашего Серебряного века) виделось спасительным принципом середины, принципом «формы», которая и сохраняет, и преобразует стихию. Сквозь призму этой же оппозиции ума и стихии видит автор и австрийский психоанализ, который в таком случае невозможно прочесть как апологию бессознательного: он видится как еще одна героическая попытка Вены отбить осаду кромешного мира безличности. «Психоанализ ... был теоретической работой, которая является индукцией условий нового сознательного опыта»³⁵.

Оппозиция «закона» и «силы языка» — еще более увлекательный сюжет. По контексту мы понимаем, что речь идет о том, что богословы называют соотношением «закона» и «благодати». Если смысл «закона» ухватывается без труда, то что это за «сила языка», которая занимает место «благодати»? В первую очередь, это усилие актуирования мысли, о котором мы говорили выше. «Вот это усилие и есть язык или голос присутствия, то есть проявление нашего действия над собой, самостоятельного переживания — в том числе уже существующих истин. Эта напряженность свободного усилия и есть то, что называется силой языка, которая предполагает внутреннее действие над собой и, кроме того, публичность, сообщаемость другим о нашем участии в тайне человечества»³⁶. То есть «сила языка» — это еще и интересубъективная связь, которая делает обязательным не только мое присутствие, но и присутствие другого с его онтологическими родством и инаковостью по отношению ко мне. В самом деле, только язык одновременно собирает в одном акте интерпретацию, экспрессию и коммуникацию. Отсюда ясно, что слова «свобода» и «благодать», позиционно уместные в данной оппозиции, хуже вы-

³⁴ Op. cit., с. 397.

³⁵ Op. cit., с. 401.

³⁶ Op. cit., с. 394.

разили бы и мысль автора, и «австрийский опыт» относительно того, что актуальность коммуникативного усилия выводит человека из мира кафкианского вечного «закона» в мир живого времени; что «человек в этом смысле полон времени, то есть усилия. И сама жизнь может быть определена как усилие во времени. Усилие оставаться живым... Что человечество и есть сама эта передаваемость»³⁷.

Если вспомнить, что язык может быть возведен в особую степень языка, может стать языком художественным, то сила его приобретает способность, обозначенную Мамардашвили как своего рода «императив Страшного Суда»: «здесь и сейчас ты должен извлечь смысл из опыта, чтоб он дурно потом не повторялся, должен завершить жизнь и возродиться или воскреснуть из обломков и пепла прошлого»³⁸. Опыт австрийцев – в частности Рильке и Музиля – в этом отношении он ставит рядом с опытом бесконечно значимого для него Пруста. Здесь приоткрывается еще одна возможность уйти от деспотизма культурного «закона»: текст – не цель, а средство извлечения опыта, поэтому его можно превратить в длящееся переживание.

Так, незавершенность романа Музиля, согласно Мамардашвили, – это принципиальная особенность. Его фрагментарно-вариантная форма индуцирует «опыт понимания, переживания, и, следовательно, сами его изобразительные средства – сюжет, единство изложения – не имеют самодовлеющего значения и в этом смысле не являются текстом. Ибо текстом является тот опыт, который индуцируется художественной формой»³⁹. Текст как опыт стоит над текстом как законом: это позволяет нам понять еще одну важную черту венской ментальности. Культура не обладает силой тотальной детерминации; то, что в культуре можно назвать событием, приходит не из самой культуры, а из иноприродного бытия. В этом смысле Мамардашвили говорит, что «в философии нет никаких культур; философия, как и искусство, – акультурное занятие. И это тоже, кстати, один из уроков Вены начала века»⁴⁰. Соответственно, и выход из культуры не обязательно должен стать деструктивным актом отречения от духовного капитала человечества. Та степень свободы, которая дается опытом актуированного смысла (Мамардашвили называет это еще и «вторым рождением»), позволяет соотнести себя с существованием независимо от тех сущностей, которыми мы или культура его – это су-

³⁷ Op. cit., с. 395.

³⁸ Op. cit., с. 398.

³⁹ Op. cit., с. 402.

⁴⁰ Op. cit., с. 399.

ществование — наделяем. Философ находит для описания этой свободы удивительные слова. «Звонящая нота радости, как вызов судьбе и беде: отнять такую радость действительно трудно, невозможно... Бытие — это то же самое, что и незаконная радость. Нет никаких причин к тому, чтобы мы были, и тем радостнее быть, и тем больше продуктивной гордости можно от этого испытать. И гордость эта, конечно, — аристократическое чувство, но это — не аристократизм крови»⁴¹. Бытие как радость — тема необычная для философии. Разве что Честертон мог писать о бытии в таком ключе. Но ведь здесь еще и речь — о той венской культуре рубежа веков, которая обычно ассоциируется с декадансом, с «веселым апокалипсисом».

Мамардашвили, конечно, нельзя было загипнотизировать этими фельетонными фикциями. Ведь разгадать Вену он пытался, исходя из своей философии сознания; о культуре он говорил с метакультурных позиций. Я отнюдь не утверждаю, что это и есть единственно-правильный путь к постижению культуры. Но когда речь идет о «большом опыте» культуры, метафизика может оказаться прагматичней «физики».

Другое Время, другое Небо, другая Европа... Через индивидуальность художественного прозрения, универсальность свободы, партикулярность национальной культуры мы рассмотрели разные аспекты культурфилософии Мамардашвили и, полагаю, убедились, что за «разговорностью» и «диалогичностью» его ментальной манеры скрыта глубоко продуманная архитектура мысли.

⁴¹ Op. cit., с. 400.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЕ
СТАТЬИ

АНАЛОГИЯ СУЩЕГО

[аналогия бытия] (от лат. — *analogia entis*)

— понятие в философии и богословии, означающее особый тип отношения между объектами или же особый тип предикации, при котором основанием соотнесения предметов являются не принципы тождества или различия, а принцип их подобия своему иноприродному источнику.

Философский смысл понятию «аналогия» (от греч. ἀναλογία, что значило «пропорция» или «соответствие») придает Платон, видимо, опираясь на пифагорейскую традицию. В диалоге «Тимей» он делает пропорцию принципом космической гармонии, а в диалоге «Государство» — социальной. С его точки зрения аналогия с ее принципом «каждому свое» есть «справедливость Зевса» в отличие от несправедливого уравнительного распределения. В метафизике, этике и биологии Аристотеля аналогия также играет существенную роль как форма проявления единого начала в единичных сущностях.

Особое значение «аналогия» приобретает в средневековой христианской философии, начиная с рассуждений Августина об одновременном сходстве и несходстве Бога и его творения, а также о неспособности нашего языка выразить совершенство Творца. Зафиксированная таким образом проблема заключалась в том, что простое сходство Творца и твари стирает грань между Богом и миром, простое же различие — разрывает их связь. Фома Аквинский развивает специальную теорию «*аналогии сущего*», по которой совершенство бытия неодинаково распределено в универсуме и неоднозначно (эквивокально) выражается в каждом отдельном случае: Бог обладает всей полнотой бытия, тогда как остальные сущности обладают им «по аналогии», в определенном смысле и соразмерности, но бытие при этом остается тем же самым. Противоположную позицию занимает Иоанн Дунс Скот, утверждающий, что бытие всегда имеет однозначный (унивокальный) смысл во всех соотношениях. Томистская традиция (Капреол, Каетан, Суарес) развернула концепцию Фомы Аквинского в систематическую доктрину. Томизм предлагает «третий путь» (по отношению к «отрицательному» и «положительному»

богословию), сохраняющий и идею невыразимости божественной сущности, и идею схождения Творца и творения.

Второе рождение теории «*аналогии сущего*» происходит в неотомизме (особенно — Пшивара, Ван Стеенберген). Принцип «*аналогии сущего*» активно используется в «аналектике» неотомиста Лакебринка, полемически ориентированной против «негативизма», свойственного, по его мнению, гегелевской диалектике. Протестантское богословие обратило внимание на «*аналогию сущего*» лишь в XX в., но зато эта версия представлена такими именами, как Барт (критический подход с точки зрения собственной концепции «аналогии веры»), Тиллих (символический подход), Бульман (экзистенциальный подход). Определенный интерес метод «*аналогии сущего*» вызывает у философов-аналитиков.

Литература

1. Przywara E. Analogia Entis. N. Y., 1932.
2. Anderson J. F. The Bond of Being. St. Louis, 1949.
3. Lyttkens H. The Analogy between God and the World. Uppsala, 1952.
4. Klubertanz G. P. St. Thomas Aquinas on Analogy. Chicago, 1960.
5. McInerny R. The Logic of Analogy. The Hague, 1961.
6. Mondin B. The Principle of Analogy in Protestant and Catholic Theology. The Hague, 1963.
7. Davies B. Thinking about God. L., 1985.
8. Broadie A. Maimonides and Aquinas on the names of God. Religious Studies. 1987, 23. P.157–170.

АНАМНЕСИС

(греч. *ἀνάμνησις* — припоминание)

— идея-метафора древнегреческой философии, в соответствии с которой путь к истинному познанию лежит через воспоминание души о ее пребывании в более реальном и совершенном мире. Как философское, понятие кристаллизовалась у Платона. В отличие от более общего понятия памяти *анамнесис* характеризует процесс логического и морального преобразования, который следует из «собранности» в памяти разрозненных моментов действительности.

Философема *анамнесиса* содержится уже в общегреческой мифологии. Мнемосина (Память), одна из древнейших богинь-титанид, является матерью Муз, а значит — одной из прародительниц культурного космоса. Как противоположность богини Леты (дочери Раздорра), властвующей над забвением, Мнемосина гармонизирует разрозненное, пользуясь тем, что память о целом хранится в каждой части. Интересно, что мифологическое сознание тесно связывает Память и Забвение в процессе этического преобразования человека: в Лейбадейской пещере, где Трофоний предсказывал будущее, протекали два потока — Лета и Мнемосина, первый из которых давал очищение от хаоса прошлого, а второй — осознание судьбы. (Ср. у Данте: омовение в Лете как условие перехода от Чистилища к Раю.)

Греческая философия наследует философему *анамнесиса* от орфиков. Орфические мистерии и заклинания отводят процессу *анамнесиса* значительную роль. Ключи Памяти, по учению орфиков, спасают душу от растворения в безличной стихии, сохраняя ее как «знающую», и выключают ее из круговорота переселения душ. Эта орфическая тема вплоть до позднего неоплатонизма остается в арсенале античной философии. У пифагорейцев мы встречаемся не только с этим толкованием *анамнесиса*, но и с целенаправленной техникой культивации памяти, что было связано как с уставом школы, так и с утопическими идеями пифагорейцев. Орфические мотивы можно найти и у Гераклита, связывающего память с градацией состояний души, и у Эмпедокла, с его теорией очищений как воспоминаний о прошлых переселениях души, ведущих к осознанию моральной цели этих странствий.

Всесторонне раскрывает возможности филосоемы Платон, для которого *анамнесис* становится центральным понятием теории познания. С одной стороны, Платон использует образ «восковых дощечек» («Теэтет», 191–195a), который как бы показывает материальный субстрат памяти, с другой — описывает процесс активного воспроизведения в душе тех знаний, которые не выводимы из относительного и непостоянного мира чувственного опыта, а, следовательно — запечатлены во время пребывания души в мире «истинно сущего» («Менон»; 81b–86b; «Федон», 72e–76e; «Федр», 250 b-d). В «Федре» *анамнесис* тесно связан с картиной циркуляции души в космосе. В 249c-d подчеркивается, что воспоминаниями о бытии следует пользоваться правильно, чтобы прийти к «совершенным таинствам», в которых определенным образом «исполняется» предназначение души философа. Если этический аспект *анамнесиса* был хорошо изучен орфико-пифагорейской традицией, то гносеологический аспект разработан впервые именно Платоном. *Анамнесис* в его толковании — первая концепция априорного знания в западноевропейской философии. У Платона усиливается значение «майевтических» процедур, т. е. воздействия внешней силы, ведущей за собой субъект «припоминания». Такой силой может выступать учитель, мистагог, партнер диалога, поэтическое «исступление», «удивление» и т. п.

Аристотель посвящает проблеме *анамнесиса* небольшую работу «О памяти и припоминании», где, кроме психофизиологического анализа проблемы памяти, дает концепцию *анамнесиса* как специфически человеческого качества, которое не только может идентифицировать ряд прошлых и настоящих восприятий, но и изменить расплывчатое состояние сознания, превратив его в отчетливое и активное обладание образом. Известную роль в истории философии сыграло также учение Аристотеля об активном интеллекте, который, в отличие от пассивного и вообще более низких состояний психики, не имеет воспоминаний.

В средневековой философии, в той мере, в какой она не принимала наследие античности, вырабатывались собственные трактовки *анамнесиса* как спасительной силы памяти. Неприемлемость теории переселения душ, однако, не исключала использования психофизиологического и гносеологического аспекта *анамнесиса*. Особую роль играли понятия *анамнесиса* и памяти в философии Августина. Сопоставляя триаду «память — интеллект — воля» с Троицей — «Отец — Сын — Дух Св.», Августин возводит к божественному источнику все так или иначе связанные с памятью (названной им «благороднейшей») способности человека) акты осознания и отождествления яв-

лений и идей. Употребление Августином «памяти» и «бытия» как синонимов показывает, что античная теория *анамнесиса* сохранила в его философии свое центральное значение. В средневековой философии сохранялся и аристотелевский аспект *анамнесиса*. Начиная с Петра Дамиани, активно обсуждалась проблема статуса высшего интеллекта, которая обострилась в связи с рецепцией аверроизма в XIII в. Ряду теологов оказалась близкой трактовка *анамнесиса* как деятельности, этически и даже онтологически преобразующей смысл припоминаемого содержания, а значит — деятельности, способной «сделать бывшее небывшим». Отсюда важность *анамнесиса* не только для теории познания, но и для теодицеи.

В философии Нового времени проблема *анамнесиса* теряет свою самостоятельность и растворяется в проблеме памяти как эмпирической психической способности. Некоторым исключением является лишь Лейбниц, в монадологии которого звучит платоническая тема *анамнесиса*, и Юм, чья теория ассоциаций парадоксальным путем привела к восстановлению значимости *анамнесиса* как процедуры преодоления хаоса.

В немецкой классической философии идея *анамнесиса* оказывается особенно важной для Гегеля. Его понятие «Erinnerung» (т. е. «воспоминание» и в то же время «погружение внутрь» как уход от внешней объективации духа к его внутренней динамике) имеет прямую связь с платоновским *анамнесисом*.

В философии XIX–XX вв. *анамнесис*, как и память вообще, начинают играть важную роль в тех концепциях «философии жизни», которые стремятся противопоставить диктатуре разума свободный поток витальности. У Бергсона *анамнесис* и память как его основа оказываются единственным средством преодоления материальной косности, но в отличие от платонического *анамнесиса* рациональная структурность эйдоса становится не сердцевинной *анамнесиса*, а его враждебным противовесом. Показательны в этом отношении построения Хайдеггера (припоминание «забытого» бытия) и Гадамера, чья герменевтика не лишена заимствований у гегелевской трактовки *анамнесиса*. Характерна для этического аспекта *анамнесиса* теория психоанализа, опирающаяся на способность припоминания очистить сознание от «аффектов». Своего рода аналогом философского *анамнесиса* можно считать ряд направлений литературы XX в. (Пруст и др.), поставивших в центр авторского творческого акта воспоминание.

В русской философии Вяч. Иванов делает понятие *анамнесиса* едва ли не центральным в своем учении о «предвечной памяти Я», посредством которой Нетварная Премудрость учит человека превра-

щать средства вселенской разлуки – пространство, время и инертную материю – в средства единения и гармонии. (Соч. Т. 3. Брюссель, 1978. С. 431.) Ср. также «анамнесиологию» его ученицы О. Дешарт.

Литература

1. Nüller E. Die Anamnesis. Ein Beitrag zum Platonismus. Archiv für geschichte der Philosophie. Bd. 25, 1912.
2. Lion A. Anamnesis and the a priori. Oxford, 1935.
3. Hartmann N. Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie. In: Kleinere Schriften, Bd. II, Berl., 1957.
4. Huber C. E. Anamnesis bei Plato. Мюнх., 1964.
5. Ebert Th. Plato' s Theory of Recollection Reconsidered. In: Man and World, 1973.

БЫТИЕ

— философское понятие, концептуализирующее *наличие явлений и предметов самих по себе или как данности в сознании, а не содержательный их аспект*. Может пониматься как синоним понятий «существование» и «сущее» или же отличаться от них теми или иными смысловыми оттенками. Часто выступает как элемент понятийной оппозиции (напр., *бытие* и сознание, *бытие* и мышление, *бытие* и сущность). Проблемы бытия изучает философская дисциплина «онтология».

Как самостоятельное понятие бытие возникает в раннегреческой философии, в учении элеатов. Парменид, формулирует тезисы, ставшие одной из постоянных парадигм западноевропейского онтологического мышления: *бытие* есть вечное и неизменное единство; противостоящее ему подвижное многообразие является небытием; *бытие* есть полнота всех качеств, сливающихся в высшей определенности и утрачивающих частную определенность; одно и то же — мышление и *бытие*. Характерно, что уже в самом своем историческом начале категория «*бытие*» воспринимается как спорный и парадоксальный конструкт. С одной стороны, она явилась естественным результатом попыток первых греческих философов найти универсальный принцип организации эмпирических явлений, который устанавливался бы мышлением, а не опытом (ср. «логос» Гераклита, «число» пифагорейцев), и как таковая эта категория принимается всей последующей античной философией, уравновешиваясь лишь тем, что предметом мысли становится не «чистое» *бытие*, а качественно определенные начала *бытия* («корни» Эмпедокла, «семена» Анаксагора, «атомы» Демокрита). Этот компромисс позволял объяснить связь *бытия* с конкретными предметами, умопостигаемого — с чувственным восприятием. С другой стороны, категория *бытия* критикуется софистами (Горгий) как пустое понятие, допускающее отождествление со своей противоположностью, с небытием, а также натурфилософами как противоречащее обыденному и научному сознанию (апории Зенона).

Платон предложил решение антиномий *бытия* в своем учении об «идеях». *Бытие* по Платону — совокупность умопостигаемых форм или сущностей, «идей», отражением которых является многообразие вещественного мира. Платон проводит границу не только между

бытием и становлением, но и между *бытием* и «безначальным началом» *бытия*, которое Платон называет также «благом». В онтологии неоплатоников это различие изображается как две последовательные ипостаси «единого» (сверхбытие) и «ума» (*бытие*). Важной особенностью платоновского понимания *бытия* явилась связь его с категорией истины. Истина есть результат восхождения к истинно сущему, т. е. к видам *бытия*.

В философии Аристотеля, следующего, в основном, платонизму, появляется ряд специфических сдвигов в понимании *бытия*: отрицание *бытия* как высшего родового понятия, отождествление его с субстанциальной сущностью единичной вещи, попытка расчленить различные смыслы употребления слова «есть». Однако задачей «первой философии» остается, как и у Платона, усмотрение *бытия* как такового.

Средневековая философия, опираясь на известное библейское самоопределение Бога: «Я есть сущий» (Исх. 3,14), — часто сближает понятия *бытия* и Бога, считая *бытие* единственно возможным безусловным предикатом Бога. Связанная с этим теоретическая проблематика разрабатывалась в так называемом онтологическом аргументе. Различные трактовки *бытия* выразились также в споре реалистов и номиналистов, тяготевших, соответственно, к платонизму и аристотелизму. Под влиянием онтологии арабских перипатетиков возникает дистинкция сущности (*essentia*) и существования (*existentia*), в которой выделяются два аспекта *бытия* вообще: его идеальное содержание и его реальная положенность. Фома Аквинский подчеркивает момент творческой действенности *бытия*, в полной мере наличный в самом *бытии* (*ipsum esse*), то есть в Боге как *actus purus* (чистый акт). Он же вводит метод «анalogии сущего» как способ связи абсолютного *бытия* и его конечных проявлений.

Сложившаяся еще в античной философии иерархия уровней *бытия*, нижней границей которой является абсолютное небытие, а верхней — *бытие* как таковое, в философии средневековья сливается с иерархией добра и красоты. *Бытие*, таким образом, понимается как полнота реализации всех стремящихся к совершенству качеств, а небытие отождествляется со злом как полной лишенностью присутствия Бога. Такая онтологическая интерпретация зла служила основой для христианской теодицеи, в классическом варианте представленной Августином. Вместе с тем, античная триада «Единое — Ум — Душа», в которой *бытием* в строгом смысле слова являлась вторая ипостась (Ум), оказалась плохой формой для теологического содержания и провоцировала периодически возникавшие — как на Западе, так и на Востоке — богословско-философские конфликты. Мыс-

лители, испытавшие влияние неоплатонизма, тяготели к слиянию диалектики Единого и представлений о Боге (ср. Марий Викторин, «Ареопагитики», Эриугена, Экхарт), но возникавшее при этом разведение понятий *бытия* и Бога делало эти концепции не вполне ортодоксальными. Более приемлемым было отождествление *бытия* и Бога, первый вариант которого дал Филон. В онтологических построениях Григория Нисского, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского богооткровенное имя (Сущий) трактуется как бескачественный предикат, открывающий *бытие*, но не дающий познания его сущности. Однако и этот вариант теологического истолкования категории *бытия* вызывал сомнения чрезмерным сближением умпостигаемого *бытия* со сверхразумным Богом. Францисканская оппозиция (Иоанн Дунс Скот, Оккам) стремится предельно отдалить разумную необходимость и божественный абсолют, с чем связаны такие концепции, как отождествление сущности и существования, повышение роли сверхразумной воли Бога, учение об «этости, haecceitas» предмета, не сливающейся с его эссенциальностью, «чтойностью, quiditas» (Иоанн Дунс Скот). В философии Николая Кузанского (в первую очередь, в учении о «*бытии*-возможности», *possest*) и Ф. Суареса вырабатывается итоговый компромиссный вариант связи категории *бытия* с основными онтологическими понятиями.

Новое время выдвинуло впервые проблему *бытия* в форме декартовского тезиса «мыслью, следовательно существую» (*cogito, ergo sum*). От самоочевидности мыслящего «я» Декарт переходит непосредственно к абсолютному *бытию* при помощи онтологического аргумента. Главным результатом «открытия» бытия оказывается онтологическая гарантия истины, обоснование возможности науки. *Бытие*, таким образом, является для Декарта и всей рационалистической традиций XVII в. точкой пересечения мыслимого и существующего, а потому его понятие обязательно имеет объективную значимость, т. е. имманентно содержит свой объект. На этом принципе построены системы Мальбранша и Спинозы, признает его и Лейбниц. В то же время эмпиризм XVII века не признает его ни в такой форме, ни в форме онтологического аргумента, придерживаясь толкования *бытия* как фактической данности.

Вместе с темой *бытия* как субстанции (в гносеологическом аспекте — как совпадения понятия и реальности) постепенно развивается тема критики и ограничения категории *бытия*, выявленная эволюцией и рационализма, и эмпиризма. Неопределимость *бытия*, отмеченная Паскалем, стремление сущности к *бытию* у Лейбница, граница между *бытием* и волей, проведенная Декартом и Мальбраншем, — все

это свидетельствует о сужении сферы применения категории бытие при сохранении традиционного тождества *бытия* и умопостигаемости. Можно говорить об аналогичном сужении и в философии Беркли с ее тезисом: «быть, значит быть воспринимаемым» (*esse est percipi*), который позволил осуществить парадоксальный переход от последовательного эмпиризма к платонизму. Если у Беркли *бытие* — это субстанциальный субъект и его идеальное содержание, то в философии Юма *бытие* утрачивает даже статус субъективной субстанциальной очевидности, чем отрицается картезианская интуиция *cogito*, открывшая в свое время ряд онтологических построений XVII в. Юм трактует различие между идеей и фактом как принципиальную несводимость одного к другому, как фундаментальную разнородность бытия и умопостигаемости.

В немецком классическом идеализме XVIII–XIX вв. идет противоречивый процесс, начинающийся с критики категории *бытия* Кантом, затем преобразившийся в реставрацию классического понятия абсолютного *бытия* в философии позднего Фихте, раннего Шеллинга и Гегеля, и завершившийся редукцией *бытия* к более изначальным слоям абсолюта в волюнтаристических построениях позднего Шеллинга. Тезис Канта о том, что *бытие* — не реальный предикат, а лишь полагание (*Setzung*) того или иного содержания, был подхвачен и развит в дальнейшем позитивизмом и аналитической философией; учение Шеллинга о воле, если не исторически, то логически предвляло идеи иррационализма XIX в.; концепция же, выдвинутая Фихте и Гегелем, согласно которой абсолютное *бытие* есть не только субстанция, включающая в себя любое конечное содержание, но и абсолютный субъект, т. е. универсальное личностное начало, фактически не обрела преемников в западноевропейской традиции и оказывала лишь косвенное влияние на некоторые ее течения (персонализм, неогегельянство, экзистенциализм).

XIX в., вплоть до 70-х гг., проходит под лозунгом борьбы со «схоластическим» онтологизмом. Идею *бытия* критиковали с различных точек зрения немецкие романтики, Керкегор, Шопенгауэр, Фейербах, Ницше и др. С конца XIX в. начинается реакция против этого течения, выродившегося в иррационализм, субъективизм, релятивизм, вульгарный материализм. Марбургское неокантианство, неогегельянство, имманентная философия, феноменология пытаются строить новую онтологию на основе аналитики чистого сознания, разъединяя, с одной стороны, традиционную связь *бытия* и эмпирическо-научного универсума, но сохраняя — с другой — идею имманентного присутствия *бытия* в актах сознания. Неореалисты ищут пути к новому пониманию *бытия* через элиминацию субъект-объектного понимания опыта.

С другой стороны, течения, условно называемые неопозитизмом, особенно философия языкового и логического анализа, стремятся снять саму проблематику *бытия*, которая рассматривается как спекуляция с непроясненными языковыми выражениями, заменить ее проблемами, выраженными языком позитивной науки, или освобожденном от двусмысленностей естественным языком (Карнап, Рассел, Витгенштейн).

Философию Хайдеггера, главной темой которой является вопрос о *бытии*, можно считать логически последней главой той критики онтологии (на языке Хайдеггера — «метафизики»), которую предприняла «философия жизни» XIX в. и ее романтические предшественники. Основное заблуждение «метафизики» и вместе с ней всей западноевропейской культуры — в забвении истинного *бытия*, в подстановке вместо *бытия* — того или иного «сущего», т. е. вещественной или идеальной конкретности. Само же *бытие*, по Хайдеггеру, есть нетеоретическое событие (Ereignis) в мире «сущего», «просвет» (Lichtung) в плотности овеществленного универсума, позволяющий человеку в созерцании или действии обрести свою подлинность и историчность. Пытаясь вернуться к древнейшим истокам мышления о *бытии* и даже перешагнуть в дофилософские, мифологические его слои, Хайдеггер и вместе с ним романтическая критика рационализма, по существу, приходят к отказу от философии как таковой.

Литература

1. Нарский И. С. Понятие «существования», логический позитивизм и формальная логика // Философские вопросы современной формальной логики. М., 1962.
2. Гладких Ю. Г. Трактровка существования в формальной логике. «Вопросы философии», 1970, № 9.
3. Бенвенист Э. Общая лингвистика. Гл. VIII, XVII. М., 1974.
4. Целищев В. В. Логика существования. Новосибирск, 1976.
5. Аверинцев С. С. Бытие как совершенство — красота как бытие // Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977.
6. Доброхотов А. Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980.
7. Хинтиikka Я. Связка «есть», семантические игры и семантическая относительностью // Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. М., 1980.
8. Гайденок П. П. Понимание бытия у Фомы Аквинского // Западноевропейская средневековая словесность. М., 1985.
9. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.

См. также литературу к статьям: *Метафизика, Онтология, Аналогия сущего*.

ГЕРДЕР
(Herder) Иоганн Готфрид

(25.08. 1744, Морунген — 18.12.1803, Веймар), — нем. философ. Принадлежит к числу ведущих деятелей позднего Просвещения. Создатель одной из первых версий естественного исторического развития природы и человеческой культуры.

Учился в Кёнигсберском университете (слушал лекции Канта, дружил с Гаманом). В своем интеллектуальном становлении испытал влияние Д. Бруно, Спинозы, Лейбница. В 1764–69 гг. преподает в церковной школе Риги, где выходят его первые работы: «Фрагменты о новейшей немецкой литературе» и «Критические леса». В 1769 г. предпринимает путешествие в Париж, где знакомится с Дидро и Даламбером. Возвращаясь в Германию, проводит две недели в Гамбурге в обществе Лессинга, оказавшего на него огромное влияние. В 1770 г. живет несколько месяцев в Страсбурге, где знакомится с Гете и создает трактат «О происхождении языка» (изд. 1772). В 1771–76 гг. Гердер — советник консистории в Бюкебурге. В этот период он становится деятельным участником движения «Буря и натиск». В 1776 г. переезжает в Веймар, где становится генералсуперинтендантом протестантской общины. Вместе с Гете возглавляет веймарское содружество ученых и писателей. В этот период Гердер интенсивно занимается естественными и историческими науками, создает свой шедевр — «Идеи к философии истории человечества» (опубликован в 1784–91 гг.).

Ранний Гердер разрабатывает проблемы эстетики и языкознания. Его учение о «духе народа», который выражается в искусстве и — наиболее чисто — в народной поэзии, стоит у истоков фольклористики. Работа о происхождении языка дает одну из первых моделей естественного становления языка в ходе истории. Гердер отрицает генетическую субординацию языка и мышления, полагая, что они развиваются во взаимообусловленном единстве. Гердер не только отвергает богоданность языка, но и, полемизируя с Кондильяком и Руссо, утверждает его собственно человеческую специфику, находимую в мысли, практике и общественности. Во второй половине 80-х гг. вовлекается в «спор о пантеизме» и публикует трактат «Бог» (1787 г.), в котором выказывает себя радикальным сторонником Спинозизма. В это же время в «Идеях к философии истории человечества» созда-

ет обширную картину эволюции природы от неорганической материи до высших форм человеческой культуры. Поздний Гердер разрабатывает своеобразную культурную антропологию и политическую философию в «Письмах для поощрения гуманности» (1793–97 гг.), где, в частности, выдвигает свою версию учения о «вечном мире», к которому должны привести не договоры властей, а гуманистическое воспитание народа, торговля и здоровый прагматизм. В работах «Метакритика чистого разума» (1799 г.) и «Каллигона» (1800 г.) Гердер вступает в ожесточенную, но довольно поверхностную полемику с Кантом. «Каллигона» содержит одну из первых формулировок позитивистской эстетики.

В рамках зрелого немецкого Просвещения учение Гердера оказалось в изоляции. Будучи близким по настроению к пантеистической натурфилософии Гете, оно противоречило ему рационалистическим доктринерством и религиозным духом. Оно вступило в конфликт с кантовской версией природы человека и смысла истории: принципы счастья индивидуума (Гердер) и благоденствия общества в государстве (Кант) оказались несовместимыми. Ранних романтиков отталкивал наивный оптимизм Гердера.

Несмотря на это, мировоззрение Гердера стало арсеналом тем, идей и творческих импульсов для самых разных направлений немецкой мысли: для романтической эстетики и натурфилософии, гумбольдтианского языкознания, диалектической историософии Фихте и Гегеля, антропологии Фейербаха, герменевтики Дильтея, философии жизни, либеральной протестантской теологии.

Сочинения:

1. *Академич. издание:* Herder J. G. Saemtliche Werke, hg. von B. Suphan. Bd. 1–33. Hildesheim 1967–1968, (repr.).
2. Briefe, Bd. 1–8. Weimar, 1977–1984.
3. Избр. соч. М.-Л., 1959.
4. Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

Литература:

5. Гайм Р. Гердер, его жизнь и сочинения. Т. 1–2. М., 1888.
6. Гулыга А. В. Гердер. М., 1975.
7. Koeperke W., Knoll B. S. (Hg) J. H. Herder: Innovator Through the Ages. 1982.

ДАНТЕ АЛИГЬЕРИ (Dante Alighieri)

— итальянский поэт, мыслитель; родился в мае 1265 г. во Флоренции, умер 13 или 14 сентября 1321 г. в Равенне.

Родился в семье небогатого землевладельца, дворянина-гвельфа. Получил юридическое образование в Болонье. Рано прославился как поэт школы «сладостного нового стиля». С 1295 г. деятельно включился в политическую жизнь флорентийской республики. В 1300 г. стал одним из членов правительства Флоренции. С 1302 г. — политический эмигрант. С 1308 по 1313 гг. как публицист и политик активно содействует новому императору Генриху VII, миссию которого он видел в объединении Италии и восстановлении величия Римской империи. После смерти императора (1313 г.) и казни верхушки тамплиерского ордена (1314 г.), с которым Данте связывал свои политические проекты, он странствует по северной Италии в поисках покровительства и духовной поддержки (возможно, посещает Париж), не оставляя надежды вернуться во Флоренцию. Однако власти Флоренции в 1315 г. издают очередной смертный приговор, закрывающий Данте путь на родину. С 1317 г. до смерти живет в Равенне, где завершает главный труд своей жизни, «Божественную Комедию».

Основные сочинения: автобиографическая повесть *Новая жизнь* (*Vita Nuova*, 1292–93, изд. 1576); незавершенный поэтико-философский труд *Пир* (*Convivio*, 1303–1306); философско-политические трактаты *О народном красноречии* (*De Vulgari Eloquentia*, 1304–1307) и *О Монархии* (*De monarchia*, 1307–1313); поэма в трех частях (кантиках) и ста песнях *Комедия*, названная современниками *Божественной комедией* (*La Divina Commedia*, 1307–1321, изд. 1472).

Как поэт, Данте считается создателем итальянского литературного языка и одним из зачинателей европейской литературы Нового времени. Стихи Данте, посвященные Беатриче, безвременно умершей возлюбленной, создают новый художественный идеал, соединяющий обожествленную и идеализированную женственность с конкретным психологически и биографически достоверным портретом Дамы, воспетой поэтом. В этом идеале сказывается не только куртуазная традиция, но и психологические открытия св. Франциска Ассизского. В философских трактатах Данте тяготеет к энциклопедическому синтезу средневековой учености, виртуозно используя на-

следие Аристотеля, св. Августина, Боэция, сен-викторской мистики, св. Бернара Клервоского, св. Бонавентуры, св. Фомы Аквинского.

Трактат «Пир» был задуман как комментарии к канцонам, написанным Данте в 90-е годы. Объект комментариев — поэзия самого автора, причем, в ходе толкования вводятся в текст элементы авторской биографии, его оценка современников, политические взгляды и эмоции. Такая персонализация текста и уверенность в том, что авторское «я» есть достойный предмет для научного трактата, нетипичны для средневекового комментатора с его благоговейным взглядом снизу вверх на предмет изучения. Необычно и то, что трактат написан на итальянском языке: о Данте справедливо говорят как о создателе итальянского научного языка. Для «Пира» характерна смесь жанров, освоенных средневековьем. Наиболее показательна в этом отношении III книга, в которой Данте излагает свое понимание философии. «Донна джентиле», благородная дама второй канцоны, — это Философия, владычица Разума. За этой аллегорией стоит перетолкование событий личной жизни Данте, его любви к «сострадающей донне», о которой мы знаем из «Новой Жизни». Для того чтобы пояснить природу философии, Данте в изобилии привлекает сведения из физики, астрономии, психологии, истории. В гл. XIV мы находим очерк софиологии Данте, основанный на Притчах Соломона: начиная с платонической схоластики, автор через куртуазные образы переходит к смеси античной и христианской лексики, изображая «небесные Афины, где Стоиков, Перипатетиков и Эпикурейцев, озаряемых светом вечной истины, объединяет единая жажда» (XIV 15). Далее автор выясняет иерархию духовных ценностей христианина и соотносит их с интуицией Высшей Женственности, которая пронизывает все творчество Данте. Мудрость называется «матерью всего и началом всякого движения...» (XV 15). С ними сливается Предвечная Мудрость Притч Соломона.

В отличие от «Пира» латинский трактат Данте «О народном красноречии» производит впечатление цельности, хотя он также остался незаконченным. Возможно, философию языка как продуманное целое мы встречаем впервые именно в работе «О народном красноречии». Данте четко различает естественный и культурный, «искусственный», язык. «Знатнее же из этих двух речей народная» (I 1, 4). Критерии «знатности» (т. е. благородства и достоинства) народной речи таковы: она — естественная, живая, общая и первичная. Вторичная речь, при всей ее утонченности и возвышенности, не обладает способностью к развитию и не может в полной мере осуществить свое назначение, т. е. быть единящей людей силой. Данте под-

черкивает, что речь — специфически человеческое качество. Ангелы и демоны понимают друг друга без слов: ангелы воспринимают себе подобных или непосредственно, или через отражение в божественном зеркале; демонам достаточно знать о существовании и о силе себе подобных. Животные одной породы имеют одинаковые действия и страсти, а потому по себе могут познавать других. Человек лишен и того, и другого типа непосредственности. Он движим разумом, а поскольку разум индивидуален, люди не познают друг друга по подобию действий и страстей. Но разум, отъединяя человека от животных, не присоединяет его к ангелам, поскольку душа людей облечена грубой оболочкой тела. Отсюда — необходимость «разумного и чувственного знака» (I 3, 2), так как без разумности знак не может ни существовать в мышлении, ни внедриться в другое мышление, а без чувственных средств невозможна сама передача разумности. Речь и является таким объектом: чувственным, поскольку он — звук, и разумным, поскольку он означает то, что мы задумали. Теория знака Данте — одна из первых семиотических концепций в Европе. Интересно, что при этом она тесно связана с пониманием культуры вообще. Данте видит в речи фундаментальное свойство человека, на котором основываются и способность к общению, и связь с высшими духовными мирами (первым словом человека было, по Данте, «Эль» — «Бог»), и, наконец, социальное единство человечества. В VII главе I книги Данте кратко повествует о строительстве вавилонской башни, которое люди затеяли, чтобы превзойти природу и Творца. Бог наказал гордыню тем, что смешал языки и этим разрушил человеческое сообщество. Данте полагал, что и географическое рассеяние народов связано с этой социально-лингвистической катастрофой. Поэтому мечта о языке будущей Италии была для него чем-то большим, нежели заботой о совершенстве литературы. Италия — наследница традиций Рима, ей должна принадлежать и роль Рима как соединяющей народы силы, как источника имперской власти. Собрание рассеянных «языков» и возрождение забытого первоязыка — такова должна быть, по Данте, цель культуры. Основой поиска первоязыка остается народная речь, поскольку она, в отличие от искусственной латыни, дана Богом и сохраняет живую связь с действительностью. Данте обнаруживает, что языки находятся в процессе непрерывного изменения, вызываемого изменениями в духовной и материальной жизни. Исключение Данте делает для древнееврейского, который сохранился в чистоте со времен Адама (впрочем, в «Комедии» уже косвенно предполагается, что и этот язык подвержен порче). Первым, по Данте, заговорил не Бог, а Адам, поскольку

в него был вложен порыв к слову. Поэты воспроизводит эту ситуацию, повторяют в своем творчестве акцию первопоэта-Адама, которому Бог позволил говорить, «дабы в изъяснении столь великого дарования прославился и сам благостно одаривший» (I 5, 3).

Данте обнаружил живую силу, которая не замечалась за искусственными построениями латыни — естественный народный язык, «вольгаре». Высвечивается в трактате и другая категория, не свойственная мышлению классического христианского средневековья, — нация. Язык оказывается той субстанцией, в которой материализуется индивидуальная душа народа; более того, язык позволяет увидеть, что нация не сводится к социальности и религии, к территории и политике. Может быть, у Данте впервые в Средние века зазвучал мотив родины как особого предмета забот и духовных усилий. В то же время Данте — певец «всемирной империи» и всеобщей истины христианства. В его философских и поэтических трудах выявляется осознание новой культурно-исторической действительности: это автономия индивидуума, мощь науки, представление о самостоятельности и самоценности природы, языка, эмоциональности, нации. И в то же время аксиомой для Данте остается средневековое учение об иерархии мирового бытия, в которой каждый низший уровень живет дарами высшего и имеет смысл в той мере, в какой способен отразить свет более высоких ценностей. Поэтому открытие новых сущностей означает лишь большую степень проникновения смысла в вещество, или, на богословском языке, большую «славу».

В «Монархии» Данте стремится доказать три главных положения: для земного счастья человечества необходима империя; власть императора дается ему непосредственно Богом; римский народ по праву взял на себя роль имперской власти. Данте полагает, что происхождение государства было обусловлено грехопадением Адама. Человечество оказалось во власти чувственных страстей, из которых самая опасная — алчность, и потому должно было создать общественное устройство, оберегающее людей от самих себя, от их разрушительной корысти. Однако это общее место средневекового мировоззрения у Данте существенно корректируется. Человек даже в своей не испорченной грехом природе есть политическое, общественное существо, которое всегда стремится к общению и совместной жизни. Так же, как Аристотель и Фома Аквинский, Данте считает образование государства естественным процессом. Государство, следовательно, не несет на себе печати древнего проклятия и может быть формой счастливой жизни. Грех Адама дает себя знать в том, что алчность людей заражает и само государство, теряющее от этого функ-

ции справедливости и вступающее в корыстную борьбу с другими государствами и со своими гражданами. Поэтому, полагает мыслитель, нужна третья сила, которая объединила бы общество и государство. На роль примиряющей третьей силы может претендовать только монархия. Безграничная власть дантовского императора – правителя, имеющего мало общего с абсолютным монархом национального государства XVII–XVIII вв. – основана на праве, морали, божественной санкции, на природе мирового устройства. По сути, она ограничена сильнее, чем какая бы то ни было другая власть. Император стоит выше страстей, у него нет частной заинтересованности, ему принадлежит все и, значит, ничего в отдельности, к чему он мог бы питать пристрастие. С некоторыми оговорками можно сравнивать этот образ с аристотелевским монархом, с платоновскими философами и стражами, с подестá (правителем итальянской коммуны), но не с монархом Нового времени. Данте утверждает, что империя как правовое установление предшествует тому, кто осуществляет власть, т. е. императору, который в силу этого не может делить империю на части, ограничивать свою власть и передавать ее по наследству. Константин – первый христианский император – совершил, таким образом, неправомерное деяние, когда подарил церкви власть над большой областью в Италии. Данте полагал, что эта ошибка Константина (подложность «дара» еще не известна Данте) сыграла свою роковую роль в проникновении мирских интересов в церковную жизнь. Данте подчеркивает зависимость императора от идеальных принципов, утверждая, что «не граждане существуют ради консулов и не народ – ради царя, а наоборот, консулы ради граждан и царь ради народа» (I 12, 10). Как высший судья и законодатель, император обязан вмешиваться в те споры, которые нельзя разрешить из-за равенства прав спорящих (таковы споры между суверенными государствами), и его дело – забота обо всех и о государстве в целом. Если же законы и власть употребляются не для общей пользы, то они теряют свой правовой характер, ибо извращается сама природа закона (II 5, 2–3). Не только справедливость и порядок, но и свобода есть предмет заботы императора. Свобода – «величайший дар, заложенный Богом в человеческую природу, ибо посредством него мы здесь обретаем блаженство как люди и посредством него же мы там обретаем блаженство как боги» (I, 12, 6). Данте делает отсюда вывод, что живущий под властью монарха наиболее свободен. Ведь свобода – это существование людей ради самих себя, а не для чего-то другого; но это состояние может обеспечить лишь монарх, у которого нет других интересов, кроме выполнения долга. Только он может защитить людей

от извращенных государственных систем, которые подчиняют себе народ. С точки зрения Данте, не только демократия, олигархия и тирания, но и монархия, если она не есть всемирная империя, является узурпацией власти. Здоровая форма власти для Данте — это совпадение всеобщего и индивидуального в лице императора. Духовной опорой монарха должен быть философ; ведь иначе слишком велика была бы опасность произвола и тирании. Главные задачи монарха — защита свободы, налаживание отношений между политическими элементами империи и установление мира. Только мир может дать человечеству то состояние, которое в Писании названо «полнотой времен», т. е. благополучие и гармонию. Только в мирном обществе могут найти себе место справедливость, законность и правда — три социальные добродетели, которые Данте ценил превыше всего. Но мир возможен тогда, когда человек предельно точно воспроизводит образец, заданный самим Богом-мироправителем, а для этого нужно, чтобы он отказался от своекорыстия, опираясь на универсальное начало в самом себе. Монархия, по Данте, — идеальный строй для такого преодоления ложной индивидуальности, поскольку в ней человек подчинен только одному началу и это начало реализует, не поступаясь свободой, всеобщий идеал (см. I 8–9). «Монархия», возможно, — первый трактат о всеобщем мире, который узнала политическая мысль Европы.

Мир и справедливость для Данте — не только социальные категории. Это еще и природные, и сверхприродные (теологические) понятия. Мир создан как воплощение благого замысла, предусмотрительность природы не уступает предусмотрительности человека, и потому природные процессы и исторические события как бы соответствуют друг другу в своем внутреннем порядке. «...Порядок, установленный природой, необходимо сохранять правом» (II 6, 3), иначе человеческое общество выпадет из мирового строя. Важное следствие из этих дантовских рассуждений заключалось в идее радикального разделения функций папы и императора. Данте занимает в старом споре о «двух мечях» беспрецедентную позицию. Он не соглашается с теми, кто толковал евангельский текст (Лук. 22, 36–39) как указание на то, что Петр (церковь) обладает двумя мечами (светской и духовной властью), из которых меч светский он вручает императору как вассалу. Он, таким образом, выступил против господствовавшей в его время концепции теократии, которая обосновывалась, например, Фомой Аквинским. Фома призывал императоров подчиняться папе, как самому Христу. Данте же настаивает на том, что император непосредственно предстоит перед Богом, получает от него

санкции на власть и несет полноту ответственности. Папа, с его точки зрения, — наместник не Христа, а Петра. И хотя монарх должен оказывать ему уважение, подобное уважению Бога-сына к Богу-отцу, они суть равноправные выразители Божьей воли.

Особую роль в прояснении статуса всемирного монарха играет у Данте его учение о Риме. Данте воспевает миссию Рима, связывающего земное и небесное царства, ставшего как бы социальной материей боговоплощения, поскольку на Палестину распространялась тогда его юрисдикция. Он замечает, что в то время, когда родился Христос, в империи царили мир и благоденствие (что указывало на идеальную цель государства), и обращает внимание на одновременность зарождения «Марииного корня», т. е. рода девы Марии, и основания Рима. Данте видит в Риме освященную плоть государства, которое начинало свой путь завоеванием, но закончить должно утверждением всемирной власти любви. Нет сомнения, что всемирное государство с центром в Риме Данте представлял себе не как господство италийской нации, хотя он и гордился остатками сохранившейся преемственности. Как избранничество Израиля было переосмыслено христианством как союз Бога с духовным «Израилем», с верующими, так и миссию Рима Данте пытается переосмыслить как идеальную власть справедливости. Такая идеализация была возможна, поскольку политическая структура всемирной империи виделась ему как равноправный союз независимых городов и царств, во внутренние дела которых император не вмешивается, оставаясь верховным стражем законности. Данте не только отстаивает автономию светской власти, но и бережет чистоту духовного авторитета церкви. Ведь Бог строит свои отношения с верующими не на силе закона, а на основе веры, даруя людям свободу. Четкое различие духовной и политической власти позволит, как считает Данте, уберечься от злоупотреблений. Духовный авторитет открывает содержательный мир истины и путь к спасению, но он не должен воплощать эти идеалы, прибегая к политической власти. Власть политика дает юридические формы действий и силу для их защиты, но не может предписывать выбор моральных ценностей. Утопия Данте резко отличается от теократических учений Августина и Фомы Аквинского; она противостоит теориям французских юристов, боровшихся за принцип национальной самостоятельности государства и не признававших мировой империи; она, наконец, в отличие от чисто политических концепций разделения светской и духовной власти Оккама и Марсилия Падуанского, содержит положительный религиозный и моральный идеал, образ мирового монарха. Церковь отнеслась

к «Монархии» намного суровее, чем к «Божественной Комедии»: в 1329 г. она была осуждена, а в 1554 г. — внесена в индекс запрещенных книг. Недостаточно ортодоксальная для церкви и недостаточно новаторская для юристов французского короля, эта теория была забыта, но в XIX в. оказалась созвучной консервативной мысли. (Ср. некоторые мотивы политических работ Ф. И. Тютчева, Вл. Соловьева, И. А. Ильина.)

«Комедия» Данте представляет собой грандиозную литературную мистерию, повествующую о странствии автора в 1300 г. по трем загробным мирам: по Аду, Чистилищу и Раю. Данте создает небывалые по художественной детализации и символической насыщенности картины девяти кругов адской воронки, девяти уровней горы Чистилища, девяти небесных миров и райской Розы в Эмпирее, откуда Данте созерцает Троицу. Ведомый сменяющимися друг друга проводниками — Вергилием, Беатриче и св. Бернаром Клервоским — герой узнает устройство мира, законы посмертного воздаяния, встречается и беседует с многочисленными персонажами истории и современности. В ходе своего странствия паломничества автор-герой заново переживает свою жизнь, очищаясь и преображаясь. Таким образом «Комедия» в символе странствия показывает и путь исторического человечества, и путь внутреннего самоуглубления и спасения. В богословском аспекте интересна попытка Данте примирить противоположные течения внутри католической церкви (так, например доминиканцы и францисканцы изображаются как два колеса, на оси которых утверждена колесница Церкви) и преобразить земные конфликты в гармонические хороводы мыслителей. С небывалой для средневековья смелостью Данте соединяет в воспетом им мистическом событии судьбу конкретного земного человека с судьбой истории и мироздания, оставаясь при этом в рамках церковного христианского гуманизма.

Если литературная судьба «Комедии» была триумфальной, то богословский ее аспект не раз подвергался сомнению, однако, в конечном счете, была признана ее верность догматам и традиции католицизма. «Комедия» справедливо считается не только энциклопедией средневековой духовности, но и одним из величайших творений европейской цивилизации.

В русскую культуру Данте входит в эпоху романтизма (вместе с общеевропейским возвращением великого итальянца из относительного забвения). Романтическое сознание связывает с Данте свои любимые темы: роль гения в истории; национальное и всемирное в литературе; создание современного эпоса; построение цель-

ного мировоззрения на основе художественной интуиции; символ как универсально-синтетическое выразительное средство. Романтикам импонировала моральная патетика, политическая пассионарность и глубокая искренняя религиозность Данте. В. А. Жуковский и К. Н. Батюшков — пионеры российского дантоведения — пристально изучали «Комедию» и, как показали исследователи, обдумывали ее перевод. Вслед за ними П. А. Катенин осуществил первый опыт комментирования «Комедии» и в своих переводческих опытах наметил ту стилевую стратегию смешения разговорного языка с «книжным» и «высоким», которой будут в дальнейшем следовать лучшие русские переводчики.

С 30-х гг. XIX в. начинает активно формироваться русская научная дантология. В трудах Н. И. Надеждина (диссертация «О происхождении, природе и судьбах поэзии, называемой романтической», 1830), С. П. Шевырева (диссертация «Дант и его век», 1833–34), в статьях Н. А. Полевого, А. В. Дружинина отразилась острая полемика, которую вела в то время русская романтическая эстетика. Тематика споров выходила далеко за рамки собственно эстетической топики, и наследие Данте позволяло полемистам осуществлять естественные переходы от литературы к политике и социальной истории. Показательны в этом отношении контрверзы Полевого, Надеждина и Шевырева, для самоопределения позиции которых одинаково актуальны были и наследие Пушкина, и наследие Данте. Русская академическая наука работами историка П. Н. Кудрявцева («Дант, его век и жизнь», 1855–56), языковедов Ф. И. Буслаева и А. Н. Веселовского заложила основы историко-культурного анализа феномена Данте.

Для русской литературы, начиная с А. С. Пушкина и Н. В. Гоголя, творчество Данте становится постоянным ресурсом идей, образов, креативных импульсов, аллюзий и соотнесений. Художник, отважившийся взять на себя миссию пророка и судьи, построивший средствами поэзии грандиозную обобщающую картину мира, оказывается для русских писателей своего рода точкой отсчета в ландшафте мировой литературы. В произведениях «золотого века» мы находим и попытки прямого воспроизведения поэтики Данте («Сны» А. Н. Майкова), и ее косвенное отражение (например, в «Записках из Мертвого дома» и романах Ф. М. Достоевского), и резкие филиппики (Л. Н. Толстой).

Особая эпоха освоения Данте в России — «серебряный век» и смежные с ним времена. Романтическое понимание Данте как гения-тайновидца, странника в иные миры, в «снятом» виде сохранившееся в символизме, в целом уступает место образу Данте как мастера-те-

урга, практика и политика, не отворачивающегося от проблем своего времени. Дантовскими мотивами пронизана лирика В. Брюсова, Вяч. Иванова, А. Блока, А. Белого. Идущая от Вл. Соловьева традиция философии всеединства (Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев) также постоянно держит Данте в поле своего культурного сознания. Для «серебряного века» весьма характерно расширенное, не замыкающееся на «Комедию», прочтение дантовского наследия. Так, Вл. Соловьев не только подхватывает софийные мотивы Данте, но и напрямую опирается на политическое учение его «Монархии». Вяч. Иванов, как видно из его постоянных и системных обращений к наследию Данте, по существу, рассматривает как единый символический корпус жизнь поэта, его научные труды, его художественные творения, его политическое подвижничество. В поэме «Человек» Вяч. Иванов — с очевидной оглядкой на «Комедию» — предпринимает собственный опыт построения «сверхтекста» о судьбе мира и человечества. Для таких мыслителей «серебряного века», как Вл. Соловьев, Вяч. Иванов, Л. Л. Эллис, Д. С. Мережковский, известную роль в их устойчивом интересе к Данте, к его «дотридентскому» религиозному мироощущению, играла также возможность преодолеть средостение между православием и католицизмом. Импульс «серебряного века» живет и в последующие десятилетия. Своего Данте создают акмеисты: очевиден «дантовский слой» в поэзии А. А. Ахматовой; одно из самых проникновенных толкований Данте дает О. Э. Мандельштам («Разговор о Данте», 1933); к кругу акмеистов принадлежал и автор самого знаменитого перевода «Комедии» — М. Л. Лозинский. Впечатляющий опыт согласования космологии Данте и современной науки осуществляет П. А. Флоренский («Мнимости в геометрии», 1922). Тонкий анализ раннего творчества Данте дает А. М. Эфрос («Молодой Данте», 1934). Персонажем некой эзотерической мировой истории предстает Данте у А. Белого в рукописи 20-30-х гг. «История становления самосознающей души» и в обширной работе Д. С. Мережковского «Данте» (1939).

Богата ценными трудами отечественная дантология вторая половина XX в. Особо можно упомянуть таких исследователей, как М. Л. Андреев, А. А. Асоян, Л. М. Баткин, И. Ф. Бэлза, И. Н. Голенищев-Кутузов, А. К. Дживелегов, Елина Н. Г., А. А. Илюшин. С 1966 г. работает Дантовская комиссия РАН, издающая периодический сборник «Дантовские чтения».

Наиболее значительные переводы Данте на русский язык: Ф. Фан-Дим (Кологривова Е. В.) — прозаический перевод «Ада», 1842;

Мин Д. Е. — полный стихотворный перевод «Комедии» — 1879; Голованов Н. — «Комедия», 1899–1902; Эфрос А. М. — «Новая жизнь», 1934; Лозинский М. Л. — «Комедия» (перевод считается непревзойденным), 1945; Габричевский А. Г, Солонович Е. М. — «Пир», 1968; Голенищев-Кутузов И. Н. — «Новая жизнь», 1968; Зубов В. П. — «Монархия», 1968; Петровский Ф. А. — «О народном красноречии», 1968; Илюшин А. А. — «Комедия» (перевод в силлабической — как в оригинале — системе), 1995.

Литература

1. Данте Алигьери. Новая Жизнь. М., 1965.
2. Данте Алигьери. Малые произведения. М., 1968.
3. Данте Алигьери. Божественная Комедия. М., 1968.
4. Dante Alighiere. La Divina Commedia: A cura di Daniele Mattalia. Milano, 1986. Vol. 1–3.
5. Алексеев М. П. Первое знакомство с Данте в России // От классицизма к романтизму: Из истории международных связей русской литературы. Л., 1970.
6. Алпатов М. В. Итальянское искусство эпохи Данте и Джотто. М., 1939.
7. Андреев М. Л. Время и вечность в «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1979.
8. Асоян А. А. Данте и русская литература. Свердловск. 1989.
9. Асоян А. А. «Почтите высочайшего поэта...» Судьба «Божественной Комедии» Данте в России. М., 1990.
10. Ауэрбах Э. Данте — поэт земного мира. М., 2004.
11. Баткин Л. М. Данте и его время. М., 1965.
12. Благой Д. Д. Il gran' radice (Пушкин и Данте) // Дантовские чтения. М., 1973.
13. Бицилли П. Элементы средневековой культуры. М., 1995.
14. Боккаччо Д. Жизнь Данте // Малые произведения. Л., 1975.
15. Борхес Х. Л. Божественная комедия // Борхес Х. Л. Письмена Бога. М., 1992.
16. Брюсов В. Я. Данте — путешественник по загробью // Дантовские чтения. М., 1971.
17. Будагов Р. А. Данте о литературном языке // Будагов Р. А. Писатели о языке и язык писателей. М., 1984.
18. Бэлза И. Ф. На полях «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1971.
19. Бэлза И. Ф. Беатриче. Некоторые проблемы современной дантологии // Дантовские чтения. М., 1973.
20. Бэлза И. Ф. Некоторые проблемы интерпретации и комментирования «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1979.

21. Бэлза И. Ф. Дантовские отзвуки «Медного Всадника» // Дантовские чтения. М., 1982.
22. Бэлза И. Ф. Il ben dell' intelletto // Дантовские чтения. М., 1985.
23. Бэлза И. Ф. Дантовская концепция «Мастера и Маргариты» // Дантовские чтения. М., 1987.
24. Бэлза С. И. Брюсов и Данте // Данте и славяне. М., 1966.
25. Габриэли Ф. Данте и ислам // Арабская средневековая литература и культура. М., 1978.
26. Гайдук В. П. К вопросу о цветовой символике «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1971.
27. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т. М., 1968–1973.
28. Голенищев-Кутузов И. Н. Данте. М., 1967.
29. Голенищев-Кутузов И. Н. Творчество Данте и мировая культура. М., 1971.
30. Горский И. К. Данте и некоторые вопросы исторического развития Италии в трудах и высказываниях А. Н. Веселовского // Дантовские чтения. М., 1973.
31. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1972.
32. Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
33. Данте и всемирная литература. М., 1967.
34. Данте и славяне. М., 1966.
35. Дживелегов А. К. Данте Алигьери: Жизнь и творчество. М., 1946.
36. Доброхотов А. Л. Данте Алигьери. М., 1990.
37. Елина Н. Г. Данте. М., 1965.
38. Елина Н. Г. Проблема художественного своеобразия поэзии Данте. Из истории западноевропейской дантологии // Дантовские чтения. М., 1968.
39. Елина Н. Г. Поэзия «Новой Жизни» // Дантовские чтения. М., 1971.
40. Елина Н. Г. Проза «Пира» Данте // западноевропейская средневековая словесность. М., 1985.
41. Зайцев Б. К. Данте и его поэма. М., 1922.
42. Зелинский Ф. Ф. Гомер – Вергилий – Данте // Из жизни идей. В четырех тт. М., 1995. Т. 4: Возрожденцы. Вып. I.
43. Иванов Вяч. Вс. «Вы помните, как бегуны...»: Данте, Мандельштам и Элиот // Иванов Вяч. Вс. Избранные труды по семиотике и истории культуры. Т. II. Статьи о русской литературе. М., 2000.
44. Иванов Вяч. И. [Из черновых записей о Данте] // Вячеслав Иванов. Материалы и исследования. М., 1996.
45. Илюшин А. А. Стих «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1971.
46. Илюшин А. А. Песни Земного Рая // Дантовские чтения. М., 1979.
47. Илюшин А. А. Над строкой «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1985.

48. Карпушин В. А. Некоторые аспекты философской концепции личности у Данте // Дантовские чтения. М., 1968.
49. Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978.
50. Лотман Ю. М. Заметки о художественном пространстве // Труды по знаковым системам. Тарту, 1986. Вып. XIX.
51. Майоров Г. Г. Этика в Средние века. М., 1986.
52. Малашенко И. Е. Данте и Фома Аквинский: Два подхода к решению вопроса о соотношении светской и духовной власти // Вестн. МГУ. Сер. 7. Философия. 1980. № 4.
53. Малашенко И. Е. Социально-философская концепция Данте и его полемика с Августином // История зарубежной философии и современность. М., 1980.
54. Малашенко И. Е. Мироззрение Данте и проблема философской эволюции Сигера Брабантского // Дантовские чтения. М., 1982.
55. Мандельштам О. Э. Разговор о Данте // Мандельштам О. Э. Слово и культура. М., 1987.
56. Мережковский Д. С. Данте. Томск, 1997.
57. Наумов Е. П. Европа 1300 в оценке Данте // Дантовские чтения. М., 1976.
58. Наумов Е. П. Сословные монархии средневековой Европы и политические концепции Данте // Дантовские чтения. М., 1979.
59. Рабинович В. Л. «Божественная Комедия» и миф о философском камне // Дантовские чтения. М., 1985.
60. Рассел Дж. Б. Люцифер. Дьявол в средние века. СПб., 2001.
61. Реизов Б. Г. Эпизод Улисса в «Божественной Комедии» Данте // Philologica. Л., 1973.
62. Сергеев К. В. Театр судьбы Данте Алигьери: введение в практическую анатомию гениальности. М., 2004.
63. Тахо-Годи Е. А. Данте и К. К. Случевский // Дантовские чтения. М., 1996.
64. Флоренский П. А. Мнимости в геометрии. М., 1991.
65. Хлодовский Р. И. Гуманизм Данте. Путь к «Божественной Комедии» // Дантовские чтения. М., 1979.
66. Хлодовский Р. И. Анна Ахматова и Данте. М., 1993.
67. Шахиди М. Абу Али ибн Сина – обитатель Лимба // Дантовские чтения. М., 1985.
68. Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966.
69. Шичалин Ю. А. О некоторых образах неоплатонического происхождения у Данте // западноевропейская средневековая словесность. М., 1985.
70. Шишкин А. Б. Пламенеющее сердце в поэзии Вячеслава Иванова и дантовское видение «Благословенной жены» // Дантовские чтения. М., 1996.
71. Элиот Т. С. Данте. Что значит для меня Данте // Элиот Т. С. Избранное. Т. I–II. Религия, культура, литература. М., 2004.

72. Эфрос А. М. Молодой Данте // Данте. Новая жизнь. М., 1934.
73. Anderson W. Dante the Maker. L.; Boston, 1980.
74. Asin Palagios M. Islam and Divine Comedy. L., 1926.
75. Baumgartner M. Dantes Stellung zur Philosophie // Dante – Abhandlungen. Köln, 1921.
76. Benini R. Scienza, religione ed arte nell' astronomia di Dante. Roma, 1939.
77. Beonio-Brocchiere Fumagalli M. Le enciclopedie dell' Occidente medioevale. Torino, 1981.
78. Boyde P. Dante Philomythes and Philosopher. Man in the Cosmos. Cambridge, 1981.
79. Charity A. C. Events and Their Afterlife: the Dialectics of Christian Typology in the Bible and Dante. Cambridge, 1966.
80. Colish M. L. The Mirror of Language. L., 1983.
81. Corti M. La felicità mentale: Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante. Torino, 1983.
82. Davis C. T. Dante and the Idea of Rome. Oxford, 1957.
83. D' Entrèves A. P. Dante as a Political Thinker. Oxford, 1952.
84. Di Bisogno E. S. Bonaventure e Dante. Milano, 1899.
85. Di Giovanni A. La filosofia dell' amore nelle opere di Dante. Roma, 1968.
86. Dobbins J., Fuss P. Silhouette of Dante in Phenomenology of Mind // Clio. 1982. N. 11.
87. Duhem P. Medieval Cosmology. Chicago; L., 1985.
88. Dunbar H. F. Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy. New Haven, 1929.
89. Enciclopedia Dantesca. Roma, 1970–1976. Vol. 1–5.
90. Fletcher J. B. Symbolism of the Divine Comedy. N. Y., 1921.
91. Gardner E. Dante and Mystics. L.; N. Y., 1913.
92. Garin E. Dante e la filosofia. Veltro, 1974.
93. Giannantonio P. Dante e l' allegorismo. Firenze, 1969.
94. Gilson E. Dante and Philosophy. Gloucester (Mass.), 1968.
95. Guardini R. Der Engel in Dantes Göttlicher Komödie. München, 1951.
96. Guardini R. Das Licht bei Dante. München, 1956.
97. Guardini R. Landschaft der Ewigkeit. München, 1958.
98. Guidubaldi E. Dante Europeo. Firenze, 1965–1968. Vol. 1–3.
99. Hopper V. F. Medieval Number Symbolism: its Sources, Meaning and Influence on Thought and Expression. N. Y., 1938.
100. Ledig G. Philosophie der Strafe bei Dante und Dostoewski. Weimar, 1935.
101. Lanza A. Dante eterodosso: una diversa lettura della Commedia. Bergamo, 2004.
102. Laos E. Der logische Aufbau der «Commedia» und die Ordo-Vorstellung Dantes. Mainz, 1984.

103. Mastrobuono A. C. *Essays on Dante's Philosophy of History*. Firenze, 1979.
104. Mazzeo J. A. *Structure and Thought in the Paradiso*. N. Y., 1958.
105. Mazzeo I. A. *Medieval cultural tradition in Dante's Comedy*. N. Y., 1960.
106. Mineo N. *Profetismo e apocalittica in Dante*. Catania, 1968.
107. Moore E. *The Time-References in the Divine Comedy*. L., 1887.
108. Murari R. *Dante e Boezio*. Bologna, 1905.
109. Nardi B. *Saggi di filosofia dantesca*. Firenze, 1967.
110. Nardi B. *Dante e la cultura medievale*. Roma, 1983.
111. Orr M. A. *Dante and the Early Astronomers*. L., 1956.
112. Pagani I. *La teoria linguistica di Dante*. Napoli, 1982.
113. Paparelli G. *Ideologia e poesia di Dante*. Firenze, 1975.
114. Pietrobono L. *Matelda // Il Giornale dantesco*. Firenze, 1936. Vol. XXXIX. Nuova serie IX.
115. Piter F. *Dante und seine Theologie*. Berlin, 1865.
116. Preger W. *Dante's Matelda*. München, 1873.
117. Reeves M. *The Influence of Prophecy on the Later Middle Ages: a Study in Joachism*. Oxford, 1969.
118. Santayana G. *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante and Goethe*. N. Y., 1953.
119. Schober R. *Dantes Jenseitsvision des Diesseits // Von der wirklichen Welt in der Dichtung*. Berlin; Weimar, 1970.
120. Steenberghen F. van. *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*. München, 1977.
121. Stump E. *Dante's Hell, Aquinas Moral Theory and the Cove of God // Canadian Journal of Philosophy*. Edmon ton, 1986. Vol.16. N 2.
122. Tondelli L. *Da Gioachino a Dante*. Torino, 1944.
123. Valli L. *Il segreto della Croce e dell' Aquila nella Divina Commedia*. Bologna, 1922.
124. Valli L. *Il linguaggio segreto di Dante e dei fedeli d' amore*. Roma, 1928.
125. Warner M. *Alone of All Her Sex: the Myth and the Cult of the Virgin Mary*. L., 1976.

дух

(греч. — *νοῦς*, πνεῦμα; лат. — *spiritus, mens*; нем. — *Geist*;
фран. — *esprit*; англ. — *mind, spirit*)

1. Высшая способность человека, позволяющая ему стать источником смыслополагания, личностного самоопределения, осмысленного преобразования действительности; открывающая возможность дополнить природную основу индивидуального и общественного бытия миром моральных, культурных и религиозных ценностей; играющая роль руководящего и сосредотачивающего принципа для других способностей души. 2. Сверхприродная, правящая миром сила, к которой человек может быть активно или пассивно причастен. 3. Внутренняя сущность, смысл (в выражениях типа «дух законов» или противопоставлениях типа «буква — дух»).

Понятие «дух» не так жестко связано с рационально-познавательными способностями, как понятия «разум» и «рассудок»; в отличие от «интеллекта», «дух», как правило, соотносится со своим персонифицированным носителем, с «лицом»; в отличие от «души» — акцентирует объективную значимость своего содержания и его относительную независимость от стихии эмоциональных переживаний; в отличие от «воли» — на первый план выдвигает созерцания и смыслы, которые могут определять действия, а не акт свободного выбора; в отличие от «сознания» — фиксирует не столько дистанцию между Я и его эмпирическим наполнением, сколько их живую связь; в отличие от «ментальности» — не включает в себя несознаваемые механизмы традиционных и повседневных реакций и установок. В зависимости от идейного контекста дух может противопоставляться (как оппозиция или как альтернатива) природе, жизни, материи, утилитарной необходимости, практической активности и т. д.

Концептуальное, понятийное и терминологическое оформление дух получает в античной философии. У досократиков возникает учение о правящей миром, строящей из хаоса космос объективной силе, которая пронизывает собой мир и даже отождествляется с одной из вещественных стихий, но в то же время не растворяется в пассивной материальности. Чаще всего человек мыслился как носитель этой силы, которую он мог в себе культивировать, становясь ее сознательным сотрудником. Обычно эта сила обозначалась как од-

ноименная какой-либо из высших человеческих способностей (душа, мышление, сознание, речь, счет и т. п.). Со временем доминировать стали понятия «нус» и «пневма». Понятие «нус», которое в ряду ментальных терминов означало «ум», «образ мыслей», «умственное созерцание» — и этим отличалось от терминов с перевесом психологического (псюхе, тюмос, френ) экзистенциального (софия, гносис) и дискурсивного (логос, дианойа, диалектикэ) значения — у Анаксагора стало означать мировой разум, цель космической динамики и организующе-различающую силу. (Ср. аналогичное, но не закрепившееся в традиции понятие Эмпедокла «священное сознание, φρῆν ἰερή» В 134,4 ДК.) В философии Платона, Аристотеля и неоплатоников *дух* как мироправящая сила нотируется термином «нус» и помещается в многослойную онтологическую иерархию: нус объединяет собой идеальные формы-эйдосы, внедряется через них в стихию мировой души-психеи и образует через нее мировую материю в космический организм. У Платона и неоплатоников нус порожден высшим принципом, — невыразимым и непостижимым «благом», к которому нус тяготеет. У Аристотеля нус — высший уровень бытия, бог, который мыслит сам себя и тем творит мир.

Термин «пневма» (как и лат. аналог «спиритус») первоначально означал «воздух» или «дыхание». Довольно рано он приобретает психологическое и космологическое значение. Стоицизм понимает пневму как огненно-воздушную субстанцию, которая в виде эфира пронизывает мир, расслабляясь в материальных объектах и концентрируясь в «семенных логосах»: таким образом, пневма выполняет и роль мировой души как оживляющее начало, и роль *духа* как правящее начало. Неоплатонизм также использует понятие «пневма», описывая проникновения Д. в низшие сферы бытия: *дух* и душа обволакиваются пневмой и через нее контактируют с материей (см. Эннеады, II 2,2; III 8;V 2).

Генезис христианского понимания *дух* восходит к эллинистическому религиозному синкретизму. В Септуагинте словами «пневма теу» передается еврейское понятие «руах элохим», Дух Божий (Быт. I, 2), что открывает возможность многообразных сближений эллинского и библейского богословия. Филон Александрийский также именует пневмой и высшее начало в человеке, и исходящую от Бога мудрость. Евангельское учение о Святом Духе (πνεῦμα ἅγιον) становится основой для понимания *духа* как одной из ипостасей Троицы. В Троице *Дух* является источником божественной любви и животворящей силы. Бог есть *Дух* (Ин. 4.24), но в то же время существует и злая *духовность*. Способность «различать духов» понималась как один

из особых даров Св. Духа (1 Кор 12.10). Во многих случаях (особенно в посланиях ап. Павла) затруднительно отнесение слова «Дух» к ипостаси Бога или к человеческой способности. Однако средневековые богословы видели в этом указание на то, что Дух Божий, овладевая человеком, не растворяет в себе его индивидуальность. Единосущность (ὁμοούσιος) Духа другим лицам Троицы стимулировала в средневековой философии онтологические и логические споры о понятии бытия. Очевидна резкая граница, отделяющая античное понимание *духа* как высшей внутрикосмической силы от патристического и средневекового христианского понимания *духа* как сущности, запредельной тварному миру, но деятельно присутствующей в мире и преображающей его.

Философия Ренессанса теряет интерес к средневековой пневматологии и возвращается к эллинистическим интуициям *духа*, понимая его как разлитую во Вселенной жизненную силу. В рамках возрожденческого натуралистического пантеизма и оккультной натурфилософии находит себе место и учение античных медиков о «*spiritus vitales*» — жизненном духе, локализованном в теле и сообщающем ему витальную энергию.

В XVII–XVIII вв. происходит кристаллизация новых тем, связанных с проблемой *духа*: это темы духовной субстанции и структуры познавательных способностей. Дух как субстанция выполняет теперь и роль онтологической основы универсума (ср. «нус»), и роль основания связи субъективного разума и объективной действительности. Характерно категоричное размежевание *духа* и материи как замкнутых в себе, не имеющих точек соприкосновения субстанций и, в то же время, объединение в измерении духовной субстанции тех способностей, которые раньше находились на низших ступенях ментальной иерархии (ощущение, переживание, стремление, воля и т. п.). (Ср. в этом отношении понятия *cogitare* Декарта, *mens* Спинозы, *spiritus* Лейбница, *esprit* Лейбница и Гельвеция, *mind* английских эмпириков.) Так, по Декарту духовная субстанция (*res cogitans*) и материальная (*res extensa*) не имеют ничего общего, но внутри себя воспроизводят различие высшего и низшего, простого и сложного, которое старая метафизика обычно распределяла между *духом* и материей. В рамках рационализма возникает проблема координации *духа* и материи, которая вынуждала апеллировать непосредственно к Богу — создателю «предустановленной гармонии» — поскольку *дух* как субстанция оказывался своего рода безличной «духовной машиной». В традиции эмпиризма *дух* лишается субстанциальности и сводится к единичным состояниям души. «Дух есть нечто, спо-

собное мыслить», — говорит Локк, — но построить на этом основании ясную идею субстанции *духа*, как и субстанции тела, невозможно, поскольку мы имеем дело лишь с предполагаемым субстратом «действий, которые мы испытываем внутри себя», каковы «мышление, знание, сомнение, сила движения и т.д.» («Опыт о человеческом разумении», II, 23, 4–6.). Беркли, однако, переворачивает этот аргумент, поскольку обнаруживает в самом факте восприятия асимметричность *духа* и его содержания. Кроме «идей», говорит он, (т.е. любых предметов восприятия) есть «познающее деятельное существо... то, что я называю умом, *духом*, душой или мной самим», это — «вещь, совершенно отличная от идей» («О принципах человеческого знания» I, 2). «*Дух* есть простое, нераздельное, деятельное существо; как воспринимающее идеи, оно именуется умом; как производящее их или иным способом действующее над ними — волей» (Ibid. I, 27). Поскольку все вещи Вселенной «либо вовсе не существуют, либо существуют в уме какого-либо вечного *духа*», то «нет иной субстанции, кроме *духа*» (Ibid. I, 6–7). Юм, в свою очередь, переворачивает это понятие, демонтируя принцип самотождественности Я. «Сущность *духа* (*mind*) также неизвестна нам, как и сущность внешних тел, и равным образом невозможно образовать какое-либо представление о силах и качествах *духа* иначе как с помощью тщательных и точных экспериментов...» («Трактат о человеческой природе...», Введение). Монадология Лейбница дает другую модель соотношения *духа* и мира: критикуя представления о «едином всеобщем *духе*», Лейбниц полагает, что неразумно допускать существование одного *духа* и одного страдательного начала, вещества; принцип совершенства требует допущения между ними бесконечно многих промежуточных ступеней, каковыми и являются индивидуальные души-монады, воспроизводящие всеобщий *дух* на свой неповторимый лад. Душа-монада, дорастая в своем развитии до самосознания, становится конечным *духом* и начинает воспроизводить в себе не столько вселенную, сколько Бога, который есть бесконечный *дух*.

Немецкая философия эпохи Просвещения, обозначая понятие «*дух*», начинает отдавать предпочтение германскому слову «гайст», в основе которого — индоевропейский корень «*ghei*» со значением «движущая сила», «брожение», «кипение». Эххарт (XIII в.) переводит «*mens*» как «*Seele*» и «*anima*» как «*Geist*» (*Geist*). Лютер переводит словом «*Geist*» евангельское понятия «пневма». У Бёме «*Geist*» уже носит значение глубинной силы души, придающей ей форму и имеющей соответствие в макрокосме в виде души в оболочке *духа* (*Drei princ.* 8.). Просвещение, начиная с вольфианцев, интеллек-

туализирует «Geist», понимая его как *дух*, выражающий себя в мыслях. «Geist» сближается с «Vernunft» (разум), каковое понятие предпочитает и Кант. Однако мистические мотивы понятия «Geist» сохраняются в послекантовской спекулятивной философии, у Гёте, у романтиков.

Кант ограничивает сферу употребления понятия «*дух*» («Geist») областью эстетики, где *дух* определяется как «оживляющий принцип в душе» и «способность изображения эстетических идей» (пар. 49 «Критики способности суждения»), и областью антропологии, где, в частности, различает духовные силы, осуществляемые разумом, и душевные силы, осуществляемые рассудком (см., например, «Метафизика нравов», II, пар. 19). Критически относится Кант и к просветительской рационализации *духа*, и к его оккультной мистификации (см. полемику со Сведенборгом в «Грезах духовидца...»). Но значение Канта в истории концепта будет понято, если учесть, что своим трансцендентальным методом он радикально изменил саму проблему, разделив традиционный для метафизики универсум сверхчувственного единства на три автономные царства — природы, свободы и целесообразности — которые уже не могли суммироваться отвлеченным понятием *духа*.

В свете кантовских открытий Фихте, Гегель и Шеллинг дают новую трактовку *духа*. Если выделить ее смысловое ядро, то можно отметить следующие моменты. Все конечные феномены *духа* находят свой смысл в «абсолютном *духе*». Абсолютный *дух* творит себя и свою предметность. Абсолютный *дух* это не объект, а *процесс* сверхэмпирической истории, в ходе которого *дух* порождает себя и в котором только он и существует. Абсолютный *дух* в своей истории отчуждается от себя (как от «Идеи») и, познавая отчужденный мир (как «Природу»), возвращается к себе (через историю человечества как «Абсолютный Дух»). В результате абсолют приобретает конкретность и самосознание. Отвлеченные объективные идеи и эмпирическая субъективность человека, таким образом, суть лишь моменты в «биографии» абсолюта: чтобы стать истинным, *дух* должен наполниться живым содержанием и придать ему форму вечности (шедевром изображения этого процесса остается гегелевская «Феноменология Духа»).

Философия XIX в. в целом (если не считать консервативный спиритуализм) оказалась оппозицией немецкому трансцендентализму. Понятие духа становится естественной мишенью для критики таких направлений, как позитивизм, марксизм, волюнтаризм. Но понятие «дух» остается релевантным для мыслителей постромантического

толка (Карлейль, Торо, Эмерсон) и для некоторых представителей «философии жизни», но в последнем случае он обычно понимается как более или менее удачный псевдоним «жизни» или — напротив — как опасный недуг, тормозящий самоутверждение витальности (линия от Ницше в XIX в. до Шпрангера и Клагеса в XX в.).

В XX в. философия отнеслась к понятию *духа* более лояльно. Оппоненты в некоторых случаях переоткрыли его в рамках своих учений (например, версия Кассирера в неокантианстве, версия Юнга в психоанализе, версия Бергсона в витализме, версия Шелера в феноменологии, версия Сантаяны и Уайтхеда в неореализме). Философия культуры (особенно немецкая ветвь), строя цивилизационные модели, обнаружила его функциональность. Такие направления, как неотомизм, русская религиозная философия или итальянский неоспиритуализм (Кроче, Джентиле) нашли возможность реанимировать классические представления о *духе* в свете «неклассического» опыта современности. Персонализм, философия диалога, экзистенциализм в лице некоторых своих представителей (соответственно: Мунье, Бубер, Ясперс) активно используют не только лексику традиционных учений о *духе*, но и их концептуальные схемы. В новейшей философии понятие «*дух*» **непопулярно**.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. М., 1975. С. 28–78; Т. 8. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. С. 541–569. Кн. 2, С. 298–302.
2. Савельева О. М. Содержание понятия «нус» в греческой литературе VII–VI вв. до н. э. // Из истории античной культуры. М., 1976. С. 30–40.
3. Мотрошилова Н. В. Путь Гегеля к «Науке Логики». М., 1984.
4. Гайденко П. П. Диалектика «теокосмического всеединства» // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 48–117.
5. Киссель М. А. Диалектика как логика философии духа (Б. Кроче — Дж. Джентиле — Р. Коллингвуд) // Идеалистическая диалектика в XX столетии. М., 1987. С. 119–153.
6. Быкова М. Ф., Кричевский А. В. Абсолютная идея и абсолютный дух в философии Гегеля. М., 1993.
7. Федотов Г. П. О Св. Духе в природе и культуре // Собр. соч. в 12 тт. Т. 2. М., 1998. С. 232–244.
8. Степанов Ю. С. Константы. Словарь русской культуры. М., 1997. С. 570–573.

9. Class G. Untersuchungen zur Phänomenologie und Ontologie des menschlichen Geistes. Lpz., 1896.
10. Nöesgen K. F. Das Wesen und Wirken des Heiligen Geistes. Bd. 1–2. B., 1905–07.
11. Dreyer H. Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel. B., 1908.
12. Brentano Fr. Aristoteles Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes. Lpz., 1911.
13. Leisegang H. Pneuma Hagion. Lpz., 1922.
14. Wechsler E. Esprit und Geist. Bielefeld. 1927.
15. Rothacker E. Logik und Systematik der Geisteswissenschaften. München, 1927.
16. Noltenius F. Materie, Psyche, Geist. Lpz., 1934.
17. Glockner H. Das Abenteuer des Geistes. Stuttg., 1938.
18. Ryle G. The Concept of Mind. L., 1949.
19. Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. Cambr., 1940.
20. Hildebrand R. Geist. Tüb., 1966.

ИДЕИ К ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ ЧЕЛОВЕЧЕСТВА
(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Первое
изд. В 4-х тт.: Рига — Лейпциг, 1784–1791)

— главная работа И. Г. Гердера, в которой он реализовал свой проект универсальной философской истории человечества. Состоит из 20 книг (и плана заключительных 5 книг), в которых Гердер, суммируя достижения современных ему космологии, биологии, антропологии, географии, этнографии, истории, дает изображение поэтапного становления человечества. В центре внимания автора — процесс мирового развития. Общий порядок природы Гердер понимает как ступенчатое поступательное развитие совершенствующихся организмов от неорганической материи через мир растений и животных к человеку и — в будущем — к сверхчувственной «мировой душе». Как свободная и разумная сущность, человек представляет собой вершину сотворенной божественным духом природы. Критикуя телеологию, Гердер подчеркивает значение воздействия внешних факторов (совокупность которых он называет «климатом») и считает достаточным для понимания истории ответить на вопрос «почему?», не задаваясь вопросом «для чего?». В то же время он признает ведущей силой истории внутренние, «органические» силы, главная из которых — стремление к созиданию общества. Основной сплывающей силой общества Гердер считает культуру, внутренней сущностью которой является язык. Проблеме происхождения и развития языка Гердер уделяет особое внимание. Представляет интерес предложенная Гердером концепция «всеобщего мира», делающая упор не на политическом договоре «верхов», как в большинстве аналогичных трактатов XVIII в., а на нравственном воспитании общественности.

В отличие от своей ранней критики цивилизации, близкой по духу Руссо, Гердер возвращается в «Идеях...» к историческому оптимизму Просвещения и видит в прогрессирующем развитии человечества нарастание гуманизма, который понимается им как расцвет принципа личности и обретение индивидом душевной гармонии и счастья.

Книга вызвала интенсивную полемику в кругах просветителей. Гёте ее приветствовал; Кант критиковал ее эвдемонизм и отсутствие философской методологии. Из-за критики исторической роли христианства книга также была вовлечена в «спор об атеизме».

Благодаря «Идеям...» Гердера можно считать, наряду с Вико и Кантом, отцом культурологии как науки. В целом работа сыграла роль манифеста просвещенческого историзма.

Академич. издание: Herder J. G. Saemtliche Werke, hg. von B. Suphan Bd. 13–14. 1967 (герм.)

На русск.: Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977.

ЛИТЕРАТУРА

1. Гулыга А. В. Гердер. М., 1975.
2. Коекке W., Knoll B. S. (Hg) J. H. Herder: Innovator Through the Ages. 1982.

КУЛЬТУРА

(лат. *cultura*— возделывание, воспитание, почитание)

— универсум искусственных объектов (идеальных и материальных предметов; объективированных действий и отношений), созданный человечеством в процессе освоения природы и обладающий структурными, функциональными и динамическими закономерностями (общими и специальными). Понятие «культура» употребляется также для обозначения уровня совершенства того или иного умения и его внепрагматической ценности. *Культура* изучается комплексом гуманитарных наук: в первую очередь, культурологией, философией культуры, этнографией, культурной антропологией, социологией, психологией, историей.

Как понятие, *культура* часто выступает в оппозиции природе, субъективной воле, бессознательной активности, стихийной самоорганизации. Часто *культура* синонимична цивилизации, но иногда противопоставляется ей как «живой организм» — «механизму». Специфика *культуры* — в ее роли опосредования мира бесчеловечной объективности природы и мира спонтанной человеческой субъективности, в результате чего возникает третий мир объективированных, вписанных в природу человеческих импульсов и очеловеченной природы. Если природная граница *культуры* достаточно очевидна (природа без человека), то зафиксировать границу, разделяющую человеческую активность (будь то внутренняя духовность или творческая деятельность) от ее кристаллизованных форм, отделимых от субъекта и воспроизводимых им, значительно труднее. Но это необходимо для того, чтобы различить детерминацию культуры и самоопределение свободной субъективности.

Область применения понятия *культуры* не ограничена тем или иным типом предметности. С точки зрения *культуры* может быть рассмотрен любой объект или процесс, в котором нас интересует не только его прикладная значимость, но и скрытый в нем способ интерпретации и ценностной окраски мира, предполагающий неутилитарный выбор.

Мир *культуры* решает две формально противоположные задачи: поддержание статики общества, благодаря сохранению и воспроизведению традиции, и обеспечение его динамики, благодаря твор-

ческим инновациям. Для этого *культура* создает в себе сложные многоуровневые системы, позволяющие снимать противоречия индивидуума и общества, старого и нового, своего и чужого, нормативного и ситуативного. В этом отношении *культуру* можно определить как информационную сверхсистему, которая обеспечивает обратную связь со средой при сохранении фонда исторической памяти.

Как закономерное целое, *культура* обладает специфическими механизмами своего порождения, оформления в знаковой системе, трансляции, интерпретации, коммуникации, конкуренции, самосохранения, формирования устойчивых типов и их воспроизведения в собственной и инокультурной среде. Особую роль в *культуре* играет система образования, поскольку культурное наследие не воспроизводится само собой и требует сознательного отбора, передачи и освоения. При этом *культура* не только поощряет и закрепляет необходимые для нее качества, но и выступает как репрессивная сила, осуществляющая при помощи системы запретов различение «своего» и «чужого».

Несмотря на стремление к максимальной устойчивости и длительности (к гомеостазу), *культура*, как показывает история, всегда оказывается временным решением своих задач, и поэтому механизмы смены культурных эпох принадлежат к базисным закономерностям *культуры*. Если статус *культуры* меняется не в результате внешних обстоятельств (например, экологическая или политическая катастрофа, подчинение другой *культуре*), то основным способом обновления оказывается культурная реформа, использующая механизмы преемственности. Поскольку развитая *культура* не бывает монолитом, в ее рамках всегда существует система оппозиционных вариантов, играющих роль культурных «противовесов». Это позволяет переходить к новым моделям, опираясь на разные формы культурной оппозиции (на альтернативные, «теневые», подпольные и т. п. контрагенты доминирующей *культуры*). Так, например, *культура* раннего Возрождения, внешне не порывая со средневековьем, интерпретирует себя как «подлинное», обратившееся к Божьему миру христианство, опираясь на оппозиционные (хотя вполне органичные) элементы средневекового христианства: на номинализм, мистику, натурфилософию. Если реформы *культуры* по тем или иным причинам тормозятся, возможен культурный конфликт, иногда перерастающий в культурную революцию. Так, неудача церковных реформ в Европе XV–XVI вв. привела к всесторонней культурной революции, породившей протестантскую *культуру*.

Важной особенностью *культуры* является то, что ее объективные структуры всегда, в конечном счете, замыкаются на личностное приятие (или неприятие), толкование, воспроизведение и изменение. Вхождение в *культуру* (инкультурация) может «автоматически» обеспечиваться механизмами *культуры*, но может также быть проблемой, требующей моральных и творческих усилий (что бывает, как правило, при столкновении разнородных *культур* или при конфликте поколений, мировоззрений и т. п.). Таким образом, соотношение себя с *культурой* есть одно из фундаментальных свойств личности. Столь же важна *культура* для самоопределения социума на всех уровнях его существования от общины до цивилизации. Как историческая форма, *культура* всегда существует в виде конкретного локального симбиоза технологий, поведенческих ритуалов и обычаев, социальных норм, моральных и религиозных ценностей, мировоззренческих построений и целеполаганий. Цельность этой системе придает как сумма объективированных продуктов *культуры*, так и ее «язык», т. е. относительно понятная в рамках данной *культуры* знаковая метасистема.

Выделение *культуры* как особого аспекта бытия позволяет учесть и исследовать то, что иначе минует и обыденную, и научную рефлексию. Так, одна и та же религиозная догматика порождает, преломляясь в разных *культурах*, существенные конфессиональные различия (например, католицизм и православие); формальное принятие принципов «рыночной экономики», генетически связанных с англосаксонской *культурой*, в специфической культурной среде (Россия, Юго-Восточная Азия, Латинская Америка) дает самые разные результаты; одна и та же конституция дает разный политический эффект в *культуре* с развитыми традициями активного гражданского общества и в *культуре* с патерналистским отношением к государству и т. п. В этих случаях внутренняя логика идей или процессов взаимодействует с логикой культурной обусловленности, чем создается новое измерение реальности, нуждающееся в специальном, культурологическом анализе. Поэтому — не одно и то же, например, «политика» и «политическая *культура*», «труд» и «трудова *культура*» и т. д.

Культура, в отличие от отдельных, «региональных» направлений человеческой деятельности, не создается целенаправленными актами, но является объективным результатом их суммы или, с другой стороны, исходным условием их осуществления. Культуральный подход предполагает поэтому не только анализ локальных достижений того или иного типа знания, умения, поведения, но и сравнительный, компаративистский анализ явлений со сходной культурной

«внутренней формой». Это создает не преодоленные пока наукой методологические трудности (как, например, корректно идентифицировать «импрессионизм» в живописи и «импрессионизм» в музыке, при том, что интуитивно ясно их сходство?), но все же является необходимой задачей наук о *культуре*, поскольку позволяет выявлять общие процессы, «большие» стили, системы ценностей — то, что называется «духом времени».

Из существования *культуры* как общечеловеческого способа освоения природы не следует, что сами собой понятны ее нормы, ценности, язык, символы, мировоззренческие схемы. Любая состоявшаяся *культура* непонятна «извне» и требует расшифровки, если она — в прошлом, или благожелательного диалога, если это — современная *культура*. (Последнее особенно важно в свете современного процесса глобализации *культуры*.) Так же не является безусловной та или иная качественная градация культур: *культура* налична как многообразие вариантов, и попытка определить их «ценность» (какой бы ее критерий мы ни выбрали) так же сомнительна, как определение сравнительной ценности биологических видов. В то же время, оценочный анализ возможен там, где можно содержательно сформулировать «цель» данной *культуры* или определенной стадии ее развития. (Хотя история показывает, что «незрелые» или «наивные» формы *культуры* со временем могут оцениваться как привлекательная альтернатива или же раскрывать свои непонятые дотоле глубины.)

Классификация *культур* предполагает выделение их: 1) временной, исторической последовательности (это имеет смысл в тех случаях, когда прослеживается преемственность *культур*, например: античность — средневековье — новое время); 2) региональной обособленности, связанной, как правило, с географическими, этническими, политическими и языковыми разграничениями; 3) идеального содержания, т. е. отделимого от этнического субстрата и передаваемого традицией комплекса норм, ценностей, идей, технологий, стилей (в чем состоит один из узких смыслов слова «*культура*»); 4) иерархии качественных уровней (что зависит от вводимых критериев «совершенства»); 5) блоков сосуществующих культур (основания сосуществования могут быть самыми разными: территориальная близость, религиозное единство, экономическая целесообразность, политический союз, имперская оболочка и т. д.). Классификация культур, по какому бы принципу она ни проводилась, позволяет выявлять фундаментальные механизмы их самоосуществления и взаимодействия, а также находить способы герменевтического объяснения их наследия.

Литература

1. Лотман Ю. М. Культура и взрыв. М., 1992.
2. Малиновский Б. Научная теория культуры. М., 1999.
3. Сорокин П. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
4. Кнабе Г. С. Материалы к лекциям по общей теории культуры и культуре античного Рима. М., 1993. с. 17–170.
5. Флиер А. Я. Культурогенез. М., 1995.
6. Культурология. XX век. Словарь. СПб., 1997.
7. Антология исследований культуры. СПб., 1997.
8. Пелипенко А. А., Яковенко Г. Г. Культура как система. М., 1998.
9. Сравнительное изучение цивилизаций. Хрестоматия. М., 1998.

ЛОГОС

(греч. λόγος — речь, слово, высказывание, понятие, основание, мера)

— понятие (1) античной философии и (2) христианского богословия, обозначающее (1) разумный принцип, управляющий миром, и (2) Бога-Сына как Посредника между Богом-Отцом и миром.

Как философское понятие, *логос* появляется у Гераклита, хотя толкование его остается в высшей степени спорным. Но анализ контекстов и сопоставление с другими обобщающими понятиями раннегреческой философии (с Разумом, Законом, Числом, Бытием, Апейроном, Стихией) позволяют увидеть в *логосе* концентрированное выражение таких функций досократовского правящего начала (архэ), как власть (одновременно безличная и божественная) меры и закона, сохранение единства и порядка во взаимопревращении стихий, вовлечение человека в процесс преобразования хаоса в космос.

Однако в дальнейшей истории античной философии вплоть до стоиков *логос* не отягощен никакой метафизической нагрузкой. Зато фиксируется его значение как рассуждения, аргумента, дискурсивного познания. В составе диалектического метода Платона (см. Rep. 534b; Soph. 253d-e; Politic. 262b-e) *логос* осуществляет роль инструмента различения и определения видов через дихотомическое расщепление рода (διαίρεσις). Для Платона характерно также сопоставление *логоса* и мифа как двух способов выражения истины. Аристотель чаще всего употребляет термин *логос* в смысле «определения» или «разумности вообще». Иногда имеется в виду разумность моральная (ὁρθός λόγος, см. Eth. Nich. II, 1103b; VI, 1144b). Иногда — математическая пропорция (Met. 991b). Иногда — силлогизм (Anal. pr. 124b18) или доказательство (Met. 990b 12-18).

Стоицизм, опираясь на Гераклита, восстанавливает онтологический смысл *логоса*, который понимается как мировая разумно-творческая эфирно-огненная субстанция, Зевс и судьба. Характерна принципиальная неразличенность в стоическом огненном *логосе* смыслового принципа и вещественного субстрата. В той мере, в какой *логос* пронизывает каждую часть природы своей организующей силой, он описывается стоиками как множество смысловых семян (λόγοι σπέρματικόν), прорастающих в мире. В логике стоики раз-

личают внутренний *логос* (мышление) и внешний, произнесенный (речь).

В эллинистическую эпоху понятие «*логос*» привлекает внимание религиозной мысли Средиземноморья, стремившейся к синкретическому соединению греческой и восточной традиций. Самым значительным результатом этих экспериментов было учение Филона Александрийского. По Филону, Бог содержит в себе свой внутренний *логос* как разум и замысел мира, но также излучает *логос* вовне, творя и одушевляя им мир, что согласуется с образом библейского Бога, который творит мир словом. Кроме того, *логос* может пониматься Филоном как посредник между «первым Богом»-творцом и «третьим богом»-тварной природой. Поэтому он именуется «вторым богом», «первосвященником», «единородным Сыном Божиим». Учение Филона оказало большое воздействие на христианское богословие и, видимо, отразилось в учении Евангелия от Иоанна о *логосе*.

Евангелие от Иоанна дает учение о *логосе* как Единородном Сыне Бога-Отца, выраженное словами: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λογός, καὶ ὁ λογός ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεός ἦν ὁ λογός. (I, 1)». В Апокалипсисе (19, 13) имя «Слово Божие» (ὁ λογός τοῦ θεοῦ) носит Иисус, творящий Страшный Суд. В отличие от *логоса* эллинистической философии, который был эманацией абсолюта и превращенной формой его пребывания в низших мирах, *логос* христианской философии, отождествленный в Евангелии со вторым лицом Троицы, Иисусом Христом, есть, во-первых, прямое присутствие Бога в мире и, во-вторых, нераздельное (хотя и неслиянное) единство с человеческой природой («И Слово стало плотью» (Καὶ ὁ λογός σαρξ ἐγένετο (I, 14). Экзегеза этих текстов — в основе учения патристики о *логосе*.

Схоластика XIII в. (Бонавентура, Фома Аквинский) создает теологию Слова как обширный синтез богословских и собственно философских аспектов учения о *логосе* (см., например, у Фомы концепцию личностного бытия *логоса* в STh, III, 2-6); немецкая мистика XIII–XIV вв. (Майстер Экхарт и др.) выдвигает учение о вечном рождении *логоса* в душе верующего; раннее лютеранство, акцентирующее роль текста Писания и проповеди, опирается на теологию Слова в своей антикатолической полемике и диалектике веры, знания и свободы. Таким образом, не только богословие, но и христианская философия постоянно обращалась к этому учению, видя в нем возможность согласовать истины умознания и откровения.

Философия Нового времени утрачивает интерес к проблематике *логоса*, замещенной проблемами логики. Но уже в немецком транс-

цендентализме с его заинтересованностью проблемами конкретности и историчности духа, инобытия логики, связи личностного и абсолютного обнаруживается возвращение к философии *логоса*. Так, у Канта находим христологический текст, толкующий *логос* Иоанна в смысле его совместимости с принципом разума и в тесной связи с чисто кантовской проблемой размежевания практического разума и религии («Религия в пределах только разума», раздел «Олицетворенная идея доброго принципа» // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 128–130). Фихте не только подчеркивает согласованность своего «наукоучения» с Евангелием от Иоанна, но и противопоставляет христианство Иоанна, «вечную» религию *логоса* и знания, христианству Павла, исказившему Откровение (см. «Основные черты современной эпохи»). Для Гегеля *логос* тождественен одному из основных элементов его Логике, Понятию. Поскольку Понятие в системе Гегеля есть максимальное раскрытие абсолюта как Идеи в себе и для себя, т. е. Идеи, преодолевшей раскол субъективного и объективного и достигшей формы свободы, то вся дальнейшая эволюция Идеи через природное инобытие к конкретности Абсолютного Духа может рассматриваться как сверхэмпирическая история *логоса*. Шеллинг уделяет особое внимание теме *логоса* в своей поздней философии, находя в учении Евангелия о *логосе* подтверждение своей теории мировых эпох, изображающей домировой, внутримировой и послемировой способы существования божественного абсолюта.

Понятие «*логос*» входит в активный словарь русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв. Тональность темы задает ранний Вл. Соловьев с характерным для него «александрийским» контекстом евангельского *логоса* (см. «Чтения о Богочеловечестве» и «Философские начала цельного знания»). К той или иной трактовке *логоса* часто прибегают философы «всеединства» (Флоренский, Булгаков, Франк, Карсавин). Эрн во введении к своему сборнику «Борьба за Логос» выдвигает неославянофильскую идеологию логизма («*логос* – есть лозунг»), противопоставляя эллинско-христианский *логос* западному рационализму. У раннего Лосева *логос* является одной из основных системных категорий (см. особенно «Философию имени»).

В философии XX в. специальное внимание теме *логоса* уделяют религиозные философы как нетомистской традиции (К. Ранер с его концепцией человека как «слушателя Слова»), так и протестантской «диалектической теологии» (К. Барт). Значимой оказывается проблема *логоса* – особенно в аспекте эллинского наследия – для герменевтики (см., например, Гадамер «Истина и метод». Ч. 3, разд. 2).

Хайдеггер в своих поздних работах неоднократно возвращается к попытке заново истолковать утраченный смысл греческого *логоса* как «собирающе-раскрывающей» силы. В постструктурализме *логос* часто отождествляется с рационалистической мифологией Запада. Так, для сформулированного Деррида метода деконструкции главной целью выступает «обезвреживание» логоцентризма (практически синонимичного метафизике).

Литература:

1. Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о логосе. М., 1885.
2. Трубецкой С. Н. Учение о Логосе в его истории // Трубецкой С. Н. Соч., М., 1994.
3. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Т. 1 (Ранняя классика). М., 1994; С. 332–334, 338–340; Т. 5 (Ранний эллинизм). С. 115–117, 120–124; Т. 6 (Поздний эллинизм). С. 389–396.
4. Васильева Т. В. Беседа о логосе в платоновском «Теэтете» // Платон и его эпоха. М., 1979. С. 278–300.
5. Aall A. Geschichte der Logosidee in der griechischen Philosophie. Bd. 1–2. Lpzg., 1896–99.
6. Kelber W. Die Logoslehre von Heraklit bis Origenes. Stuttgart, 1958.
7. Bouyer L. Das Wort ist der Sohn. Einsiedeln, 1976.

А. Ф. ЛОСЕВ — ФИЛОСОФ КУЛЬТУРЫ

В обширном наследии А. Ф. Лосева большинство текстов имеет прямое отношение к истории или теории культуры. Между тем, нет ни одной работы, непосредственно посвященной теории (в частности — философии) культуры¹. Почти нет исследований творчества А. Ф. Лосева, в которых теория культуры была бы титульной темой². Одно из объяснений этого парадокса заключается в особом (чтобы не сказать — уникальном) нарративном и жанровом характере текстов философа. Удачную формулу нашла Л. А. Гоготишвили³. В «Зазеркалье XX века» стройные неоплатонические иерархии в исполнении мыслителя с редкостной страстью к ясности и отчетливости причудливо преломились и раздробились. Современному читателю лучше не подступаться к этому многосложному строению без запаса карт, путеводителей и ключей. Поэтому, прежде чем говорить о теории культуры А. Ф. Лосева, необходимо вывести ее Зазеркалья, реконструировать с учетом всех топологических извивов контекста, каковым является корпус сочинений философа. Но эта работа — еще впереди, и требует она совместных усилий. Здесь же речь пойдет о некоторых принципиальных координатах, прочерченных Лосевым в размышлениях о культуре. Представляется, что их необходимо учитывать в любой версии искомой нами философии культуры.

Несколько слов об источниках реконструкции. Конечно, прежде всего, это первое «восьмикнижие» философа: работы 20-х гг., в которых разработан теоретический каркас «феноменолого-диалекти-

¹ По замечанию А. А. Тахо-Годи, «в течение своей многолетней научной деятельности А. Ф. Лосев никогда не занимался специально теоретическими вопросами культуры». Тахо-Годи А. А. А. Ф. Лосев как историк античной культуры // Традиция в истории культуры. М., 1978. С. 259.

² См. Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Яковлев С. В. Краткий библиографический список работ о жизни и творчестве А. Ф. Лосева // Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель: К полетию со дня рождения. М., 2003.

³ Гоготишвили Л. А. Платонизм в Зазеркалье XX века, или Вниз по лестнице, ведущей вверх // Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993.

ческого» метода. Для нашей темы важно отметить, что «диалектика» Лосева дана здесь и в рафинированном виде, *an sich* («Философия имени»), и в ее воплощении в культурной среде. Так, «Музыка как предмет логики» и «Диалектика художественной формы» анализируют наиболее общие формы и динамику воплощения смысла в искусстве; «Диалектика мифа» проясняет вероисповедный смысл культуры; оба «античных» тома детально выстраивают и живописуют отдельно взятый исторический тип культуры. Следующим по значимости надо признать цикл работ по истории эстетики 60–90-х гг., который иногда называют «вторым восьмикнижием» (точнее, 8+2, или даже 2,5 — если учесть, что к основному корпусу «Истории античной эстетики» надо добавить «Эллинистически-римскую эстетику», «Эстетику Ренессанса» и, кроме того, по тем или иным причинам несостоявшийся том по истории эстетических учений, фрагментарные рукописи которого были опубликованы в разных изданиях⁴). Слово «эстетика» не должно заслонить от нас истинный смысл этого цикла: изображение европейского культурного мифа в его истории. Наконец, надо выделить особняком стоящие работы, которые — иногда существенно, иногда в важных деталях — проясняют лосевское понимание культуры. Таковы, в частности, очерк античной философии истории, дающий ценный материал для уяснения представлений Лосева о культурных типах диахронии⁵; «Философия культуры» — беседа с Д. В. Джохадзе⁶; поздние работы о символе и мифе⁷; наконец — недавно открытая читателю художественная проза, которая освещает ландшафт душевного мира Лосева, живую стихию его мысли. Эта выборочная сводка источников сделана еще и для того, чтобы напомнить о многообразии тем и жанров, в которых растворена культурфилософская топка. Однако можно поговорить и о константах.

За точку отсчета можно взять предельно простые формулировки текста «Философия культуры».

4 Лосев. А. Ф. История эстетических учений // А. Ф. Лосев. Форма — Стиль — Выражение. М., 1995.

5 Лосев А. Ф. Античная философия истории. СПб., 2001.

6 Лосев А. Ф. Философия культуры // Лосев А. Ф. Держание духа. М., 1988.

7 Лосев А. Ф. Проблема символа и реалистическое искусство. М., 1976; Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М., 1982. Последняя книга содержит «аксиоматику знака»: весьма плодотворную для культурологии теорию классификации типов смыслопорождения.

«— Что такое культура?»

— Культура есть предельная общность всех основных слоев исторического процесса...

— Как же вы характеризуете отношение культуры к отдельным слоям и областям исторического процесса, ту общность, которая, по-вашему, и создает культуру?

— Я уже сказал, что это есть отношение общего и частного или общего и единичного. Но мы понимаем отношение общего и единичного всегда только диалектически. Общее не оторвано от единичного, но является законом его возникновения; и единичное не оторвано от общего, но всегда является тем или иным его проявлением и осуществлением...

— Но что же тогда тип культуры?

— Тип культуры есть система взаимных отношений всех слоев исторического процесса данного времени и места. Эта система образует неделимую целостность в качестве определенной структуры, которая наглядно и чувственно-предметно выражает ее материальную и духовную специфику, являясь основным методом объяснения всех слоев исторического развития — как в их теоретическом противопоставлений, так и в их последовательно-историческом развитии.

— А тип античной культуры?

— Тип античной культуры есть предельная обобщенность природно-человеческой телесности в ее нераздельности с ее специфически жизненным назначением.»⁸

Здесь «предельная общность» культуры соотнесена с взаимосвязью общего и единичного. За этой внешне простой и для того времени идеологически-корректной схемой стоит принципиальное для Лосева понимание культуры как лестницы нисхождения абсолютно в инобытие и восхождения индивидуального к абсолюту. Каждая ступень этой иерархии полагается своим особым типом отношения с высшим и низшим уровнями, что и создает ее — этой ступени — особую, собственную смысловую формуатуру. Отсюда ясно, насколько важно интеллектуальное искусство воссоздания того или иного типа культуры. Собственно, тип является единственно возможной исторической «оптикой», через которую можно усмотреть траектории движения к общему и единичному. Здесь — одна из причин пристрастия Лосева к предельно коротким, логически четким и пластически наглядным дефинициям культурных типов. Ведь эти формулы суть элементарные модули целого строения мировой культуры, и Ло-

⁸ Лосев А. Ф. Философия культуры // Лосев А. Ф. Дерзание духа. М., 1988. С. 218–220.

сев, как это нетрудно заметить, не ограничивается обычным вытягиванием этих модулей в некие хронологические «бусы», но создает из них весьма сложные метаисторические конфигурации. В данном тексте это осторожно помечено в определении задач философии культуры: «Философия культуры есть постановка и решение проблемы о том, а) как соотносятся между собою отдельные слои исторического процесса, б) как они все вместе относятся к их предельной обобщенности, то есть к их исторически обусловленному и каждый раз специфически доминирующему первопринципу, в) как этот первопринцип данной культуры относится к первопринципам других, хотя бы ближайших, культур, г) как необходимо характеризовать все слои исторического процесса в свете этого первопринципа»⁹. «Доминирующий первопринцип» — это ключ к данному фрагменту. Лосев подсказывает нам, что типология культур подчинена некоему интегральному принципу, и это, в свою очередь, требует выхода из измерения культуры в иное, более высокой степени общности. В свете сказанного — на фоне соотнесения с «всеобщим» — данная в этом же тексте характеристика советской культуры не выглядит тривиальной. «Исходная интуиция (принцип) нашей культуры — интуиция коллектива, понимаемого как живой организм ... Далее, наш интеллект отнюдь не пассивно созерцателен, каким он был в эпоху рабовладения. Он имеет своей целью переделывать действительность, а это значит — бороться со всеми препятствиями, которые мешают свободно-трудовому коллективу, то есть создавать необходимую для него мирную обстановку, которая действительно обеспечивала бы нормальную и бесперебойную жизнь трудящихся. Наконец, что касается предельного обобщения, которое в рабовладельческом обществе принимало облик прекрасного чувственно-материального космоса и блаженного олимпийского самодовления, то это предельное обобщение является для нас ... прежде всего, тем бесклассовым обществом, которое не пассивно-созерцательно, а активно-деятельно оградило себя от всякого посягательства на свое совершенное состояние, будь то эксплуатация одного человека другим или какие-нибудь космические неожиданности... Трудовая активность и борьба за решительное преодоление всего, что может препятствовать ей изнутри и извне, — вот в чем отличие нашей культуры от пассивно-созерцательной односторонности рабовладельческой формации.»¹⁰ Другими словами, некий «живой организм» сметает все препятствия и соз-

⁹ Там же, с. 233.

¹⁰ Там же, с. 237–238.

дает «мирную обстановку» для «бесперебойного» труда и ограждает себя от всяких посягательств на свое «совершенство» извне и изнутри. Однако, товарищи, будут (ой, будут!) «космические неожиданности». Интонации Щедрина и Платонова здесь не назовешь непреднамеренным эффектом. И «Котлован», и финал «Фауста», и ожидаемое Хайдеггером и Э. Юнгером пришествие Рабочего не будут в данном случае надуманными параллелями.

Морфологическое портретирование культур превращено у Лосева в настоящее искусство. Изучение логической структуры мышления эпохи слито со вниманием к социальности, к исторической динамике; анализ мыслительных форм доводится до сжатой формулы, анализ исторической психологии доводится до портрета, а в результате оказывается, что то и другое — неразрывные части некоего целого. Многие культур-физиогномические портреты (такие, как знаменитая характеристика Сократа в «Истории античной эстетики») могут быть без колебаний включены в хрестоматию русской прозы. Обращает на себя внимание сам метод исследования, соединяющий кропотливую эмпиричность и глобальность теоретических обобщений. Да и сам мыслитель неоднократно подчеркивает важность этого подхода, говоря о типологии и «конкретной выразительной, физиогномической морфологии» как о задаче современной философии и всей науки¹¹.

Однако культурная типология Лосева осуществлялась с такой виртуозностью, что заслонила другую координату его метода. Чтобы прочертить ее, обратим внимание на критику Лосевым Шпенглера, основателя морфологии культуры, сформулированную еще в 1930 г. Лосев пишет о «гипертрофии исторической физиогномики». «Я разумею отсутствие в концепции Шпенглера осознанного диалектического метода... Шпенглер настолько увлечен и пленен именно этой самой физиогномикой, настолько ярко чувствует он своеобразие и индивидуальную несводимость лика каждой культуры, что он не стесняется утверждать прямо абсолютную разорванность всемирно-исторической культуры человечества, полную независимость и изолированность каждой культуры, полную неперевоимость ее на язык всякой другой культуры. Это учение можно объяснить только слишком тонко развитым чувством своеобразия каждой культуры. Эта яркость восприятия отдельных культур помешала Шпенглеру представить ряд человеческих культур как нечто целое, как жизнь единого всечеловеческого организма. Эти же самые свойства построений Шпенглера

¹¹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 694.

помешали ему также и дать диалектику, как всемирной истории, так и каждой культуре в отдельности. Диалектика обнаружила бы единство тех категорий, которые входят в структуру каждой культуры; и диалектика показала бы, что каждая культура отличается от всякой иной только своеобразием в комбинации и акцентуации тех или других категорий, общих для культуры вообще. Так и в отношении античности Шпенглер не проделал той философско-исторической и логической работы, которая показала бы трансцендентальную связь всех основ, определяющих собой строение античной культуры... Замечательные наблюдения и потрясающие обобщения Шпенглера все-таки не в силах заменить этой работы, которую проделывал, например, Гегель. И как ни ярки картины отдельных культур у Шпенглера, это все-таки есть действительно физиогномика, но не философия истории. У Гегеля античность есть диалектическое понятие. У Шпенглера она — физиогномически точно восстановленная картина. И эти две концепции, несмотря ни на какие усилия обоих гениальных авторов, никогда не смогут заменить одна другую и сделать одна другую ненужной. Их надо соединить. И их легко соединить, если не упускать ни на минуту из глаз всего своеобразия как физиогномического, так и диалектического метода.»¹² Этот чрезвычайно важный пассаж вводит второе измерение культуры — соотнесение особенного типа выраженного смысла с абсолютным смыслом. Для читателя, не знакомого с лосевской диалектикой (но, может быть, знакомого с современной культурологией, искушенной в описании неповторимости и своеобразия культурных ментальностей), постулирование единства категорий, которые входят в структуру каждой культуры, может показаться рассудочным схематизмом. Однако речь здесь о том «Единстве», которое открыл платонизм и переоткрыл немецкий трансцендентализм; о единстве, восходящем к Абсолютной личности и строго требующем предельной индивидуализации каждой ступени восхождения. Здесь Гегель (а точнее — весь арсенал немецкой спекулятивной диалектики) вступает не только как элемент диады, подлежащей синтезу. Гегель — особенно в «Феноменологии духа» — и сам осуществляет синтез просвещенческой культур-антропологии и историзма с диалектическим мифом о саморазвитии абсолюта. Одним из достижений немецкой философской революции был символизм как метод¹³.

¹² Там же, с. 63–64.

¹³ Этот символизм не был вполне автохтонным философским порождением. Он был связан тонкими, но прослеживаемыми нитями с религиозной традицией, в частности, с латентным эстетическим диалогом протестантизма и католи-

Ключевые открытия были здесь сделаны Кантом в рамках его концепта символической гипотипозы: по Канту, символические функции воображения (конкретнее — свободной игры способности воображения и разума), по существу, позволяют связать мир видимого и невидимого, т. е. мир физического факта и мир морального смысла. Учитывая это, мы можем понимать все, сказанное Кантом об «искусстве» как учение о силе-посреднице, создающей при помощи особго рода имагинации мир-связку между природой и свободой, или, говоря на современном гуманитарном языке, как учение о культуре. Символический способ репрезентации невидимого оказывается необходимым звеном кантовской системы, поскольку решает проблему «контакта» с абсолютном, не решенную в первых критиках. Жесткая дизъюнкция — в первой критике между знанием и венаучной ориентацией на идеи, а во второй — между природой и свободой — ставила под вопрос возможность действительной связи природного, человеческого и божественного. Кант решает его в третьей критике своим учением о символе. Символизм был востребован для сохранения строгой апофатики, с одной стороны, и посюсторонней воплощенности абсолюта — с другой. Показательна связанная с темой культуры как символической реальности кантовская критика Гердера и Сведенборга. Гердер, с точки зрения Канта, растворяет культурное в природном, Сведенборг же впадает в «мечтательность», выдавая чувственные явления за символы умопостигаемого мира¹⁴. Этот полемический аспект кантовской телеологии говорит о том, что религиозные и культурные коннотации символизма ясно осознавались Кантом. И Лосев берет на вооружение этот метод, соединяя его с наследием спекулятивно-диалектической ветви кантианства. Символизм, по Лосеву, единственный путь спасения от тех противоречий, в которых запуталась западноевропейская культурная традиция. Символизм — это точка зрения мышления, признающего наличие источника явлений, но источника, не исчерпываемого и не сводимого ни к каким явлениям (апофатизм), и утверждающая, что этот отличный от своих явлений источник в них все же различными способами проявляется. Если мы разорвем символизм (являемость) и апофатизм (сокрытость), то получим или агностицизм, или позитивизм. Вот классическая лосевская формулировка, которая прочерчивает означенную связь с немецким символизмом: «Только символизм спа-

цизма. Это способствовало религиозной окраске символизма конца XIX века и, видимо, облегчило его адаптацию к православной мысли XX века.

¹⁴ Подробнее см. данный сборник: Телеология Канта как учение о культуре.

сает явление от субъективистического иллюзионизма и от слепого обожествления материи, утверждая тем не менее его онтологическую реальность, и только апофатизм спасает являющуюся сущность от агностического негативизма и от рационалистически-метафизического дуализма, утверждая тем не менее его универсальную значимость и несводимую ни на что реальную стихию»¹⁵.

Но для понимания философии культуры Лосева еще важнее концепт «мифа», каковым является символ, доросший до статуса «магического имени» и развернувшийся в культурно-историческое или трансцендентное событие. Это учение, разработанное в «Диалектике мифа», вводит категорию «абсолютной мифологии»¹⁶ как предельной точки отсчета для понимания всех «относительных мифологий», каковые и составляют реальную ткань эмпирической истории. Удачное резюме по этому поводу сделано В. П. Троицким. В «Диалектике мифа» «рассматриваются все мыслимые типы «относительных мифологий» (им находятся содержательные «дублиеты «из истории культуры), ... и эта аналитическая работа настойчиво подводит к тому, чтобы приступить, наконец, к последовательному описанию устройства «абсолютной мифологии», содержащей все базовые структурные категории в равновесии их «акцентуации», в их синтезе. Полученная таким образом, а вернее сказать, фактически строго выведенная «абсолютная мифология» есть собственно *христианское* мировоззрение...»¹⁷.

Таким образом, в философии культуры Лосева мы можем обнаружить, по крайней мере, две координаты исследовательского поля. Условно говоря, это — горизонталь культурной морфологии с ее «физиогномической» типологией и вертикаль категориального восхождения к Абсолютной личности, созданная «феноменолого-диалектическим методом». На горизонтали располагается темпоральная цепочка «относительных мифологий»; на вертикали — иерархия моментов, служащих исполнению («энергии») «абсолютного мифа». Возможно, имеет смысл введение третьей координаты, своего рода «сагиттали», которая задает нам измерение по принципу «ближе-дальше». Это будет координата личностно-жизненного аспекта куль-

¹⁵ Лосев А. Ф. Философия имени // Лосев А. Ф. Бытие. Имя. Космос. М., 1993. С. 700.

¹⁶ Сжатую интерпретацию см.: Гоготшвили. Л. А. Абсолютная мифология // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 7–8.

¹⁷ Троицкий В. П. Типология культур А. Ф. Лосева и символ фокстрота // Троицкий В. П. Разыскания о жизни и творчестве А. Ф. Лосева. М., 2007. С. 81–82.

туры. Без учета «сагиттали» картина лосевской культурологии, пожалуй, будет обеднена. Ведь многое поясняется не только динамикой чистых форм, но и индивидуальной судьбой, пафосом личного творчества, морального выбора... С этой точки зрения полезно перечитать и встроенные в теоретические работы Лосева «портреты», и его прозу, и автобиографические заметки и даже лишенные на первый взгляд экзистенциального аспекта работы о художественной форме (ведь их составным элементом является акт воплощения смысла через личностный миф художника). То, что указанный аспект культуры не остался без теоретического оформления, хорошо иллюстрируется одной поздней работой Лосева, которая дает аксиоматику личностного творческого акта¹⁸. Для нашей темы здесь важны особенно две первые аксиомы: аксиома самодовлеющей предметности и аксиома агенетической доказательности. В них показана невозможность редукции творческого акта к внеличностным детерминирующим системам.

В поисках других оправданий предложенной системы координат полезно было бы обратиться к фрагменту замысла Лосева об истории эстетических учений¹⁹. У этого текста есть определенные преимущества. Лосевская типология античной культуры изучена достаточно хорошо²⁰, типология Ренессанса предельно полемична и потому сопротивляется нормативному описанию, типология же Нового времени, с одной стороны, провоцирует культур-критику, с другой же — генетически содержит близкие Лосеву идеи символизма и трансцендентализма. Лосев в этом тексте показывает, как в исторических судьбах классицизма и неоклассицизма проявлена великая когнитивная драма чувственности и рассудка, как она трансформируется в плодотворный диалог романтизма и трансцендентализма, как этот диалог

¹⁸ Лосев А. Ф. Диалектика творческого акта. (Краткий очерк) // Контекст — 81. М., 1982. С. 48–78.

¹⁹ В первую очередь, я имею в виду: Лосев А. Ф. Конспект лекций по истории эстетики Нового времени // Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель: К 100-летию со дня рождения. М., 2003.

²⁰ См. прежде всего: Тахо-Годи А. А. Выразительный лик бытия в «Истории античной эстетики» // Тахо-Годи А. А., Тахо-Годи Е. А., Троицкий В. П. А. Ф. Лосев — философ и писатель: К 100-летию со дня рождения. М., 2003; Тахо-Годи А. А. А. Ф. Лосев как историк античной культуры // Традиция в истории культуры. М., 1978; Тахо-Годи А. А. «История античной эстетики» А. Ф. Лосева как философия культуры // Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 2000. Т. 1: Ранняя классика. С. 3–38.

становится разрушительным (раздел 8 главы о романтизме — «Одна замечательная антитеза в недрах немецкого романтизма» — содержит культурологически виртуозный анализ противоположности и скрытой близкочности Шопенгауэра и Гегеля), и как эта «относительная мифология» обеспечена личностным ресурсом культуры. Впрочем, эта тема требует отдельного исследования.

Вместо заключения я решу наметить полемику со статьей С. С. Аверинцева, которая в целом, несомненно, принадлежит к числу лучших работ о А. Ф. Лосеве²¹. Автор — итога — пишет: «Мысль Лосева ... была одержима императивом жесткого, неумолимого единства, по закону которого самомаleastшие черты «целостного лика» и «мировоззренческого стиля» должны диалектически выводиться из некоего исходного принципа... Отмеченная тенденция мысли Лосева очевидным образом связана и с гегелевско-шеллинговской выучкой, и с влиянием Шпенглера». Тенденция эта «грозит отнять у истории столь присущий ей элемент подвижного и непрерывно находящегося в движении равновесия, элемент живого противоречия с самой собой, а равно и различность ее уровней, взаимосвязанных, но не единообразной жесткой связью». «Императив абсолютной жесткости связей между смыслом и формой, между верой, культурой и социальным устройством требует своего.»²² А именно: он, справедливо полагает Аверинцев, требует той же «фактуры мысли», что и в арсенале тоталитаризма.

Но ведь именно этой «абсолютной жесткости связей» и не было в учении Лосева: это, надеюсь, следует из данной статьи. «Императив жесткости» не был порождением тоталитаризма. Он возник в ходе попыток Просвещения превратить метафизику в науку, но в то время был предельно смягчен рядом факторов (теорией случайности, историзмом, антропоцентризмом). Настоящий экстернализм возникает в XIX веке, а завершает свое развитие в витализме Шпенглера и — как трагифарс — в тоталитарной идеологии. Но «гегелевско-шеллинговская выучка», которая у Аверинцева связана через союз «и» со шпенглеризмом, как раз и стала у Лосева теоретическим основанием для развенчания как Шпенглера, так и марксизма (в «Диалектике мифа» — с беспрецедентной яростью). Диалектика Гегеля и диалектика марксистских псевдогегельянцев это, по сути, — омонимы.

²¹ Аверинцев С. С. «Мировоззренческий стиль»: подступы к явлению Лосева // Аверинцев С. С. Собрание сочинений. София — Логос. Словарь. Киев, 2006. (Первая публикация: Вопросы философии. 1993. № 9.)

²² Цит. соч. С. 724–725.

У них мало общего. Лосев наследует диалектику Платона и Гегеля, «открытую систему», которая предполагает недетерминированное включение человека в божественные замыслы, личностную интерпретацию всего преданного свободному сознанию и интерсубъективный диалог. Сложное учение о цепочке символической коммуникации божественного и человеческого, нетварного и тварного, которое и составляет нерв лосевских размышлений о культуре, конечно, может в его текстах затеняться яркими филиппиками, но именно через это учение мы должны понимать творчество Лосева и его место в беспощадных умственных коллизиях века.

МЕТАФИЗИКА

(греч. — *τὰ μετὰ τὰ φυσικά*, буквально — то, что после физики)

Философское учение о сверхопытных началах и законах бытия вообще или какого-либо определенного типа бытия. В истории философии слово «*метафизика*» часто употреблялось как синоним философии. Ближе к нему понятие «онтология».

Термин «*метафизика*» ввел Андроник Родосский (I в. до н. э.) — систематизатор произведений Аристотеля, назвавший так группу его трактатов о «бытии самом по себе». Условное название произведения дает позже имя предмету его исследования, который сам Аристотель определял как «первую философию», чья задача — изучать «первые начала и причины» (например, *Met.* 982b 5–10), или же — как науку о божественном, «теологию» (1026a 19). Однако *метафизика* как способ философского мышления возникает задолго до Аристотеля, по сути, совпадая с первыми шагами философии.

Для раннегреческих мыслителей «философия» и «мудрость» были синкретичным созерцанием истинной картины космоса, а потому собственно философский метод исследования не отличался от научного (от *θεωρία*, — «теории»). В то же время намечается различие между «ионийским» и «италийским» стилями философствования: между подходами «физиологов»-натурфилософов и «теологов», искавших сверхприродное бытие. Рефлексия над методом, критика «физики» софистами и Сократом приводят к осознанию необходимого размежевания натурфилософской и собственно философской установок познания.

У Платона *метафизика* может быть уже обнаружена как специально обоснованный метод. Не предпринимая формального расчленения «мудрости» на различные науки, Платон дает, тем не менее, в ряде диалогов описание высшего типа знания, восходящего от эмпирической реальности к бестелесным сущностям по иерархической «лестнице» понятий и нисходящего обратно к чувственному миру, обретая при этом способность видеть истинное бытие и находить во всяком множестве единство, а во всяком единстве — множество. (Платон называл этот метод «диалектикой».) Таким образом, Платон уже очертил круг специфических проблем *метафизики*. Аристотель построил классификацию наук, в которой первое

по значению и ценности место занимает наука о бытии как таковом, о первых началах и причинах всего сущего, «первая философия». В отличие от «второй философии», то есть «физики», «первая философия» рассматривает бытие независимо от конкретного соединения материи и формы, от движения оформленной материи. Не связанная ни с субъективностью человека (как науки «пойетические»), ни с человеческой деятельностью (как науки «практические»), *метафизика*, по Аристотелю, является самой ценной из наук, существуя не как средство, а как цель человеческой жизни и источник высшего наслаждения.

Античная *метафизика* явилась образцом *метафизики* вообще, но на протяжении истории западноевропейской философии существенно менялась как оценка метафизического знания, так и положение *метафизики* в системе философских наук и в горизонте мировоззрения той или иной эпохи. Средневековая философия признает *метафизику* высшей формой рационального познания бытия, но подчиненной сверхразумному знанию, данному в Откровении. Схоластика считала, что *метафизике* доступно богопознание, осуществляемое по аналогии с высшими родами сущего (благо, истина и т. п.). Такое сужение круга допустимых проблем и возможных результатов *метафизики* позволило в то же время дать углубленную трактовку некоторых вопросов, затронутых античной *метафизикой* лишь в общих чертах (например, соотношение свободы и необходимости, природа общих понятий и др.). Средневековая *метафизика*, достигшая своего расцвета в XIII–XIV вв., существенно обогатила понятийный и терминологический словарь философии.

Метафизика Нового времени вышла из границ, очерченных теологией, и,

пройдя малопродуктивный этап пантеистической натурфилософии Возрождения, возвращает себе «природу» как объект автономного исследования. Но на смену авторитету богословия приходит наука, не менее властно подчинившая себе метод и направление метафизического знания. *Метафизика*, оставшись формально «царицей наук», не только испытывает влияние естественных наук, достигших в этот период выдающихся успехов (особенно в механике и математике), но и, до некоторой степени, сливается с ними. Великие философы XVII в. (века расцвета *метафизики* Нового времени), как правило, являются и великими естествоиспытателями. Основная черта новой *метафизики* — сосредоточенность на вопросах гносеологии, что делает ее, в первую очередь, *метафизикой* познания, а не *метафизикой* бытия (каковой она была в античности и в средние

века). Это справедливо и для *метафизики* рационализма, тесно связанной с традиционной онтологией, и для *метафизики* эмпиризма, особенно резко размежевавшейся с дедуктивным методом средневековой схоластики, приводившим, по мнению критиков-эмпириков, к гипостазированию понятий, догматическому возведению их в статус бытия. *Метафизика* XVII в., получившая классическое выражение в системах Декарта (создателя нового типа обоснования *метафизики* через самосознание Я), Спинозы, Лейбница, переживает кризис в XVIII в., что обусловлено отъединением от нее позитивных наук, вырождением *метафизики* в догматическое систематизаторство (например, в системах Вольфа и Баумгартена), активной разрушительной критикой *метафизики* со стороны сенсуализма, скептицизма, механистического материализма и Просвещения. Показательны в этом отношении система Беркли, в наибольшей степени отвечающая критериям *метафизики*, но в то же время своим учением о невозможности бытия без восприятия подрывавшая основы традиционной *метафизики*, и учение Юма, фактически осуществившее критикой понятий Я и причинности самодеструкцию *метафизики*.

В немецкой классической философии XVIII–XIX вв. происходил сложный процесс радикального пересмотра старой метафизики, парадоксально связанный с реставрацией *метафизики* как умозрительной картины мира. Определяющую роль в этом процессе сыграла критическая философия Канта. Кант критиковал не *метафизику* как науку (необходимость и ценность которой он признавал, считая ее завершением культуры человеческого разума), а догматическую *метафизику* прошлого. Своей задачей он считал изменение метода *метафизики* и определение собственной сферы ее приложения. Разделяя рассудок и разум, Кант показывает, что некритическое распространение деятельности рассудка за пределы возможного опыта порождает ошибки старой *метафизики*. Кант предлагает программу построения *метафизики* как истинной системы (т. е. такой, где каждый отдельный принцип или доказан, или, в качестве гипотезы, приводит к остальным принципам системы как следствиям). В работе «Какие действительные успехи сделала метафизика ...» он указывает на «два опорных пункта», вокруг которых вращается *метафизика*, учение об идеальности пространства и времени, указывающее на непознаваемое сверхчувственное, и учение о реальности понятия свободы, указывающее на познаваемое сверхчувственное. Фундаментом обоих пунктов, по Канту, является «понятие разума о безусловном в целокупности всех подчиненных друг другу условий». Задача *метафизики* — в том, чтобы освободить это понятие

от иллюзий, возникших из-за смешения явлений и вещей в себе, и, избегнув тем самым антиномии чистого разума, выйти к «сверхчувственному». (См. Кант И. Соч. в 6 тт. Т. 6. С. 239.) Истинная *метафизика*, таким образом, возможна лишь как систематическое знание, выведенное из чистого и «очищенного» от иллюзий разума. Однако Кант не построил такой системы, ограничившись исследованием противоречий, в которые неизбежно впадает разум, пытающийся синтезировать законченную картину мира. Кант ввел разделение на *метафизику* природы и *метафизику* нравов, толкуя последнюю как такую сферу, где противоречия чистого разума находят практическое разрешение. Он также четко размежевал *метафизику* и естествознание, указав, что предметы этих дисциплин совершенно различны.

На основе кантовских идей (в частности, его учения о творческой роли субъекта в познании) Фихте и ранний Шеллинг построили новый вариант *метафизики*. Его наиболее специфичной чертой было понимание абсолюта не как неизменной сверхреальности (такова была традиционная установка), а как сверхэмпирической истории, в которой совпадают процесс и результат. Связав на основе принципа историзма мышление и бытие *метафизику* и науку, разум и природу, они истолковали диалектику разума не как теоретический тупик, а как движущую силу развития познания: диалектика, которая у Канта была лишь сигналом антиномии, становится у них неотъемлемым свойством истинного мышления и способом существования самой реальности.

Рассматривая истину и бытие как процесс, Гегель создал систему, в которой истина выступает как поступательное развитие разума, а противоречие — как его необходимый момент. Он переосмыслил кантовское различие рассудка и разума и сделал последнего носителем истинного познания, а диалектику — методом постижения противоречий и развития понятий. Рассудок, согласно Гегелю, оперируя конечными однозначными определениями, является хотя и необходимым, но недостаточным условием познания. Источник ошибок метафизического метода он видел в ограничении познавательной деятельности лишь сферой рассудка. Таким образом, Гегель впервые противопоставил *метафизику* и диалектику как два различных метода. Вместе с тем, он оценивал свою философию как «истинную» *метафизику* и традиционно понимал ее как «науку наук». «Человек, — пишет Гегель в § 98 «Малой Логике», — как мыслящее существо есть врожденный метафизик. Важно поэтому лишь то, является ли та метафизика, которую применяют, настоящей, а именно: не придерживаются ли вместо конкретной, логической идеи односторонних, фикси-

рованных рассудком определений мысли...». В отличие от «дурной» *метафизики*, истинная *метафизика*, по Гегелю, есть мышление, которое постигает единство определений в их противоположности (Гегель обозначает такое мышление рядом синонимичных терминов: «спекулятивное», «положительно-разумное», «мистическое»), тогда как мышление рассудочное постигает определения в «раздельности и противопоставленности». (См. там же, § 82.) Особую позицию по отношению к *метафизике* занимает поздний Шеллинг, чья «положительная» философия отмежевалась от немецкого трансцендентализма как от «негативного» конструирования идеальных схем. Истинная *метафизика* должна, по Шеллингу, обратиться к позитивной реальности, данной с одной стороны – в Откровении, с другой – в экзистенциальном опыте.

Философия XIX в. характеризуется отрицательным отношением к *метафизике* вообще и ее гегелевскому варианту в частности: критика *метафизики* – один из ее доминирующих мотивов. Попытки же возродить докантовскую *метафизику* не выходят за рамки профессиональных экспериментов, хотя в некоторых случаях (Герbart, Лотце, Тейхмюллер, Brentano) оказываются востребованными в XX в. феноменологией и другими течениями. В этот период понятие «*метафизика*» приобретает устойчиво отрицательную окраску, подобно понятию «схоластика». Уже первые результаты критической реакции на гегелевскую философию показали основные направления антиметафизики XIX в.: таковыми были волюнтаризм Шопенгауэра (развитый впоследствии «философией жизни»), религиозный иррационализм Керкегора, антропологизм Фейербаха, позитивизм, марксизм. К ним присоединяются сформировавшиеся во второй половине XIX в. витализм Ницше, прагматизм и сциентистские версии неокантианства. Несмотря на различие позиций, с которых велась критика, общим был вывод о *метафизике* как бесплодной конструкции разума, не выходящей к реальности природы и индивидуума. Можно найти общность и в положительных программах этих течений: они противопоставляют *метафизике* тот или иной тип эмпирической реальности (психологической, социальной, прагматической и т. п.) или практической деятельности, к которым редуцируются традиционные онтологические и аксиологические универсалии. Зачастую альтернативой *метафизике* оказываются не новые методы, а вульгаризация старых (например, «диалектика», т. е. дурная схоластика, марксизма). Это впечатляющее своим размахом мировоззренческое восстание против *метафизики* было, по сути, частью общекультурного кризиса классического рационализма и гуманизма.

В философии начала XX в. происходят сложные процессы (подготовленные последними десятилетиями XIX в.), которые приводят и к частичной реабилитации классической *метафизики*, и к поискам новых неклассических форм *метафизики*. Такие направления, как неогегельянство, неокантианство, неотомизм, неоромантизм, неореализм, самой своей «нео»-установкой на возвращение к истокам реставрировали и адаптировали фундаментальные схемы метафизического мышления, которые оказались более адекватными в кризисной для Европы ситуации, чем оптимистический позитивизм XIX в. Но потребность в *метафизике* как опоре для мышления и морального выбора вела к новым, неклассическим моделям. Нередко при этом новая *метафизика* вырастала непосредственно и логично из антиметафизических течений в той мере, в какой они — осознанно или нет — осуществляли свое самообоснование: такова была, например, эволюция неопозитивизма, ницшеанства, фрейдизма.

Подобным образом развивалась в начале XX в. философия жизни, которая: в трактовке Бергсона вышла за границы витализма, обретая измерение спиритуализма и даже воспроизводя неоплатонические интуиции; в трактовке Дильтея — обнаружила кризис психологизма и потребность в онтологии понимания исторических феноменов; в трактовке Шпенглера — востребовала первичной реальности форм культуры. Многообразные рецепции Ницше в это время также показывают предрасположенность умов к новому прочтению классической *метафизики* (например, ницшеанство философского символизма). То же можно сказать о юнгианском пересмотре фрейдизма.

Метафизическое обоснование становится актуальным и для философии религии. «Второе дыхание» неотомизма, инициированная Бартом «диалектическая теология» протестантизма, поиски философских основ православия российскими интеллигентами — во всех этих процессах метафизическая компонента помогает преодолевать «розовый» антропоцентризм XIX в.

Философия культуры, окончательно сформировавшаяся в XX в. (Шпенглер, Зиммель, Тойнби, Кассирер, Ортега-и-Гасет, Коллингвуд, Вяч. Иванов, Флоренский, Лосев), тяготеет к пониманию «первых начал» как сверхопытных прототипов исторически развивающегося культурного творчества и в ряде версий допускает связанность этих парадигм мифоподобным сквозным «сюжетом». Симптоматична апология *метафизики*, предпринятая Коллингвудом с его проектом «*метафизики* без онтологии», которая должна искать «абсолютные предпосылки», формирующие культурный и познавательный опыт.

Виталистские и религиозные направления к середине XX века дают зрелые плоды новой *метафизики*, чаще всего, на пересечении с философиями языка, науки и культуры. Таковы религиозный экзистенциализм (Ясперс, Марсель, Тиллих, Бердяев, Шестов), философия диалога и интерсубъективности (Бубер, Розеншток-Хюсси, Бахтин, Левинас, Апель), герменевтика (Гадамер, Рикёр, Хайдеггер). Этим направлениям свойственны поиски метафизических первоначал не в сфере объективности безличных субстанций, а в интерсубъективном измерении межличностных коммуникаций, не поддающихся сведению к универсалиям. Показателен обостренный интерес представителей этих течений к Кьеркегору, первопроходцу темы метафизической первичности «конечного» бытия.

Значительных результатов достигает *метафизика* русской философии первой половины XX в. Традиционная опора на христианский платонизм, интерес к системам Гегеля и Шеллинга, тяга к предельным обоснованиям этики и политики — все это сделало естественным тот поворот к *метафизике*, который с трудом давался Западу. Системные построения Вл. Соловьева и его ближайших учеников кн. С. и Е. Трубецких задают каноническую модель *метафизики*, от которой идут ветви *метафизики* «всеединства» (Булгаков, Карсавин, Франк), «имяславия» (Лосев), «конкретной *метафизики*» (Флоренский). Самостоятельными версиями *метафизики* являются персонализм Н. Лосского и трансцендентализм идущей от Б. Чичерина философско-правовой школы (Вышеславцев, Новгородцев, И. Ильин). Родовой чертой русской *метафизики* можно назвать стремление к онтологической укорененности религиозно-этической правды.

Философия науки, стимулируемая научной революцией XX века, приходит к *метафизике* двумя путями: в ходе интерпретации научных открытий и через анализ методологии и языка науки. В первом процессе активно участвовали сами естествоиспытатели (например, показательно влияние Платона на Гейзенберга, Спинозы — на Эйнштейна, восточной диалектики — на Бора), во втором — по преимуществу философы. Наиболее значительные типы ревизии *метафизики*, генетически связанные с проблемой обоснования математики, дают аналитическая философия и феноменология. Гуссерль самым постулированием задачи феноменологии как описания сущностей, данных в субъективном опыте, но не растворяющихся в нем, уходит от психологически окрашенного позитивизма XIX в. и предполагает транссубъективный статус сущностей и аналогичный статус модусов их восприятия. (Характерно желание Гуссерля назвать свое учение «археологией», где «архе» имеет аристотелевский смысл. Ср. название

одной из его главных работ: «Первая философия».) Не останавливается Гуссерль и перед необходимостью восстановить в таком случае онтологию как философскую науку: его доктрина «региональных онтологий», изучающих нередуцируемые чистые сущности, порождающие независимые регионы бытия (например, этика, наука, религия), далека от наивного объективизма «школьной» *метафизики*, но близка версиям Платона и Канта. В поздних работах Гуссерля («Кризис европейских наук...») звучит и аксиологический мотив *метафизики*: защита истинного рационализма от догматизма и скептицизма.

От феноменологии ответвляются такие метафизически валентные учения, как антропология Шелера, фундаментальная онтология Хайдеггера, косвенно — «новая онтология» Н. Гартмана; французская ветвь дает версии Мерло-Понти и Сартра. Н. Гартман, опираясь на теорию интенциональности, но отказываясь от феноменологического примата трансцендентальной субъективности, строит «*метафизику* познания», ориентированную на «реальное» бытие, что сближает это построение с позицией неореализма (ср. *метафизику* Уайтхеда). Гартман критикует классическую *метафизику* за логизацию бытия и признает бытийной реальностью лишь обладающее необходимостью «действенное» (иерархические слои, которого должны изучаться *метафизикой*), отвергая действительность идеально-возможного. Шелер и Хайдеггер, разделяя установку Гуссерля на обоснование науки не через абстрактные универсалии, а через выявление собственной структуры феноменов в соотношении со структурой Я, осуществляют, тем не менее, далеко идущее переосмысление статуса Я и делают еще один шаг навстречу традиционной *метафизике*. В аксиологии Шелера предельным обоснованием смысла бытия оказывается категория «духа», порождающего человека как сверхприродное (но сохраняющее структуру естественной эмоциональности) существо. В онтологии Хайдеггера метафизическая установка присутствует и в раннем варианте (соотнесение экзистенциальных структур Я с «Бытием», не тождественным никакому отдельному существу), и в позднем (соотнесение мышления, которое позволяет Бытию говорить через себя, с необъективируемым «Событием», благодаря которому сохраняется самость человека). В ряде работ Хайдеггер специально рассматривает статус *метафизики* («Кант и проблема метафизики», «Что такое метафизика», «Введение в метафизику») Старая *метафизика*, с его точки зрения, привела к забвению бытия, к власти техники и нигилизму, поскольку толковала бытие через [эмпирическое] сущее и сделала [субъективное] мышление единственным посредником между человеком и бытием; поэтому возвраще-

ние к подлинному мышлению есть одновременно конец *метафизики*. В поздних образцах «экзистенциальной феноменологии» Мерло-Понти метафизическая проблематика превращается в структурный анализ мира повседневного чувственного (в первую очередь, перцептивного) опыта, который играет роль «онтологии чувственного мира» (особенно в произведениях искусства). Экзистенциалистскую версию феноменологической *метафизики* дает Сартр («Бытие и ничто»). В качестве первичной фактичности им рассматривается сознание, «пустота» и «случайность» которого приносит в мир «ничто» и почти синонимичные ему «свободу» и «ответственность». Позиция Сартра, несмотря на социальный радикализм, зачастую оказывается (как отмечал Хайдеггер) лишь перевернутой формой традиционной *метафизики*.

Философия языка — наиболее влиятельное направление современной мысли — порождает *метафизику* языка, в которой, в свою очередь, можно выделить несколько принципиальных решений проблемы *метафизики*. На стыке с философией науки находится аналитическая философия, для которой проблема *метафизики* возникла в связи с анализом естественного языка и его метафизических импликаций. Если на ранних этапах этому направлению было свойственно стремление «разоблачить» *метафизику* как языковую иллюзию или намеренный софизм (например, Карнап: «Преодоление метафизики логическим анализом языка», 1931), то в дальнейшем метафизическая проблематика становится для аналитиков разных направлений ординарной темой; антиметафизическая аргументация позитивизма и прагматизма, приводившая к деструктивным релятивистским выводам, постепенно вытесняется доверием «здравому смыслу» и «реалистической» компонентой, заложенной в аналитическую философию еще логицизмом Фреге, Дж. Мура и Рассела. Специфична версия Витгенштейна: в «Логико-философском трактате» можно найти последовательную критику *метафизики* и признание за философией только статуса деятельности по логическому прояснению мыслей («Большинство предложений и вопросов философа коренится в нашем непонимании логики языка»), но в свете жизненной позиции Витгенштейна и некоторых этических мотивов позднего творчества его «тезис о молчании» (о том, что невыразимо, надо молчать) приобретает характер метафизической установки.

Аналитики в конечном счете находят компромиссный способ сохранить позитивные возможности *метафизики* (в первую очередь, это способность предельного обоснования теоретического знания) и избежать свойственного старой *метафизике* гипостазирова-

ния понятий: если не приписывать языковым структурам «реального» бытия, то можно признать их квази-метафизический статус «начал и причин» в рамках принимаемого языка. От публикации работы Стросона «Индивиды. Опыт дескриптивной метафизики» (1959) отсчитывают обычно начало умеренной реставрации традиционных метафизических установок в аналитической традиции. «Дескриптивная» *метафизика* Стросона доказывает, что без метафизических допущений существования «тел», «личностей» и пространственно-временной рамки их бытия невозможна идентификация ни единичных объектов, ни состояний сознания. «Ревизионная» же *метафизика* показывает, каким образом можно усовершенствовать и расширить использование языка. Сходную позицию по отношению к *метафизике* занимает Куайн, противопоставивший таким антиметафизическим «противоядиям», как методы верификации и фальсификации, доктрину оценки теории только как целостной системы предложений. Поскольку теория, в соответствии с его принципом «онтологической относительности», может рассматриваться лишь на языке другой теории, то этот разомкнутый процесс взаимоперевода теоретических языков не может быть сведен к абсолютному критерию, и, значит, невозможно и не нужно ломать языковые схемы, порождающие метафизическую картину мира. Философия в этом отношении лишь количественно — по степени абстракции — отличается от естественных наук. Хотя Куайн называет себя, как и Стросон, «натуралистом», в представленной позиции достаточно и метафизических элементов.

Характерна эволюция структурализма, заменившего метафизическое обоснование анализом безличных структур, опосредующих природу и сознание (коллективное и индивидуальное), постулировавшего безальтернативность метода естественных наук даже в традиционно гуманитарных сферах, где — с опорой на лингвистику и антропологию — предполагалось изучать объективные символические структуры. С точки зрения Леви-Строса, изучение знаков не требует исследования их референтов, и потому метафизическая проблематика в науке нерелевантна. Но логика научного исследования (особенно, изучения структуры мифов) вела, напротив, к предельному расширению духовно-смысловой компоненты, и поздний Леви-Строс бросает фразу о «незваном госте» на структуралистских дискуссиях, о человеческом духе.

Еще многозначней отношения *метафизики* с постструктурализмом (Фуко, Деррида, Делёз, Гваттари, Бодрийар, Лиотар). Его борьба с «логоцентризмом» классической *метафизики* напоминает сво-

ей остротой антигегельянство 40-х гг. XIX в. Авторитетные для него мыслители (Ницше, Маркс, Фрейд, Хайдеггер) — ниспровергатели *метафизики*. Постструктурализм объявляет *метафизике* «войну без правил», поскольку правила уже навязывают метафизическую позицию. Мир для постструктурализма есть текст, при «деконструкции» которого обнаруживается исчезновение референций. Но в то же время манифестированные принципы на свой лад требуют более жесткую *метафизику*, чем классическая, с ее смягчающей дистанцией между субъективным произволом и бытием. Выдвижение на первый план «человека вожделеющего» как субстрата субъективной активности и как объясняюще-разоблачающего принципа, уход от структуралистского сциентизма к анализу смыслопорождающей духовности, выявление символов власти в любой знаковой системе — все это влечет за собой реанимацию старой волюнтаристской *метафизики* шопенгауэровского толка, разве что подновленной опытом авангардных акций против «буржуазной культуры».

В целом, философии XX в. свойственно нарастающее тяготение к *метафизике*, но разброс позиций — от мягко-лояльного признания пользы, которую приносит *метафизика*, обобщая культурные феномены и строя картину мира, до радикального разрыва с традицией при сохранении сверхзадачи метафизического обоснования опыта — не позволяет пока дать этой тенденции четкую характеристику.

Литература:

1. Новые идеи в философии. Сб. 17. СПб, 1914.
2. Вартофский М., Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. М., 1978.
3. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка. // Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998.
4. Дэвидсон Д. Метод истины в метафизике // Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998.
5. Heidegger M. Einführung in die Metaphysik. Tüb., 1953.
6. Reiner H. Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik. In: Zeitschrift für philosophische Forschung. 1954, 8, 210–237.
7. Strawson P.F. Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics. L., 1961.
8. De George R. T. Classical and Contemporary Metaphysics. N. Y., 1962.
9. Zimmermann A. Ontologie oder Metaphysik? Leiden-Kologne, 1965.
10. Wiplinger F. Metaphysik. Grundfragen ihres Ursprungs und ihrer Vollendung. Freiburg-Münch., 1976.
11. Metaphysik. Hrsg. v. G. Jánoska und F. Kauz. Darmstadt, 1977.
12. Kaulbach F. Einführung in die Metaphysik. Darmstadt, 1979.

13. Boeder H. Topologie der Metaphysik. Freiburg-Münch., 1980.
14. Parsons T. Nonexistent Objects. New Haven, 1980.
15. Zalta E. Abstract Objects: an Introduction to Axiomatic Metaphysics. Dordrecht, 1983.
16. Aune B. Metaphysics: The Elements. Minneapolis, 1985.
17. Thom R. Paraboles et Catastrophes. P., 1986.
18. Suppes P. Probabilistic Metaphysics. Oxford, 1984.

НОВАЛИС

(Novalis), псевдоним; настоящее имя – Фридрих фон Харденберг (Hardenberg). (02.05.1772, Обервидерштедт ок. Мансфельда – 25.03.1801, Вайсенфельс), – философ, поэт, один из вождей йенского *романтизма*. Изучал право в Йене, Лейпциге, Виттенберге, в 1797 г. – горное дело во Фрейбурге. Некоторое время работал горным инженером на саксонских соляных копях.

Во фрагменте «Ученики в Саисе», поэтическом цикле «Гимны к ночи», незаконченном романе «Генрих фон Офтердинген», в сборниках фрагментов и афоризмов обрисовал контуры нового философского мировоззрения, ставшего активным ферментом будущего романтизма. Свою философию Новалис называл «магическим идеализмом», подразумевая этим двуединую задачу одухотворения природы и воплощения в конкретную реальность идеальных потенций человека. Залогом осуществления этой цели Новалис считал «магию» слова и способности поэтического воображения. «Магический идеализм» – программа целостного физического и духовного преобразования человека, который должен отказаться от репрессивного отношения абстрактной рациональности к природе и осознать скрытые в индивидуально-чувственном обобщающие силы. Просвещенческий рационализм, по Новалису, ошибочно подменил задачу творческого культивирования чувства гипертрофией мысли: «Мысль – это только сны ощущения, умершее чувство...» (ср. с учением Гёте о пра-феномене). Чуждый Просвещению как мыслитель, реабилитировавший средневековье, и поэт, воспевавший таинственное единство любви и смерти, Новалис в то же время своеобразно продолжает просвещенческую трактовку творчества как трудового преобразования природы.

Философия, по Новалису, – это «искусство извлекать мыслью мировую систему из глубин нашего духа». Дух – это «жизнь жизни», возвращающая природе смысл. Природа же – это набросок того, чем должен стать наш дух в своем развитии. Для мыслительного стиля Новалиса особенно характерно выстраивание восходящих рядов разноприродных явлений и нахождение соответствий и «переключек» между элементами внешне несходных рядов. Причем, Новалис использует не только аналогию, в рамках которой одно явление

объясняется через другое, но и метод связи «несходного с несходным», при котором явления приобретают смысл, вступая в отношения взаимошифрования. Это делает Новалиса родоначальником нового символизма. Свою мистическую натурфилософию (в которой ощущается влияние Бёме) Новалис тесно увязывает с мистической историософией, в центре которой — учение о «золотом веке», ждущем спасенное поэзией и религией человечество. Сценарий спасения сжато изложен в романе «Генрих фон Офтердинген» (вставная «сказка Клингсора», ч. 1, гл. 9). Статья «Христианство, или Европа» (1799), посвященная толкованию роли католицизма и протестантизма в европейской судьбе (и решительно отвергнутая поначалу единомышленниками), стала первым манифестом христианского консерватизма и обозначила конец эпохи Просвещения.

Сочинения:

1. Novalis. Werke, Tagebuecher und Briefe Friedrich von Hardenbergs. Hrsg. v. H.-J. Maehl und R. Samuel. Bd. 1–2. Muenchen-Wien, 1978.
2. Генрих фон Офтердинген // Избранная проза немецких романтиков. В 2-х тт. Т. 1. М., 1979.
3. Ученики в Саисе // Новалис. Гимны к ночи. М., 1996.
4. Христианство и Европа. М., 1996.
5. Фрагменты // Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980. Вера и любовь, или король и королева // Эстетика немецких романтиков. М., 1987.

Литература:

1. Haering Nh. Novalis als Philosoph. Stuttg., 1954.
2. Kurzke H. Romantik und Konservatismus. Die «politischen» Werke Friedrich von Hardenbergs (Novalis) im Horizont seiner Wirkungsgeschichte. Muenchen, 1983.
3. Берковский Н. Я. Новалис // Романтизм в Германии. Л., 1973.
4. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма. М., 1978.
5. В. И. Иванов. О Новалисе. «Мировое Древо». 1994. № 3.
6. Миклушевич В. Тайнопись Новалиса // Новалис. Гимны к ночи. М., 1996.

ОНТОЛОГИЯ

(от греческого *ὄν*, род. падеж *ὄντος* — сущее и *λόγος* — слово, понятие, учение)

— учение о бытии как таковом; раздел философии, изучающий фундаментальные принципы бытия, наиболее общие сущности и категории сущего. Иногда *онтология* отождествляется с метафизикой, но чаще рассматривается как ее основополагающая часть, т. е. как метафизика бытия. Термин «*онтология*» впервые появился в «Философском лексиконе» Р. Гоклениуса (1613) и был закреплен в философской системе Х. Вольфа.

Онтология выделилась из учений о бытии природы как учение о самом бытии еще в раннегреческой философии, хотя специального терминологического обозначения у него не было. Парменид и другие элеаты объявили истинным знанием только лишь мысль о бытии — однородном, вечном и неизменном единстве. Ими подчеркивалось, что мысль о бытии не может быть ложной, а также то, что мысль и бытие суть одно и то же. Доказательства вневременной, внепространственной, немножественной и умопостигаемой природы бытия считаются первой логической аргументацией в истории западной философии. Подвижное многообразие мира рассматривалось элейской школой как обманчивое явление. Это строгое различие было смягчено последующими онтологическими теориями досократиков, предметом которых было уже не «чистое» бытие, а качественно определенные начала бытия («корни» Эмпедокла, «семена» Анаксагора, «атомы» Демокрита). Подобное понимание позволяло объяснить связь бытия с конкретными предметами, умопостигаемого — с чувственным восприятием. Одновременно возникает критическая оппозиция софистов, которые отвергают мыслимость бытия и, косвенно, — саму осмысленность этого понятия (см. аргументы Горгия). Сократ избегал онтологической тематики, и можно лишь догадываться о его позиции, но его тезис о тождестве [объективного] знания и [субъективной] добродетели позволяет предположить, что впервые им поставлена проблема личностного бытия.

Платон синтезировал раннегреческую *онтологию* в своем учении об «идеях». Бытие, по Платону, есть совокупность идей — умопостигаемых форм или сущностей, отражением которых является много-

образе вещественного мира. Платон провел границу не только между бытием и становлением (т. е. текучестью чувственно воспринимаемого мира), но и между бытием и «безначальным началом» бытия (т. е. непостижимой основой, называемой им также «благом»). В *онтологии* неоплатоников это различие зафиксировано в соотношении сверхбытийного «единого» и «ума»- бытия. *Онтология* у Платона тесно связана с учением о познании как интеллектуальном восхождении к истинно сущим видам бытия.

Аристотель систематизировал и развил идеи Платона, но также существенно продвинулся вперед, уточняя (в «*Метафизике*» и др. сочинениях) смысловые оттенки понятий «бытие» (τὸ ὄν) и «сущность» (οὐσία). Еще важнее то, что Аристотель вводит ряд новых и значимых для позднейшей *онтологии* тем: бытие как действительность (ἐνέργεια), божественный ум (νοῦς), бытие как единство противоположностей и конкретный предел «осмысления» материи формой. *Онтология* Платона и Аристотеля (особенно ее неоплатоническая переработка) оказала определяющее воздействие на всю западноевропейскую онтологическую традицию. Эллинистическая философия (если не считать «школьную», платоно-аристотелевскую, традицию) была заинтересована в *онтологии* в той мере, в какой та могла стать основой для этических построений. При этом предпочтение отдавалось архаическим вариантам *онтологии*: учениям Гераклита (стоики), Демокрита (эпикурейцы), старших софистов (скептики).

Средневековые мыслители (и христианские, и мусульманские) искусно приспособили античную *онтологию* к решению теологических проблем. Подобное сопряжение *онтологии* и теологии было подготовлено некоторыми течениями эллинистической философии (стоицизмом, Филоном Александрийским, гностиками, средним и новым платонизмом) и раннехристианскими мыслителями (Марий Викторин, Августин, Боэций, Дионисий Ареопагит, каппадокийцы). В средневековой *онтологии* — в зависимости от ориентации мыслителя — понятие абсолютного бытия могло отличаться от божественного абсолюта (и тогда Бог мыслился как даритель и источник бытия) или отождествляться с Богом (при этом парменидовское понимание бытия часто сливалось с платоновской трактовкой «блага»); множество чистых сущностей (платоновское бытие) сближалось с представлением об ангельской иерархии и понималось как бытие, посредующее между Богом и миром. Часть этих сущностей (эссенций), наделяемых Богом благодатью бытия, толковались как наличное существование (экзистенция). Характерен для средневековой *онтологии* «онтологический аргумент» Ансельма Кентерберийского, в со-

ответствии с которым необходимость бытия Бога выводится из понятия о Боге. Аргумент имел долгую историю и до сих пор вызывает споры как богословов, так и логиков. Зрелая схоластическая *онтология* отличается подробной категориальной разработкой, детальным различением уровней бытия (субстанциального и акцидентального, актуального и потенциального, необходимого, возможного и случайного и т. п.)

К XIII веку накапливаются антиномии *онтологии*, и за их решение берутся лучшие умы эпохи: это время великих «сумм» и систем. При этом не только учитывается опыт ранней схоластики и арабского аристотелизма (Авиценна, Аверроэс), но и происходит пересмотр античного и патристического наследия. Намечается разделение онтологической мысли на два потока: на аристотелевскую и августинианскую традицию. Главный представитель аристотелизма — Фома Аквинский — вводит в средневековую *онтологию* плодотворное различение сущности и существования, а также акцентирует момент творческой действительности бытия, сосредоточенной в полной мере в самом бытии (*ipsum esse*), в Боге как *actus purus* (чистый акт). Из традиции Августина исходит Иоанн Дунс Скот, главный оппонент Фомы. Он отвергает жесткое различие сущности и существования, полагая, что абсолютная полнота сущности и есть существование. В то же время над миром сущностей возвышается Бог, о котором уместнее мыслить с помощью категорий Бесконечности и Воли. Эта установка Дунса Скота кладет начало онтологическому волюнтаризму. Различные онтологические установки проявились в споре схоластов об универсалиях, из которого вырастает номинализм Оккама, с его идеей примата воли и невозможности реального бытия универсалий. Оккамистская *онтология* играет большую роль в деструкции классической схоластики и формировании мировоззрения Нового времени.

Философской мысли Ренессанса в целом чужда онтологическая проблематика, но в XV в. мы находим значительную веху в истории *онтологии* — учение Николая Кузанского, которое содержит и суммирующие моменты, и новаторские (см. учения о *possest*: о «бытии-возможности»; об абсолютном максимуме; о «неином»). Кроме того, далеко не бесплодно развивалась поздняя схоластика, и в XVI в. она создает в рамках томистских комментариев ряд утонченных онтологических построений (Капреол, Каетан, Суарес).

Философия Нового времени концентрирует свое внимание на проблемах познания, однако *онтология* остается непременной частью философской доктрины (в частности, у мыслителей-рационалистов). По классификации Вольфа она входит в систему философских наук

вместе с «рациональной теологией», «космологией» и «рациональной психологией». У Декарта, Спинозы, Лейбница *онтология* описывает взаимоотношение субстанций и соподчинение уровней бытия, сохраняя некоторую зависимость от неосхоластики. Проблема субстанции (т. е. первичного и самодостаточного бытия) и связанный с ней «куст» проблем (Бог и субстанция, множественность и взаимодействие субстанций, выводимость из понятия субстанции ее единичных состояний, законы развития субстанции) становятся центральной темой *онтологии*. Однако обоснованием систем рационалистов является уже не *онтология*, а гносеология. У философов-эмпириков онтологические проблемы отходят на второй план (например, у Юма *онтология* как самостоятельная доктрина вообще отсутствует) и, как правило, решение их не сводится к систематическому единству.

Поворотным пунктом в истории *онтологии* явилась «критическая философия» Канта, противопоставившая «догматизму» старой *онтологии* новое понимание объективности как результата оформления чувственного материала категориальным аппаратом познающего субъекта. Бытие, таким образом, раскалывается на два типа реальности – на материальные феномены и идеальные категории – соединить которые может только синтезирующая сила Я. По Канту, вопрос о бытии самом по себе не имеет смысла вне сферы действительного или возможного опыта. (Характерна кантовская критика «онтологического аргумента», основанная на отрицании предикативности бытия: приписывание бытия понятию не прибавляет к нему ничего нового.) Предшествующая *онтология* толкуется Кантом как гипостазирование понятий чистого рассудка. В то же время само кантовское разделение универсума на три автономных сферы (миры природы, свободы и целесообразности) задает параметры новой *онтологии*, в которой единая для докантовского мышления способность выхода в измерение истинного бытия распределена между теоретической способностью, обнаруживающей сверхчувственное бытие как трансцендентную запредельность, и практической способностью, открывающей бытие как посюстороннюю реальность свободы.

Фихте, Шеллинг и Гегель, опираясь на открытие Кантом трансцендентальной субъективности, отчасти вернулись к докантовской рационалистической традиции построения *онтологии* на основе гносеологии: в их системах бытие является закономерным этапом развития мышления, т. е. моментом, когда мышление выявляет свое тождество с бытием. Однако характер отождествления бытия и мысли (и соответственно – *онтологии* и гносеологии) в их философии, делающей содержательной основой единства структуру субъекта по-

знания, был обусловлен кантовским открытием активности субъекта. Именно поэтому *онтология* немецкого классического идеализма принципиально отличается от традиционной *онтологии* Нового времени: строение бытия постигается не в статичном созерцании, а в его историческом и логическом порождении; онтологическая истина понимается не как состояние, а как процесс.

Для западноевропейской философии XIX в. характерно резкое падение интереса к *онтологии* как самостоятельной философской дисциплине и критическое отношение к онтологизму предшествующей философии. С одной стороны, достижения естественных наук послужили основой для попыток нефилософского синтетического описания единства мира и позитивистской критики *онтологии*. С другой стороны, философия жизни пыталась свести *онтологию* (вместе с ее источником — рационалистическим методом) к одному из побочных прагматических продуктов развития иррационального первоначала («воли» у Шопенгауэра и Ницше). Неокантианство и близкие к нему направления форсировали гносеологическое понимание *онтологии*, намеченное еще в классической немецкой философии, превращая ее, скорее, в метод, чем в систему. От неокантианства идет традиция отделения от *онтологии* аксиологии, предмет которой — ценности — не существует, но «значит».

К концу XIX — началу XX вв. на смену психологическим и гносеологическим трактовкам *онтологии* приходят направления, ориентирующиеся на пересмотр достижений предшествующей западноевропейской философии и возврат к онтологизму. В феноменологии Гуссерля разрабатываются пути перехода от «чистого сознания» к структуре бытия при помощи анализа интенциональных структур сознания, к полаганию мира без субъективных гносеологических привнесений; развивается идея «региональных онтологий», которые, вместо традиционной всеохватывающей *онтологии*, позволяют строить метод эйдетического описания; вводится концепт «жизненного мира» как онтологической предзаданности и нередуцируемости повседневного опыта. Н. Гартман стремится преодолеть традиционный разрыв абстрактного царства онтологических сущностей и действительного бытия, рассматривая различные миры — человеческий, вещественный и духовный — как автономные слои реальности, по отношению к которым познание выступает не определяющим, а вторичным началом. Неотомизм возрождает и систематизирует *онтологию* средневековой схоластики (прежде всего, Аквината). Различные варианты экзистенциализма, пытаясь преодолеть психологизм в трактовке природы человека, описывают структуру человеческих

переживаний как характеристики самого бытия. Хайдеггер в своей «фундаментальной *онтологии*» вычленяет при помощи анализа наличного человеческого бытия «чистую субъективность» и стремится освободить ее от «неподлинных» форм существования. При этом бытие понимается как трансценденция, не тождественная своим опредмеченным проявлениям, т. е. «сущему». Философия жизни, тяготея в XX в. к сближению с философией религии, пытается построить согласованную с современным естествознанием онтологическую картину мира, в которой основными структурными элементами оказываются онтологизированные базовые биологические модели (Бергсон, холизм Смэтса и Александера, Флоренский, Тейяр де Шарден, пробабилизм). В русской философии первой половины XX века реализуются заново осмысленные модели классической *онтологии* на основе платонизма («всеединство») и лейбницианства (персонализм Н. Лосского). Этим тенденциям противостоят неопозитивизм и аналитическая традиция, рассматривающие все попытки возрождения классической *онтологии* как рецидивы заблуждений философии и теологии прошлого. С точки зрения неопозитивизма, все антиномии и проблемы *онтологии* решаются в рамках науки или устраняются путем логического анализа языка. Со временем аналитики приходят к необходимости реабилитировать *онтологию* или как полезную мировоззренческую функцию, или как инструмент снятия семантических антиномий: показательно системное развитие *онтологии* как философской дисциплины в теориях Стросона и Куайна, в ходе которого *онтология* из семантической конвенции, обосновывающей натуралистические установки этих философов, превращается в полагание самой онтологической реальности. Постструктурализм – особенно в версиях Фуко, Делёза, Лиотара, Деррида – постоянно обнаруживает «незапланированные» онтологические эффекты в ходе своих попыток демонтировать традиционную рационалистическую *онтологию*, косвенно доказывая, что фундаментальные структуры европейской *онтологии* богаты нераскрытыми резервами и способны давать описание современным состояниям сознания и культуры.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Доброхотов А. Л. Учение досократиков о бытии. М., 1980.
2. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
3. Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.

4. Основы онтологии. СПб, 1997.
5. Гайденко П. П. Волонтактивная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры. М., 1997.
6. Гайденко П. П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. М., 1997.
7. Губин В. Д. Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М., 1998.
8. Куайн У. Вещи и их место в теориях // Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998.
9. Деннет Д. Онтологическая проблема сознания // Аналитическая философия: становление и развитие (Антология). М., 1998.
10. Gilson E. Being and Some Philosophers. Toronto, 1952.
11. Huber G. Das Sein und das Absolute. Basel, 1955.
12. Diemer A. Einführung in die Ontologie. Meisenheim am Glan, 1959.
13. Logik and Ontology. N. Y., 1973.
14. Trapp R. Analytische Ontologie. Fr./M., 1976.
15. Ahumada R. A History of Western Ontology: From Thales to Heidegger. Washington, 1979.
16. Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology. (Ed. Smith, B.) München, 1982.
17. Wolf U. Ontologie. In: Historisches Wörterbuch der Philosophie. Eds. J. Ritter—K. Gründer. Bd. 6, S. 1189–1200. Basel/Stuttgart, 1984.
18. How Things Are. Dordrecht- [a. o.], 1985.
19. Schönberger R. Die Transformation des klassischen Seinsverständnis. Studien zur neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter. Berlin—N. Y., 1986.

ПИКАССО

Пабло (полное имя — *Пабло Руис-и-Пикассо; Ruiz-y-Picasso*)
(25 октября 1881 г. — 8 апреля 1973 г.)

— французский художник испанского происхождения. Живописец, график, скульптор, керамист, дизайнер, книжный иллюстратор. Оказал впечатляющее влияние на художественную и духовную жизнь своего времени и по воздействию на интеллектуальную атмосферу XX века сопоставим только с С. Дали.

На протяжении своего долгого творческого пути неоднократно менял стили и модусы работы, явив тем самым — в числе первых — новый тип мастера, стоящего над стилями и свободно играющего их возможностями. Впрочем, сам Пикассо заявлял, что те несколько стилей, которые он использовал, «не должны считаться эволюцией или ступенями к неизвестному идеалу живописи». «Когда у меня было, что выразить, я делал это...» Ср. еще более известное мотто: «Я не искал, я находил».

Обычно выделяют следующие эпохи в жизни художника. *Начало*: освобождение от повествовательно-натуралистической манеры и освоение поэтики постимпрессионизма. 1901–04 гг.: «голубой период»; безысходно-тоскливые картины маргинального мира «отверженных». 1905–06 гг.: «розовый период»; цирк, бродячие актеры, арлекины, избраженные со светлой меланхолией. 1907–10 гг.: ранний «сезаннистский» кубизм; влияние африканской скульптуры. 1910–1912 гг.: «аналитический» кубизм с его стремлением разложить объем на структурные первоэлементы. 1913–14 гг.: «синтетический» кубизм с более гармоничным колоритом, разнообразным цветом и доминантой плоскости. С 1917 г.: увлечение античностью, точным «энгровским» рисунком и классической пластикой. С сер. 1920-х гг.: стремление связать кубизм с мотивами и манерой сюрреализма. 1930-е гг.: большие живописные и графические серии на темы Веласкеса, Рембрандта, Гойи; увлечение иллюстрацией (Овидий, Сервантес), появление устойчивого мотива Минотавра, создание «Герники». 1960-е гг.: серии предельно свободных вариаций на темы классических картин; развитие мотивов: «художник и его модель», «коррида», «цирк».

Наиболее интенсивное влияние на мысль XX века оказал идейный ресурс кубизма, который воспринимался в одном культурном контексте с: физикой Планка, Эйнштейна, Бора; математикой Кан-

тора, Пуанкаре, Минковского; философией Бергсона, Гуссерля, Хайдеггера, Витгенштейна, неокантианцев; психоанализом и гештальт-психологией, додекафонической музыкой и авангардной прозой. Несмотря на то, что сам Пикассо дистанцировался от таких сближений, кубизм действительно был созвучен стремлениям его эпохи к выявлению неантропоморфных первоэлементов бытия через отказ от натурализма, психологизма, гуманизма, исчерпавших себя концу позитивистского XIX столетия. Свойственные кубизму синхронность ощущения плоскости и объема, создание коллажей из разнородных материалов, предметов обихода, включение в единый зрительный образ гетерогенных представлений (ассоциаций, аллюзий, воспоминаний, фантазий, деструкций и деформаций), внеобразной информации (фрагменты текстов, печатных знаков), – перекликались с одним из шокирующих открытий новой философии – с узрением мира, распавшегося на автономные сегменты.

Переживание культурой утраты универсальной точки отсчета, абсолютной меры для всех уровней бытия коррелировалось с симультанризмом (совмещением в картине нескольких точек зрения на объект) и стиранием грани между пространством, фигурой и конструктивным воображением автора. Входит в этот ансамбль и динамика: «В плоскостное изображение здесь вводятся недоступные обыкновенному зрению ритмы движения», – замечает С. Н. Булгаков.

Характерный для эпохи перенос внимания с субстанции на отношения, с состояний – на процессы находит аналог в специфической технике Пикассо: геометрическая статичность «снимается» разомкнутостью фигур и разломанностью граней (так называемый «пассаж»), что дает изображению в целом динамику сдвига, характер процессуальной незавершенности, открытости. Пикассо как бы открывает антипифагорейскую формулу соотношения «предела» и «беспредельности»: в отличие от античной версии, апейрон правит числом-пределом и включает его в себя.

Неотъемлемость интерпретации от изображения, свойственная всем версиям кубизма у Пикассо, также провоцировала сближение с теоретическими поисками феноменологии, экзистенциализма и аналитической философии – с направлениями, демонтировавшими традиционную субъект-объектную диспозицию. Возможно, это имел в виду Кокто, заявивший, что «Пикассо был первым, кому хватило отваги миновать монстров, рожденных от слияния субъективного и объективного».

Поздний Пикассо отражает еще одну когнитивную особенность века – серийное мышление: построение вариативно повторяющихся

смысловых (или образных) цепей, которые заменяют познавательные акты классического субъекта, интуицию и дискурсию. Причем, эти бесконечные реактивные отклики на архетипы мифа и искусства понимаются не как средство достижения цели, но как самоцельный и почти стихийный процесс («Я работаю не с натуры, а подобно натуре»). Неслучайным образом этот прием связан со стремлением Пикассо к реновации (через деформацию) старых художественных образов и архетипов.

Акцентированный аналитизм художественного метода Пикассо противостоит как установкам символизма, так и наследию эстетики мимесиса. С одной стороны, Пикассо выдвигает чуждый символизму императив «смотрения в упор», холодный анализ и реконструкцию без домыслов (то, что Маритен именуется «беспощадными иероглифами»). С другой — считает, что объективность — это химера и провозглашает «борьбу со зрением», предполагающую носителя «незеркального» активного взгляда. (Пикассо не раз утверждал, что пишет не видимое, а мыслимое.) В свете этого логичными представляются союзничество Пикассо с архаикой (будь то африканская пластика или мифологическая образность) и часто вменяемый Пикассо «демонизм». Маски и демоны его картины суть терапевтические объективации, что прямо подтверждал и сам художник: «Если мы придаем духам форму, мы становимся независимыми от них». Таким образом, онтологизм, ритуализм и магизм архаического искусства оказываются для Пикассо более верным выражением миссии художника, чем любой извод субъективизма Нового времени.

В значительной мере влияние Пикассо на современников объясняется его пассионарной включенностью в коллизии века («Я никогда не рисовал ничего, кроме своего времени»). В отличие от миров холодноватой медитативности Брака и эстетической умиротворенности Матисса, мир Пикассо неподдельно трагичен. Заявив: «Важно не то, что делает художник, а то, что он собой представляет», — и вспомнив «...беспокойство Сезанна», «...муки Ван Гога», Пикассо, конечно, встраивает и себя в этот ряд.

Весьма характерна разноголосица в обобщающих оценках творчества Пикассо. Лейтмотив многих критических голосов: картины Пикассо — это символ распада культуры. Немало добавил к этому сам Пикассо, говоря о «треснувших зеркалах кубизма» и о картинах как «итоге ряда разрушений». Но не менее убедительны поиски у Пикассо новой гармонии, идущие от Аполлинера, усмотревшего в кубизме прорыв в свободу «четвертого измерения» и «пластический порядок». Гароди утверждал в этом же ключе, что кубизм по-

казал условный характер пространства, как импрессионизм — цвета. (Встречаются и сравнения Пикассо с Кантом, ограничившим власть пространства феноменами.) Неоднозначен также «демонизм» Пикассо. «Быть может, в глазах ангелов его искаженные лица, по существу, и есть наш подлинный образ», — замечает Маритен. Сам художник не раз манифестировал верность классическим идеалам. Так, утверждая принцип гармонии, он говорит о своеобразной «рифмовке» пространственных объектов: «Живопись — не проза, она — поэзия, она пишется стихами с пластическими формами...». Показательны взволнованные отклики на картины Пикассо наших философов Серебряного века. С. Н. Булгаков не скупится на инвективы: «труп красоты», «черная благодать», «черные иконы»... «Если бы Ставрогин писал картины, то должно было бы получаться нечто вроде Пикассо.» Но он же отмечает иератический характер творчества Пикассо, его «мистический атеизм» и завершает свой очерк глубокомысленным упоминанием о средневековом мастере, создававшем одновременно и портал собора, и его химер. Н. А. Бердяев в ужасе от «распластования и распыления бытия», но отмечает и то, что «кубизм есть реакция против ... размягчения», «искание скелета вещей». «Перед картинами Пикассо я думал, что с миром происходит что-то неладное, и чувствовал скорбь и печаль гибели старой красоты мира, но и радость рождения нового. Это великая похвала силе Пикассо.»

Литература:

1. Батракова С. П. Искусство и миф: Из истории живописи XX века. М., 2002.
2. Бердяев Н. А. Пикассо // Бердяев Н. А. Судьба России. Кризис искусства. М., 2004.
3. Бернада М-Л., Буше П. Пикассо. М., 2002.
4. Брассай. Из книги «Встречи с Пикассо» // Рохас К. Мифический и магический мир Пикассо. М., 1999.
5. Булгаков С. Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С. Н. Соч. в 2 томах. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993.
6. Бычкова Л., Бычков В. Пикассо // Лексикон неонклассики. Художественно-эстетическая культура XX века. М., 2003.
7. Вальтер И. Ф. Пикассо. М., 2002.
8. Герман М. Ю. Парижская школа. М., 2003.
9. Даниэль С. М. Сети для Протея. Проблемы интерпретации формы в изобразительном искусстве. СПб., 2002.
10. Дмитриева Н. А. Пикассо. М., 1971.
11. Дмитриева Н. А. Тема добра и зла в творчестве Пикассо // Западное искусство. XX век. Образы времени и язык искусства. М., 2003.

12. Зингерман Б. И. Пикассо, Чаплин, Брехт, Хемингуэй // Образ человека и индивидуальность художника в западном искусстве XX века. М., 1984.
13. Зубова М. Пабло Пикассо. М., 1976.
14. Кокто Ж. Пикассо // Кокто Ж. Тяжесть бытия. СПб., 2003.
15. Крючкова В. А. Пикассо: от «Парада» до «Герники». М., 2003.
16. Мишин В. Африканская скульптура / Пикассо // Диалоги в пространстве культуры. М., 2002.
17. Можейко М. А. Кубизм // Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001.
18. Пенроуз Р. Пикассо: Жизнь и творчество. Минск, 2005.
19. Пикассо П. [Высказывания.] // Мастера искусств об искусстве. Т. 5. Кн. 1. М., 1969. С. 299–316.
20. Прокофьев В. Пикассо. Годы формирования. М., 1980.
21. Рохас К. Мифический и магический мир Пикассо. М., 1999.
22. Свидерская М. И. Древнеегипетская туалетная ложечка / Пикассо // Диалоги в пространстве культуры. М., 2002.
23. Турчин В. С. Образ двадцатого... М., 2003.
24. Brassai. Conversations avec Picasso. P., 1964.
25. Cabanne P. Le sicle de Picasso. P., 1975.
26. Cassou J. Pablo Picasso. P., 1975.
27. Diehl G. Picasso. P., 1960.

ПРОСВЕЩЕНИЕ (философия)

– широкое культурное движение в Европе и Северной Америке конца XVII–XVIII вв., ставившее своей целью распространение идеалов научного знания, политических свобод, общественного прогресса и разоблачение соответствующих предрассудков и суеверий. Центрами философии *Просвещения* были Франция, Англия и Германия. Свое концентрированное выражение идеология *Просвещения* получила во Франции в период с 1715 по 1789 гг., названный веком *Просвещения* (*siecle des lumieres*). Кантовское определение *Просвещения* как «мужества пользоваться своим собственным умом» говорит о принципиальной установке *Просвещения* на наделение разума статусом высшего авторитета и связанной с этим этической ответственностью его носителей – просвещенных граждан.

При всех национальных особенностях философское *Просвещение* имело несколько общих принципов и тем, которые и составляют его суть. 1. Существует единый порядок природы, на познании которого основаны не только успехи наук и благополучие общества, но и морально-религиозное совершенство; верное воспроизведение законов природы позволяет построить естественную нравственность, естественную религию и естественное право. 2. Разум, освобожденный от предрассудков, является единственным источником знания; факты суть единственный материал для разума. 3. Рациональное знание должно освободить человечество от социального и природного рабства; общество и государство должны гармонизировать с внешней природой и натурой человека. 4. Теоретическое познание неотделимо от практического действия, обеспечивающего прогресс как высшую цель общественного бытия.

Конкретные пути реализации этой программы могли в рамках *Просвещения* расходиться достаточно существенно. Особенно значителен был разброс во мнениях о религии: практический атеизм Ламетри, Гольбаха, Гельвеция и Дидро – рационалистический антиклерикальный деизм Вольтера – умеренный деизм Д'Аламбера – благочестивый деизм Кондильяка – эмоциональный «деизм сердца» Руссо. Объединяющим моментом была ненависть к традиционной церкви. (Характерно, что деизм *Просвещения* не исключал таких организаци-

онных форм, как масонская квази-церковь с ее ритуалами.) Гносеологические различия были менее разнообразны: в основном, просветители придерживались эмпиризма локковского толка с подчеркнута сенсуалистским толкованием происхождения знаний. Сенсуализм мог носить механико-материалистический характер (Гельвеций, Гольбах, Дидро), но не исключался скептический и даже спиритуалистический вариант (Кондильяк). Онтология интересовала просветителей в меньшей степени: они предоставляли решение этих проблем конкретным наукам (в этом отношении философия *Просвещения* может считаться первым вариантом позитивизма), фиксируя лишь очевидность существования субъекта, природы и бога-первопричины. Только в «Системе природы» Гольбаха дана догматически-определенная картина атомистически-материального бытия. В социальной сфере просветители старались обосновать теорию прогресса и связать ее со стадиями хозяйственного и политического развития общества (Тюрго, Кондорсе). Экономические (Тюрго), политические (Монтескье, правозащитные (Вольтер) идеи *Просвещения*, несомненно, сыграли значительную роль в становлении либеральной цивилизации современного Запада.

Следует отметить особенности национальных школ *Просвещения*. Философия французского *Просвещения* отличается своей радикальной социальной и антиклерикальной направленностью. Для нее характерна блестящая литературная форма, в ряде случаев дающая литературные и публицистические шедевры (Дидро, Вольтер, Руссо). При всем своем остром интересе к социальной и исторической проблематике французские просветители (в отличие от немецких) не создают общей философии истории, растворяя специфику исторического в природе с ее властью случайности и в произволе человеческой воли. Цвет французского *Просвещения* объединило издания «Энциклопедии» (1751-1780), возглавленное Дидро и Д'Аламбером. «Энциклопедия» стала своего рода эмблематическим деянием просветителей, поскольку объединяла в себе функции пропаганды науки, воспитания граждан, воспевание созидательного труда, объединения авторов в «партию» просветителей, эффективного практического предприятия и «полезной» эстетики, воплощенной в великолепных гравюрах. В программных статьях («Вступительное рассуждение», «Энциклопедия») перед «добротной» философией была поставлена задача «объять единым взглядом объекты умозрений и операции, которые можно выполнить над этими объектами» и строить заключения, «исходя из фактов или общепринятых истин».

Британское *Просвещение* сосредоточено на проблемах утилитарной морали (Шефтсбери, Хатчесон, Гартли, Мандевиль) и сенсуалистической эстетики (Хом, Бёрк, Шефтсбери, Хатчесон). В гносеологии оригинальна шотландская школа «здорового смысла». Английский деизм более увлечен проблемой веротерпимости и свободомыслия, чем богословскими проблемами (Толанд, Кларк, Коллинз).

Немецкое *Просвещение* — более метафизично и плавно вырастает из традиций классического рационализма XVII в. (Чирнхауз, Пуфендорф, Томазий, Вольф, Крузиус, Тетенс). Позднее немецкое *Просвещение* увлечено религиозными спорами (под влиянием пиетистского фермента) о веротерпимости, пантеизме, соотношении прав государства и церкви (Реймарус, Мендельсон, Лессинг, Гердер). Баумгартен и Лессинг вносят заметный вклад в эстетику. Гердер — один из первых создателей принципа историзма — создает обширную картину эволюции природы от неорганической материи до высших форм человеческой культуры.

Кризис европейского *Просвещения* становится заметен в таких предромантических явлениях, как: апология эмоциональной и народной стихии у позднего Руссо; немецкое литературно-философское течение «Буря и Натиск» с его агрессивным волюнтаризмом; интуитионизм зрелого Гете; антипросвещенческие выпады Гамана и Якоби; визионерская мистика Сведенборга.

Очевидной исторической границей философии европейского *Просвещения* становятся 80–90-е гг. — эпоха: английской промышленной революции, призвавшей в культуру инженеров и предпринимателей на смену публицистам и идеологам; французской политической революции, разрушившей исторический оптимизм *Просвещения*; немецкой литературно-философской революции, пересмотревшей статус разума.

Интеллектуальное наследие *Просвещения* было, скорее, идеологией, чем философией, и поэтому оно быстро вытесняется немецкой классической философией и романтизмом, получив от них эпитет «плоского рационализма». Однако *Просвещение* находит союзников в лице позитивистов второй половины XIX в. и обретает «второе дыхание» в XX в., воспринимаясь иногда как альтернатива и противоядие в борьбе с тоталитаризмом и его изводами. Так, просвещенческие мотивы звучат, например, в работах Гуссерля, М. Вебера, Расела, Витгенштейна.

Литература:

1. Каримский А. М. Революция 1776 года и становление американской философии. М., 1976.

2. Кузнецов В. Н. Французский материализм XVIII века. М., 1981.
3. Кузнецов В. Н., Мееровский Б. В., Грязнов А. Ф. Западноевропейская философия XVIII века. М., 1983.
4. Французское Просвещение и революция. М., 1989.
5. Жучков В. А. Немецкая философия эпохи раннего Просвещения (конец XVII – первая четверть XVIII вв.). М., 1989.
6. Огурцов А. П. Философия науки эпохи Просвещения. М., 1993.
7. Жучков В. А. Из истории немецкой философии XVIII вв. Предклассический период. От вольфовской школы до раннего Канта М., 1996.
8. Хоркхаймер М., Адорно Т. В. Диалектика Просвещения. М. – СПб., 1997.

РОМАНТИЗМ

– стиль творчества и мышления, широко распространившийся в первой половине XIX в. и остающийся одной из основных эстетических и мировоззренческих моделей нашего времени.

Основные представители *романтизма*: Германия – Новалис, Ф. Шлегель, Шлейермахер, Тик; Франция – Шатобриан, Гюго; Англия – Колридж, Вордсворт, Шелли, Байрон, Карлейль; Америка – Торо, Эмерсон, По.

Романтизм возник в 90-е годы XVIII в. сначала в Германии, а затем распространился по всему западноевропейскому культурному региону. Его идейной почвой были кризис рационализма Просвещения, художественные поиски предромантических течений (сентиментализм, «штюрмерство»), Французская революция, немецкая классическая философия. *Романтизм* – это эстетическая революция, которая вместо науки и разума (высшей культурной инстанции для эпохи Просвещения) ставит художественное творчество индивидуума, которое становится образцом, «парадигмой» для всех видов культурной деятельности. Основная черта *романтизма* как движения – стремление противопоставить бюргерскому, «филистерскому» миру рассудка, закона, индивидуализма, утилитаризма, атомизации общества, наивной веры в линейный прогресс – новую систему ценностей: культ творчества, примат воображения над рассудком, критику логических, эстетических и моральных абстракций, призыв к раскрепощению личностных сил человека, следование природе, миф, символ, стремление к синтезу и обнаружению взаимосвязи всего со всем. Довольно быстро аксиология *романтизма* выходит за рамки искусства и начинает определять стиль философии, естественнонаучных изысканий, социологических построений, медицины, промышленности, одежды, поведения и т. д.

Парадоксальным образом *романтизм* соединял культ личной неповторимости индивидуума с тяготением к безличному, стихийному, коллективному; повышенную рефлексивность творчества – с открытием мира бессознательного; игру, понимаемую как высший смысл творчества, – с призывами к внедрению эстетического в «серьезную» жизнь; индивидуальный бунт – с растворением в народном, родовом, национальном. Эту изначальную двойственность *романтизма* отра-

жает его теория иронии, которая возводит в принцип несовпадение условных стремлений и ценностей с безусловным абсолютом как целью. К основным особенностям романтического стиля надо отнести: игровую стихию, которая растворяла эстетические рамки классицизма; обостренное внимание ко всему своеобразному и нестандартному (причем, особенному не просто отводилось место во всеобщем, как это делал барочный стиль или предромантизм, но переворачивалась сама иерархия общего и единичного); интерес к мифу и даже понимание мифа как идеала романтического творчества; символическое истолкование мира; стремление к предельному расширению арсенала жанров; опору на фольклор; предпочтение образа — понятию, стремления — обладанию, динамики — статике; эксперименты по синтетическому объединению искусств; эстетическую интерпретацию религии; идеализацию прошлого и архаических культур, нередко выливающуюся в социальный протест; эстетизацию быта, морали, политики.

В полемике с Просвещением *романтизм* формулирует — явно или неявно — программу переосмысления и реформы философии в пользу художественной интуиции, в чем поначалу он очень близок раннему этапу немецкой классической философии (ср. тезисы «Первой программы системы немецкого идеализма» — наброска, принадлежащего Шеллингу или Гегелю: «Высший акт разума... есть акт эстетический... Поэзия становится... наставницей человечества; не станет более философии... Мы должны создать новую мифологию, эта мифология должна ... быть мифологией разума»). Философия для Новалиса и Ф. Шлегеля — главных теоретиков немецкого *романтизма* — вид интеллектуальной магии, с помощью которой гений, опосредуя собой природу и дух, создает органическое целое из разрозненных феноменов. Однако абсолют, восстановленный таким образом, романтики трактуют не как однозначную унитарную систему, а как постоянно самовоспроизводящийся процесс творчества, в котором единство хаоса и космоса каждый раз достигается непредсказуемо новой формулой. Акцент на игровом единстве противоположностей в абсолюте и неотчуждаемости субъекта от построенной им картины универсума делает романтиков соавторами диалектического метода, созданного немецким трансцендентализмом. Разновидностью диалектики можно считать и романтическую «иронию» с ее методом «выворачивания наизнанку» любой позитивности и принципом отрицания претензий любого конечного явления на универсальную значимость. Из этой же установки следует предпочтение *романтизмом* фрагментарности и «сократичности» как способов фило-

софствования. В конечном счете, это — вкупе с критикой автономии разума — привело к размежеванию *романтизма* с немецкой классической философией и позволило Гегелю определить *романтизм* как самоутверждение субъективности: «подлинным содержанием романтического служит абсолютная внутренняя жизнь, а соответствующей формой — духовная субъективность, постигающая свою самостоятельность и свободу».

Отказ от просвещенческой аксиомы разумности как сущности человеческой природы привел *романтизм* к новому пониманию человека: под вопросом оказалась очевидная прошлым эпохам атомарная цельность «Я», был открыт мир индивидуального и коллективного бессознательного, прочувствован конфликт внутреннего мира с собственным «естеством» человека. Дисгармония личности и ее отчужденных объективаций особенно богато была тематизирована символами романтической литературы (двойник, тень, автомат, кукла, наконец — знаменитый монстр Франкенштейна, созданный фантазией М. Шелли).

В поисках культурных союзников романтическая мысль обращается к античности и дает ее антиклассицистское толкование как эпохи трагической красоты, жертвенного героизма и магического постижения природы, эпохи Орфея и Диониса. В этом отношении *романтизм* непосредственно предшествовал перевороту в понимании эллинского духа, осуществленному Ницше.

Средневековье также могло рассматриваться как близкая по духу, «романтическая» по преимуществу культура (Новалис), но в целом христианская эпоха (включая современность) понималась как трагический раскол идеала и действительности, неспособность гармонически примириться с конечным посюсторонним миром. С этой интуицией тесно связано романтическое переживание зла как неизбывной вселенской силы: с одной стороны, *романтизм* увидел здесь глубину проблемы, от которой Просвещение, как правило, попросту отворачивалось, с другой — *романтизм* с его поэтизацией всего сущего частично утрачивает этический иммунитет Просвещения против зла. Последним объясняется двусмысленная роль *романтизма* в зарождении тоталитаристской мифологии XX в.

Романтическая натурфилософия, обновив возрожденческую идею человека как микрокосма и привнеся в нее идею подобия бессознательного творчества природы и сознательного творчества художника, сыграла определенную роль в становлении естествознания XIX в. (как непосредственно, так и через ученых — адептов раннего Шеллинга — таких, как Карус, Окен, Стеффенс). Гуманитарные науки также

получают от *романтизма* (от герменевтики Шлейермахера, философии языка Новалиса и Ф. Шлегеля) импульс, значимый для истории, культурологии, языкознания.

В религиозной мысли *романтизма* можно выделить два направления. Одно было инициировано Шлейермахером («Речи о религии», 1799) с его пониманием религии как внутреннего, пантеистически окрашенного переживания «зависимости от бесконечного». Оно существенно повлияло на становление протестантского либерального богословия. Другое — представлено общей тенденцией позднего *романтизма* к ортодоксальному католицизму и реставрации средневековых культурных устоев и ценностей. (См. программную для этой тенденции работу Новалиса «Христианство, или Европа», 1799.)

Историческими этапами в развитии *романтизма* были: зарождение в 1798–1801 гг. йенского кружка (А. Шлегель, Ф. Шлегель, Новалис, Тик, позже — Шлейермахер и Шеллинг), в лоне которого были сформулированы основные философско-эстетические принципы *романтизма*; появление после 1805 г. гейдельбергской и швабской школ литературного *романтизма*; публикация книги Ж. де Сталь «О Германии» (1810), с которой начинается европейская слава *романтизма*; широкое распространение *романтизма* в рамках западной культуры в 20–30 гг.; кризисное расслоение романтического движения в 40-х, 50-х гг. на фракции и их слияние как с консервативными, так и с радикальными течениями «антибюргерской» европейской мысли.

Философское влияние *романтизма* заметно, прежде всего, в таком умственном течении, как «философия жизни». Свообразным ответвлением *романтизма* можно считать творчество Шопенгауэра, Гёльдерлина, Керкегора, Карлейля, Вагнера-теоретика, Ницше. Историософия Баадера, построения «любомудров» и славянофилов в России, философско-политический консерватизм Ж. де Местра и Бональда во Франции также питались настроениями и интуициями *романтизма*. Неоромантическим по характеру было философствование символистов конца XIX — начала XX вв. Близка *романтизму* трактовка тем свободы и творчества в экзистенциализме.

Сочинения:

1. Избранная проза немецких романтиков. В 2-х тт. Т. 1. М., 1979.
2. Литературные манифесты западноевропейских романтиков. М., 1980.
3. Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика. Тт. 1–2. М., 1983.
4. Эстетика немецких романтиков. М., 1987.
5. Новалис. Гимны к ночи. М., 1996.

Литература:

1. Гайм Р. Романтическая школа. М., 1891.
2. Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. М., 1914.
3. Жирмунский В. М. Религиозное отречение в истории романтизма. М., 1919.
4. Берковский Н. Я. Романтизм в Германии. Л., 1973.
5. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма (Фр. Шлегель, Новалис). М., 1978.
6. Габитова Р. М. Философия немецкого романтизма (Гёльдерлин, Шлейермахер). М., 1989.
7. Попов Ю. Н. Философско-исторические воззрения Фридриха Шлегеля // Шлегель Ф. Эстетика, философия, критика. Тт. 1–2. М., 1983.

СИМВОЛ

(греч. *σύμβολον* — знак, сигнал, признак, примета, залог, пароль, эмблема)

— 1) синоним понятия «знак» (например, в лингвистике, информатике, логике, математике); 2) аллегорический знак; 3) знак, предметное значение которого обнаруживается только бесконечной интерпретацией самого знака. То есть знак, который связан с обозначаемой им предметностью так, что смысл знака и его предмет представлены только самим знаком и раскрываются лишь через его интерпретацию; причем, правила интерпретации исключают как однозначную «расшифровку» знака (поскольку у предмета нет другого способа данности, с которым можно было бы соотнести смысл знака), так и произвольное толкование (поскольку знак соотнесен именно с этим, а не с другим предметом).

В отличие от образа, *символ* не самодостаточен и «служит» своему денотату (предмету), требуя не только переживания, но также проникновения и толкования. В искусстве — особенно в его высоких достижениях — грань между образом и *символом* трудно определима, если не учитывать, что художественный образ приобретает символическое звучание, тогда как *символ* изначально связан со своим предметом. В отличие от понятия, для которого однозначность является преимуществом (по сравнению, например, со словом естественного языка), сила *символа* — в его многозначности и динамике перехода от смысла к смыслу. (Можно сказать, что — находясь между понятием и образом — *символ* одновременно передает многозначность денотата, используя образные средства, и передает однозначность образа, используя понятийные средства.) В отличие от аллегии и эмблемы, *символ* не является иносказанием, которое снимается подстановкой вместо него прямого смысла: смысл *символа* не имеет простого наличного существования, к которому можно было бы отослать интерпретирующее сознание. В отличие от притчи и мифа, *символ* не предполагает развернутого повествования (нарративной формы) и может иметь сколь угодно сжатую форму экспрессии. В отличие от метафоры, *символ* может переносить свойства предметов и устанавливать те или иные их соответствия не для взаимоописания этих предметов, а для отсылки к «неописуемому». В отличие от знаменья,

символ не является знаком временного или пространственного явления (приближения) сверхприродной реальности, поскольку допускает наличие бесконечно большой дистанции между собой и своим интенциональным предметом.

Специфическими отличиями *символа* от всех упомянутых знаковых тропов, являются следующие его функции, значащие не меньше, чем общая для всех тропов проблема выражения заданного содержания: 1) способность *символа* к бесконечному раскрытию своего содержания в процессе соотнесения со своей предметностью при сохранении и «неотменимости» данной символической формы. В этом отношении оправдано понимание такого процесса не только как интерпретации заданного смысла, но и как одновременного порождения этого смысла; 2) способность *символа* связанная с опытом его толкования, устанавливающая коммуникацию, которая, в свою очередь, создает (актуально или потенциально) сообщество «посвященных», т. е. субъектов, находящихся в поле действия и относительной понятности *символа* (например, церковь, направление в искусстве, эзотерический кружок, культурный ритуал); при этом эзотеричность *символа* уравнивается его «демократичностью», поскольку каждый может найти свой, доступный ему уровень понимания *символа*, не впадая в профанацию; 3) устойчивое тяготение *символа* к восхождению от данных «частей» к действительному и предполагаемому «целому». *Символ* в этом случае является местом встречи того, что само по себе несоединимо. (Ср. *ὄμβρον* как название разломленной монеты, таблички и т. п. — знаков договора о дружбе и взаимопомощи, который верифицируется при совпадении разломов.)

Символ в философии. Уже у истоков философского мышления (дократики, Упанишады) мы находим искусство построения *символа* в тех случаях, когда понятие сталкивается с трансцендентным. Но как философская проблема, *символ* осознается (если говорить о западной традиции) Платоном, который ставит вопрос о самой возможности адекватной формы абсолютного. (Ср. «Федон», 99d — 100b, где Сократ решается рассматривать «истину бытия» в отвлеченных понятиях, чтобы не «ослепнуть» от сияния истины.) Эйдосы, которые не суть ни абстракции, ни образы, в этом контексте можно понимать именно как символы. В то же время платоновский (и позднее — неоплатоновский) метод параллельного изложения истины как теории и как мифа, в основном, аллегоричен, а не символичен. Европейское средневековье делает *символ* одним из общекультурных принципов (см. нижеследующие разделы), однако предметом рефлексии и культивирования, в первую очередь, становятся эмбле-

матические возможности *символа*, собственная же его специфика выявляется лишь в творческой практике культурного взлета XIII — начала XIV вв. Ситуация существенно не меняется вплоть до последней четверти XVIII в.: Возрождение, Маньеризм, Барокко, Просвещение богаты своими символическими художественными и религиозными мирами, но не видят при этом в *символе* ничего, кроме средства иносказания и «геральдической» репрезентации.

Новый поворот темы возникает в связи с кантовским учением о воображении. Описав два несовместимых измерения реальности — природу и свободу — Кант в «Критике способности суждения» обосновывает возможность их символического «как бы» соединения в искусстве и в целесообразности живого организма. (См., например, понятие символической гипотипозы в § 59 «Критики способности суждения». Ср. с темой трансцендентального схематизма в «Критике чистого разума».) Здесь символ впервые приобретает статус особого способа духовного освоения реальности. В это же время Гёте, в связи со своими занятиями морфологией растений, приходит к интуиции «пра-феномена», т. е. своего рода объективного *символа*, рожденного органической природой. В философии немецкого романтизма (Новалис, Ф. Шлегель, Шеллинг, Крейцер и др.) разворачивается целая философия *символа*, раскрывающая его специфику (см. вводные дефиниции) в связи с основными темами романтической эстетики (творчество, гений, ирония, взаимосоответствия и переключки миров в универсуме). Близкую романтизму версию дает Шопенгауэр, изображающий мир как символизацию бессодержательной воли в идеях и представлениях. Как вариант романтической темы *символа* можно рассматривать концепцию «косвенных сообщений» Керкегора.

Во второй половине XIX в. осмысление проблемы *символа* берет на себя философствующее искусство: в музыку и литературу приходит миф, истолкованный не как формальная оболочка смысла, а как смыслопорождающая стихия (наиболее показателен Р. Вагнер — практик и теоретик). С 80-х годов символизм как художественное течение и теоретическое самообоснование, вбирая в себя и романтическое наследие и идеи философии жизни, создает в полемике с позитивизмом новую философию *символа*, претендующую на тотальную мифологизацию не только творчества, но и жизни творящего субъекта. Русское ответвление символизма конца XIX — начала XX вв. дает обильные философские плоды: в построениях В. С. Соловьева, Андрея Белого, Вяч. И. Иванова, П. А. Флоренского, А. Ф. Лосева символизм получает систематическое многовариантное философское обоснование.

Течения западной мысли XX в. представляют несколько моделей понимания *символа*. Выросшая из неокантианства «Философия символических форм» Кассирера делает *символ* универсальным способом объяснения духовной реальности. «Глубинная психология» Юнга и его школы, наследуя открытый психоанализом феномен *символа*, укорененного в коллективном бессознательном, переходит от установки Фрейда на разоблачение *символа* к его легитимизации и сознательному включению *символов* и архетипов в процессы самовыражения и самопостроения души. Философия языка вскрывает символический потенциал, позволяющий естественному языку играть роль мирозозидающей силы. Если аналитическая традиция склонна при этом «обезвреживать» мифологию языка и его *символов* в пользу рациональности и смысловой прозрачности, то «фундаментальная онтология» Хайдеггера и герменевтика Гадамера пытаются освободить язык от сциентистской цензуры и позволить *символу* быть самодостаточным средством понимания мира. Показательно, впрочем, что Хайдеггер с его стремлением реставрировать в духе досократиков роль *символа* в философском мышлении и Витгенштейн с его пафосом «ясности» сходятся в признании необходимости символически означить «то, о чем нельзя сказать» при помощи «молчания» (Витгенштейн) или «вслушивания в бытие» (Хайдеггер). Структурализм Леви-Стросса исследует механизмы функционирования *символа* в первобытном бессознательном (бриколаж), не избегая проекций на современную культуру. Новейшая философия Запада сохраняет проблематику *символа* в превращенных формах в той мере, в какой остается актуальной задача размежевания и аксиологической оценки различных типов знаковой активности человека и культуры.

Символ в религии. *Символ* играет исключительную роль в религиозной духовности, поскольку позволяет находить оптимальное равновесие образной явленности и взыскуемой трансцендентности. Символикой насыщена ритуальная жизнь архаических религий. С рождением теистических религий возникает коллизия принципиальной невидимости единого Бога и видимых форм его проявления: возникает опасность того, что *символ* может обернуться языческим идолом. Поэтому для теизма предпочтительней *символ-знак* с его отвлеченностью и дистанцированностью от натуралистических образов и психологических переживаний, чем *символ-образ*, провоцирующий кумиротворчество. Спектр решений этой проблемы простирался от запретов чувственной (особенно антропоморфной) образности в иудаизме и исламе до относительно строгой цензуры символической образности в протестантизме и до интенсивной символической

образности католицизма и православия. Показательно в этом отношении иконоборческое движение в Византии VIII–IX вв., высветившее религиозные и культурные антиномии *символа*.

Средневековая христианская культура делает *символ* основой понимания и описания тварного мира. Догматической опорой этого явилось Боговоплощение, сделавшее не только допустимым, но и обязательным признание возможности полноценного присутствия «небесного» в «земном», абсолютного — в относительном. Понятие *символа* является ключевым не только для понимания поэтики пластического и словесного искусства средневековья, но и для характеристики средневековой экзегетики и герменевтики, в той мере, в какой их методы восходят к Александрийской богословской школе (Климент, Ориген), Филону Александрийскому и, отчасти, к традиции неоплатонического аллегоризма. Этот стиль экзегезы стремился представить Св. Писание и вслед за тем весь тварный мир как стройную систему взаимосвязанных иносказаний и провозвестий, причем, бесконечность связей этой системы фактически превращала аллегорию в *символ*. Христианство Нового времени — менее чувствительно к различию *символа* и аллегии, однако теология XX века вновь заострила эту проблему: здесь мы находим и попытки очистить религиозное сознание от символизма (ср. программу демифологизации у Бульгмана), и стремление восстановить плодотворные возможности христианского символизма (например, тема аналогии сущего в неотолизме). Следует также отметить существенные успехи в изучении функционирования *символа* в религиях древних обществ, достигнутые в XX в. структурализмом и культурной семиотикой.

Символ в культуре. *Символ* как элемент и инструмент культуры становится специальным предметом внимания и научного исследования в связи с формированием новой гуманитарной дисциплины — культурологии. В одних случаях культура в целом трактуется как символическая реальность (вплоть до их отождествления, как в «философии символических форм» Кассирера), в других — вырабатывается методология «расшифровки» того смысла, который бессознательно (или, во всяком случае, нецеленаправленно) был придан объекту культуры, в третьих — *символ* изучается как сознательно творимое сообщение культуры, и в этом случае интерес представляет как поэтика его создания, так и механизмы его восприятия.

Если выделить три типа передачи сообщения в культуре — прямое (однозначная связь смысла и знаковой формы), косвенное (полисемантическая форма имеет фиксированный смысл, но предполагает свободную интерпретацию) и символическое (полисемантическая

форма имеет смысл только как заданность предела интерпретации), то символическое сообщение будет наиболее специфичным для культуры как мира творческих объективаций, поскольку частные целеполагания всегда остаются для культуры в целом лишь встроенными в нее элементами. В этом смысле даже однозначный авторский замысел в культурном контексте становится *символом* с бесконечной перспективой интерпретации.

Наиболее проблематичным является понимание *символов* культуры, лишенных прямой эмблематичности: такими могут быть художественный образ, миф, религиозное или политическое деяние, ритуал, обычай и т. п. Среди подходов, задающих алгоритмы понимания культурного *символа*, выделяются, как наиболее влиятельные, морфология Шпенглера, с ее вычленением биоморфных первосимволов творчества; марксистская и неомарксистская социология, разоблачающая культурную символику как превращенную форму классовых интересов; структурализм и семиотика (особенно Московско-Тартуская школа), стремящиеся найти и описать устойчивые закономерности порождения смысла знаками и значащими системами; психоанализ, сводящий символотворчество культуры к защитной трансформации разрушительной энергии подсознательного; иконология (Варбург, Панофский), расширившая искусствоведение до общей дисциплины о построении и передаче культурного образа; герменевтика, онтологизирующая *символ*, перенося при этом ударение не столько на него, сколько на бесконечный, но законосообразный процесс его интерпретации; близкие герменевтике, но полемизирующие с ней диалогизм (Бахтин, Бубер, Розеншток-Хюсси) и трансцендентальный прагматизм (Апель), делающие акцент на непрозрачности и нередуцируемости культурного *символа*, обретающего смысл в межличностной коммуникации. Часто ключевым решением проблемы оказывается вычленение и изучение своего рода элементарной частицы культурной символики (например, «прафеномены» Шпенглера, «архетипы» Юнга, «патос-формулы» Варбурга), которая позволяет объяснять мир культуры методами, аналогичными анализу и синтезу (то есть традиционными методами европейского рационалистического знания).

Литература:

1. Аверинцев С. С. Символ художественный // Краткая литературная энциклопедия. М., 1971. С. 826–831.
2. Аверинцев С. С. Знак, знамя, знамение // Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977. С. 109–128.

3. Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994.
4. Гегель Г. В. Ф. Лекции по эстетике. Ч. 2, Первый отдел: «Символическая форма искусства» // Гегель Г. В. Ф. Эстетика. В 4-х тт. Т. 2. М., 1969.
5. Ермилова Е. В. Теория и образный мир русского символизма. М., 1989.
6. Иванов Вяч. И. Лик и личины России: Эстетика и литературная теория. М., 1995.
7. Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М., 1990. [«Философия имени», «Диалектика мифа»]
8. Лосев А. Ф. Знак. Символ. Миф: Труды по языкознанию. М., 1982.
9. Мамардашвили М. К., Пятигорский А. М. Символ и сознание. М., 1997.
10. Свасьян К. А. Проблема символа в современной философии. Ереван, 1980.
11. Свасьян К. А. Философия символических форм Кассирера. Критический анализ. Ереван, 1989.
12. Символ в системе культуры. Тарту, 1987.
13. Символы в культуре. СПб., 1992.
14. Флоренский П. А. «Иконоглас», «Symbolarium» // Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1996.
15. Шеллинг Ф. В. И. Философия искусства. Ч. I: «Общая часть философии искусства». М., 1966.
16. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Bd. 1–3. Darmstadt, 1980–1985.
17. Wiener. W. Von der Symbolen. Berlin, 1924.
18. Piaget, G. La formation du symbole chez l' enfant. Neuchatel, 1948.
19. Bayne S. Secret and Symbol. Edinburg, 1949.
20. Foss, M. Symbol and Metaphor in Human Experience. Princeton, 1949.
21. Piade, M. Images et symbole. Paris, 1952.
22. Kimpel B. The Symbols of Religious Faith. N. Y., 1954.
23. Loeff H. Der Symbol-Begriff in der neueren Religionsphilosophie und Theologie. Köln, 1955.
24. Metaphor and Symbol. London, 1960.
25. Guardini R. Sprache, Dichtung, Deutung. Würzburg, 1962.
26. Rahner K. Hörer des Wortes. München, 1963.
27. Castelli E. Simboli e immagini. Roma, 1966.
28. Sign, Image, Symbol. N. Y., 1966.

ЦЕЛЬ

— идеальный или реальный предмет сознательного или бессознательного стремления субъекта; финальный результат, на который преднамеренно направлен процесс.

Как философская проблема, понятие «цель» возникает в греческой философии, по крайней мере, с эпохи Сократа. Досократовская философия практически не оперирует понятием «цель», подчеркнуто противопоставляя мифологическим построениям свой метод объяснения бытия через понятие причины (αἰτία), принимая лишь мифологему безличной судьбы. Слово «цель» (τέλος), чаще всего, в философских текстах означает «конец», «завершение». Принципиальная, не требующая дальнейших разъяснений первичность космических причин и вторичность внутрикосмических целеполаганий и мотивов (которые могли приписываться и живым субъектам, и физическим стихиям), составляют одну из самых характерных черт досократовской картины мира. В период появления софистов — оппонентов досократовской «физики» — возникает критическое отношение к безличному детерминизму. Видимо, Сократ уже делает классификацию целей людей и богов одной из своих тем (хотя Платон и Аристотель указывают на Анаксагора как автора принципа целесообразности). Во всяком случае, Платон вкладывает в уста Сократа рассуждение о различии «причинного» и «целевого подходов» (Phaed. 96a — 100a), в котором «бессмыслицей» называется физический детерминизм и утверждается, что «в действительности все связывается и удерживается благом и должным».

Начиная с Платона, в античной философии происходит борьба традиционного детерминизма «физиологов» и телеологии, основы которой заложены в платоновских диалогах. Сама теория идей базируется, в значительной степени, на открытой и описанной Платоном способности идеальной структуры быть целью и смыслом для вещественного мира становления. Кроме «Федона», важен в этом отношении «Тимей» с его учением о Демиурге, творящем мир, исходя из принципа блага (особенно см. 68e: о «вспомогательных», «необходимых» физических причинах и «божественных», целевых, направляющих вещи к благу), и VI–VII кн. «Государства», где дается онто-

логическое обоснование идеи блага как высшей *цели* всего сущего. Аристотель выдвигает учение о четырех причинах сущего (Phys. II, 194b – 195a; Met. 1013a – 1014a), в котором рядом с материальной, формальной и движущей находится целевая причина (τέλος, в схоластике – *causa finalis*). Без целевой причины, по Аристотелю, невозможно объяснение способа существования живых организмов. Этический аспект выбора *цели* разносторонне рассмотрен Аристотелем в «Никомаховой этике» (например, 112a). Развивая свое учение о *цели*, Аристотель строит понятие, означенное неологизмом «энтелехия» (ἐντελέχεια): имеется в виду актуализация, осуществление внутренней *цели* того или иного существа (Met. 1047a30). Например, душа есть энтелехия тела (De an. 412a27). Допускает Аристотель и возможность иерархии энтелехий (там же). Характерно учение Аристотеля, выраженное в «Метафизике», о божественном разуме как конечной *цели* бытия и связанная с этим оценка философии как самоцельной и потому наиболее достойной свободного разума формы знания. В эллинистической философии происходит плавная модификация понятия *цели*, заключающаяся, отчасти, в попятном движении от платонизма к сократовским школам, отчасти – в перенесении этического целеполагания из социально-космической в морально-психологическую сферу: например, идеал «атараксии» (абсолютной невозмутимости) – это *цель* для индивидуума, но со стороны полиса или космоса идеал «не виден», поскольку «совершенный» внешне индивидуум включен в чужое для него целеполагание объективного мира. Более контрастным в философии эллинизма становится и противопоставление понятию *цели* онтологически бесцельной реальности: понятие «уклона» (παρέκλισις, clinamen) у Эпикура и Лукреция объясняет механизм космогенеза, изоциренно избегая как досократовской «причины», так и платоно-аристотелевской «цели».

Вместе со становлением духовной культуры христианства в философию приходит третий тип отношения к *цели*: в спор детерминизма и телеологии вступает волюнтаризм как учение о способности к свободному самоопределению воли. Свободная воля не исключает *цели*, но не принимает ее объективную данность, не прошедшую через акт волевого выбора. Сложная диалектика закона, благодати и свободы во многом была обусловлена новым представлением о спасении как *цели*. Христианину нельзя получить спасение как случайный подарок эллинистической Тюхе (удачи), или как заработанную оплату добродетели, или как результат высшего знания: оно мыслится непостижимым единством незаслуженного дара и волевых усилий, порожденных верой. Потому спасение как сверх-цель христианской культуры

отличается и от разумной причинности, и от целеполагания, строящего свою *цель* как идеальный объект и, следовательно, содержательно знающего, к чему оно стремится («причинность наоборот»). Таким образом, в христианстве между *целью* и субъектом возникает зазор, который должен был бы заполняться идеальным содержанием *цели* и средствами ее достижения. Но предметного знания о спасении и гарантированных средств достижения *цели* в пространстве христианской веры не может быть (если не принимать во внимание фольклорных версий). Поэтому христианская философия ищет новые трактовки целеполагания. Возникает представление о *цели* как недостижимом идеале, развернутое позже в куртуазной культуре. Возникает и проблема соотношения *цели* и средств, которая обычно решается в пользу совершенства средств, выступающих как доступный представитель недоступной *цели* (хотя существовала и версия «цель оправдывает средства», приписываемая обычно иезуитам). Особый аспект проблемы находит Августин, утверждающий, что грех состоит в желании пользоваться (*uti*) тем, что предназначено для наслаждения, и наслаждаться (*frui*) тем, что предназначено для пользования (*De doctr. chr.* I, 4). Тем самым радикальная испорченность человеческой природы толкуется как извращение *цели*.

Эпоха систем, наступившая для христианской философии в XII–XIII вв., востребовала категорию *цели* (прежде всего, в аристотелевской версии *causa finalis*) для построения иерархической картины мироздания, в которой каждая сущность получала обоснование и импульс развития от онтологически высшего уровня бытия, являвшегося для нее *целью*. Показательно в этом отношении пятое, «финалистское», доказательство бытия Бога в доктрине Фомы Аквинского: избирательное поведение всех вещей, стремящихся к какому-то результату, к *цели* (даже неразумных вещей, которые не могут ставить себе *цели*), говорит о том, что должен быть высший источник целеполагания – Бог.

Философия Нового времени строит свое мировоззрение на основе принципа причинности, который на время вытесняет «цель» на периферию. Спиноза – один из самых радикальных детерминистов – считает даже, что понятие «цель» есть «убежище невежества». Однако уже ко времени Лейбница становится очевидной (не без влияния успехов биологии) необходимость восполнить принцип детерминизма телеологией. Лейбниц делает целевой принцип одной из основ своей монадологии. Монада как одушевленное тело содержит в себе и *цель* (душу), и средство (тело) ее осуществления, чем отличается от неживой материи. Но поскольку монады суть субстанции,

то телеологический принцип оказывается фундаментальным законом мироздания. Это Лейбниц фиксирует и в основном законе своей онтологии: существование для сущности — не только возможность, но и *цель* стремления. Целевой принцип обосновывает также у Лейбница необходимость развития. Душа как *цель* дана телу в двух аспектах: в качестве конечного осуществления (энтелехия) и в качестве способности к телесной деятельности (потенция). Раскрытие потенции в энтелехии есть индивидуум. Любой момент существования монады это — форма присутствия *цели* в процессе становления индивидуума. Как таковой, этот момент должен одновременно быть объяснен и с точки зрения «действующих причин», и с точки зрения «целевых». Но все же отношения причины и *цели*, по Лейбницу, не симметричны: причины выводимы из *целей*, но не наоборот. В полемике с Бейлем Лейбниц утверждает, что в физике надо, скорее, выводить все из целевых причин, чем исключать их. При помощи целевого принципа Лейбниц также вырабатывает свое учение об «оптимальности» действительного мира, в котором *цель* всегда реализуется максимально полным для данного момента образом. Эта концепция, с одной стороны, вызвала острую критику детерминистов и моралистов (см., например, «Кандид» Вольтера), с другой — получила вольгарную трактовку у Вольфа и его последователей, подменивших понятие целесообразности понятием полезности. Обоснованное Лейбницем совпадение морального и природного в *цели* стало важным ориентиром для философии немецкого Просвещения и предпосылкой телеологии Канта.

Наиболее радикальным пересмотром понятия «*цель*» со времен Аристотеля стала кантовская телеология. Кант открывает наряду с миром природы, где царствует принцип причинности, и миром свободы с его моральным полаганием конечной цели особый третий мир, в котором природа «как бы» осуществляет цели свободы, а свобода «как бы» делает природными феноменами свое целеполагание. Это — мир целесообразности, который явлен в искусстве и системе живых организмов. В «Критике способности суждения» Кант показывает, что недостаточно задавать «единство многообразного» только с точки зрения понятий рассудка (наука) и императива воли (мораль). Мышление имеет право (и даже обязано) в некоторых случаях рассматривать совокупность явлений как осуществление целей, при том, что сама *цель* остается «вещью в себе». Кант различает «эстетическую целесообразность», которая позволяет нашему суждению привнести в объект при помощи игры познавательных способностей форму целесообразности, не познавая при этом дейст-

вительную *цель*, и «формальную целесообразность», позволяющую посмотреть на живую природу как целостность жизненных форм. В обоих случаях *цель* не рассматривается как объективная сила, извне или изнутри формирующая предмет. (Кант критикует Лейбница за антропоморфизм его телеологии.) *Цель* понимается в этом контексте как предпосылка и требование нашего познания, рассматривающего целостность феноменов не как результат взаимоотношения их частей, а как изначальное единство, порождающее части из целого. В такой позиции нет антропоморфного понимания *цели*, поскольку речь идет о внутренней целесообразности, не соотносимой с какой-либо внешней данностью *цели*. В самом явлении *цель* играет роль символического подобия. Принцип *цели*, таким образом, имеет не конститутивное значение, как принцип причинности, а лишь регулятивное. Но в то же время, целесообразность не сводится только к субъективной точке зрения: принцип *цели* общезначим, поскольку реализует законное для рассудка требование безусловного. Без применения этого принципа невозможно усмотреть специфику живых организмов и их внутренние динамические связи; кроме того, для морального сознания, которое руководствуется «чистым» принципом *цели*, важно, что в эмпирическом мире целесообразность, по крайней мере, возможна, и потому разрыв между миром природы и миром свободы не является абсолютным.

В послекантовской трансцендентальной философии — у Фихте, Шеллинга и Гегеля — принципиальная граница между конститутивным и регулятивным стирается, и потому *цель* становится одной из основных сил, движущих процесс становления самой реальности, а не только лишь «установкой» теоретической рефлексии или моральной воли, как у Канта. Особенно показательно учение Гегеля, в котором «*цель*», возникая впервые в Логике как «для-себя-бытие», проходит через весь процесс самопорождения Духа в качестве конкретного присутствия всеобщего в конечных предметах. Как особая тема, *цель* рассматривается в учении Логики о Понятии, где телеология является синтезом механизма и химизма, завершающим становление «объективного Понятия». Заслуживает внимания учение Гегеля о «хитрости» мирового Разума, в котором впервые рассматривается системное и закономерное несовпадение целеполаганий исторических субъектов и объективной *цели* Разума, пользующегося субъективными *целями* как своим средством.

В философии XIX–XX вв. проблематика *цели* несколько упрощается и сводится к докантовским моделям XVII в.: детерминизму, витализму или неолейбницианской телеологии. *Цель* может пониматься:

как биоморфная версия энтелехии, являющейся внутренней программой организма (Шопенгауэр, Бергсон, Дриш, Иксюль, Н. Лосский); как внутренняя символическая форма культуры (Дильтей, Шпенглер, Зиммель, Кассирер, Флоренский, А. Белый); как иерархически выстроенные системы обратных связей организма и среды (холизм, гештальтпсихология, органицизм, кибернетика, общая теория систем). В то же время в истолковании *цели* появляются новые мотивы. Неокантианство пытается заменить телеологию аксиологией, в которой *цель* получает статус «значимости», а не сущности. Возникает версия онтологически бесцельной реальности (Шопенгауэр, Ницше, экзистенциализм, постструктурализм), причем, «бесцельность» может иметь самую разную эмоционально-аксиологическую окраску: от пессимизма Шопенгауэра до эйфории Ницше. Тейяр де Шарден своим понятием «точка Омега» (Христос) вводит особый тип *цели*, который представляет не пассивную финальность результата эволюции, а активную причастность самой *цели* ко всем этапам процесса. Гуссерль в своем проекте новой телеологии отчасти восстанавливает кантовское понимание *цели* как особого «априори» в структурах «жизненного мира». Методологи естественнонаучного знания ищут подходы, альтернативные целевым (см. понятия пробабиллизма, контингентности). В синергетике (Хакен, Пригожин) предпринята наиболее радикальная попытка заменить классическое понятие *цели* закономерностями самоорганизации «нелинейных систем».

Литература:

1. Трубников Н. Н. О категориях «цель», «средство», «результат». М., 1968.
2. Ропиков Н. И. Категория «цель»: проблемы исследования. М., 1980.
3. Eisler R. Der Zweck, seine Bedeutung für Natur und Geist. В., 1914.
4. Hartmann N. Teleologisches Denken. В., 1951.
5. Voigt H. Das Gesetz der Finalität. Amsterdam, 1961.
6. Purpose in Nature. Englewood Cliffs. 1966.
7. De Angelis E. La civiltà del finalismo nella cultura cartesiana. Firenze, 1967.
8. Luhmann N. Zweckbegriff und Systemrationalität. Тьб., 1968.
9. Wright L. Teleological Explanation. Berkeley, 1976.

Александр Доброхотов
Избранное

Корректор *Н. Селина*
Оформление серии *В. Коришунов*
Верстка *С. Зиновьев*

Формат 70 × 100 $\frac{1}{16}$. Бумага офсетная. Печать офсетная
Усл. печ. л. 38,7. Уч.-изд. л. ???. Тираж 1000 экз.
Заказ № 000

Издательский дом «Территория будущего»
125009, Москва, ул. Б. Дмитровка, 7/5, стр. 2

Отпечатано в ГУП ППП «Типография „Наука“»
121099 Москва, Шубинский пер., 6