

МИНИСТЕРСТВО
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ
ГУМАНИТАРНЫХ
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

5/2013

Москва
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал
Издается с 1958 года

Редакционный совет:

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

Редакция:

Аршинов В.И., Блауберг И.И., Вдовина И.С.,
Водолазов Г.Г., Давыдов А.П., Пантин В.И., Порус В.Н.,
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Редактор отдела культурологии и религиоведения Дуркин Р.А.
Редактор международного отдела Чикин А.А.

Литературный редактор Феокистова Т.А.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Романова Е.И., Топилина В.М.

<http://www.academyRH.info>

E-mail: academyRH@list.ru

Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.

Журнал включен в «Реферативный журнал»
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной
справочной системе по периодическим и продолжающимся
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.

Подписано в печать 10.04.2013 г. Формат 60х90/16.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.
Тираж 1000 экз. (1-й 3-д 1-750 экз.). Заказ

Отпечатано в ФГУП Издательство «Известия»
Управления делами Президента Российской Федерации,
127994, ГСП-4, г. Москва, К-6, Пушкинская пл., д. 5.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

Год Германии в России ■

<i>Е.В. ФАЛЁВ</i>	Метод экзистенциальной дедукции в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера	5
<i>О.А. ВЛАСОВА (Курск)</i>	Биографика понимающей психологии: методологические стратегии и теоретические уловки раннего Ясперса	13
<i>А.А. ЧИКИН</i>	Артур Шопенгауэр и открытие тела как философской проблемы	22
<i>Д.Г. МИРОНОВ</i>	Проблема интенциональности в философии Ф. Brentano	38

ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ

Культурная матрица ■

Современность. В поисках новых измерений

<i>Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ (Санкт-Петербург)</i>	Современность: имманентность и поиски трансценденции	54
---	---	----

Язык. Логос. Абсолют ■

<i>О.Б. ПАНОВА (Томск)</i>	Русская философия о природе и сущности языка. Статья 3. Поэзия и память	66
<i>В.А. МАСЛОВА</i>	Проблема синтеза искусств и синестезии в эстетике французского символизма	80

Когнитивные исследования ■

<i>Л.Г. ПУТАЧЕВА</i>	Телесный аспект разума, повседневное состояние сознания и самадхи. В поисках подлинной эпистемологии (Часть 1)	87
----------------------	---	----

Философия и наука ■

<i>В.Н. ЗИМА</i>	Проблема темпоральности и способов ее представления в философии естественных наук	99
<i>Д.А. ТАРАБОРИН</i>	Станет ли «окончательная теория» концом науки?	112

ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЙ МИР. ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ

Уроки истории ■

<i>В.Ф. ШЕЛИКЕ</i>	Непознанный Маркс и некоторые проблемы современности (Часть 3)	120
--------------------	--	-----

ОБРАЗОВАНИЕ И ОЩЕСТВО

Мир ребенка ■

<i>Ю.В. ЩЕРБИНИНА</i>	Три лика детства	131
-----------------------	------------------	-----

Школа философствования ■

<i>Б.И. ЛИПСКИЙ (Санкт-Петербург), Е.М. СЕРГЕЙЧИК (Санкт-Петербург)</i>	О преподавании философии в школе	143
---	----------------------------------	-----

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Приглашение к размышлению ■

<i>З.А. ТАЖУРИЗИНА</i>	Традиции русской философии. А.Д. Сухов. Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития	152
	■	
	Наши авторы	158
	■	
	About the Authors	159
	■	
	Contents	160

От редакции

Редакция принимает для рассмотрения только материалы, отправленные по электронной почте с указанием домашнего адреса, телефона и e-mail.

Ф.И.О. автора (полностью), место работы, ученая степень и звание, название статьи, аннотации и ключевые слова должны быть представлены на русском и английском языках.

Объем материалов не должен превышать 40 тыс. знаков с пробелами.

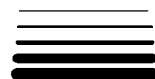
В тексте должна обозначаться лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, а примечания и цитируемая литература, оформленная в соответствии с ГОСТ 7.1-2003, — приводиться в конце текста. Авторы материалов несут ответственность за точность приведенных цитат и сведений.

Публикуемые материалы могут быть отредактированы, разумеется, с сохранением основных идей автора.

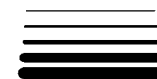
Позиции редакции и автора не всегда совпадают.



ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ



Год Германии в России



МЕТОД ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ДЕДУКЦИИ В ФУНДАМЕНТАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ М. ХАЙДЕГГЕРА

Е.В. ФАЛЁВ

Понятие «дедукция», прямо отсылающее к Канту и его «Критике чистого разума», не употребляется Хайдеггером применительно к его собственным размышлениям. Тем не менее, я считаю, что именно такое определение наиболее точно характеризует производимый Хайдеггером анализ базовых категорий человеческого существования в работах периода, предшествовавшего публикации «Бытия и времени», а именно в 1923 — 1927 гг.

Понятие «дедукция» употребляется здесь в кантовском смысле, заданном им во втором издании «Критики чистого разума», в разных местах которого Кант упоминает три различных дедукции: эмпирическую, метафизическую и трансцендентальную; при этом они не сводятся им в единую классификацию. Эмпирическая дедукция, собственно, не является частью критического метода, ее мы оставляем в стороне. Метафизическая дедукция категорий и метафизическое истолкование пространства и времени не упоминается Кантом ни в первом издании «Критики чистого разума», ни в «Прологоменах», а появляется только во втором издании первой «Критики». Отличие метафизической дедукции от трансцендентальной у Канта является довольно условным. Метафизическая дедукция выявляет в категориях рассудка и формах чувственности априорные структуры предметов возможного опыта, а трансцендентальная дедукция рассматривает вопрос *права* этих категорий применяться к объектам. Но, при более глубоком рассмотрении, уже в метафизической дедукции для того, чтобы выделить те или иные категории или формы чувственности как априорные, мы должны исходить из некоторых оснований. Кантовская ссылка здесь на категории и правила формальной логики не казалась убедительной даже его последователям в XIX в., неокантианцам. Основания, задействованные в метафизической дедукции, сами уже являются трансцендентальными, и трансцендентальная дедукция лишь явно формулирует и анализирует эти основания. Таким образом, метафизическую дедукцию можно рассматривать как первую

ступень дедукции трансцендентальной. Именно в таком расширенном смысле, объединяющем метафизическую и трансцендентальную дедукции, и будет кантовское понятие «дедукция» применяться для интерпретации хайдеггеровской экзистенциальной аналитики.

Сближение исходной точки и метода хайдеггеровского анализа экзистенции с кантовским критицизмом производит также, например, В.И. Молчанов в работе 1988 г.: «При всех отличиях, перечисление которых мы опускаем, в основе хайдеггеровской постановки вопроса о бытии лежит кантовская схема критики, точнее, один из основных ее моментов: для понятий, претендующих на познавательную ценность, всегда должно быть указано применение в опыте»¹. Я согласен с этим и считаю также, что «экзистенциальный анализ» Хайдеггера периода «Бытия и времени» сопоставим с «трансцендентальной дедукцией» в критической философии Канта по значению и по методу. Я провожу это сближение еще дальше и считаю, что Хайдеггер, как до него Кант, а также и Гуссерль, ставит задачу выявить необходимые структуры нашего опыта. У Канта это будет называться «трансцендентальные начала нашего познания», у Гуссерля — «феноменологическое априори», у Хайдеггера — «система экзистенциалов Dasein». При этом сам опыт берется как данность, как отправной пункт для анализа. Выявление необходимых форм, или глубинных структур опыта должно не только помочь нам лучше понять сам опыт и полнее овладеть им, но и открыть нам *по ту сторону* опыта нечто, что захваченность внешней стороной опыта скрывает от нас. В этом Кант, Гуссерль и Хайдеггер схожи, но в качестве «образцового» опыта Кант берет, прежде всего, научный опыт, Гуссерль — опыт восприятия, а Хайдеггер — опыт повседневной жизни человека в мире. Это различие, конечно, не случайно, и оно также обуславливает направление анализа и получаемые результаты.

Хотя в 1921 — 1923 гг. Хайдеггер еще использовал понятие «категория» в анализе Присутствия, в «Бытии и времени» он противопоставляет «экзистенциалы» и «категории»: «Поскольку они определяются из экзистенциальности, мы называем бытийные черты присутствия экзистенциалами. Их надо четко отделять от бытийных определений неприсутствиеразмерного сущего, которые мы именуем категориями»². Таким образом, теперь «категории» Хайдеггер находит только в метафизике, где они препятствуют постижению бытийного расположения сущего, и в основанной на метафизике науке, занимающейся наличным сущим.

Сейчас метод дедукции прочно ассоциируется с «Трансцендентальной аналитикой» «Критики чистого разума» Канта, но на самом деле аналогичную задачу ставили некоторые философы и до Канта³.

Философия исследует природу нашего опыта мира и обнаруживает, каждый раз заново, условный, относительный, феноменальный характер всего опыта. Это исследование вполне можно назвать

«критикой опыта», в кантовском смысле «критики» как поиска права и основания. Далее, эта критика ведет к осознанию безусловных, ноуменальных оснований, порождающих (конституирующих) все явления нашего опыта. Анализ способов и необходимых форм этого порождения — это и есть «дедукция» в самом широком смысле.

Я согласен с теми, кто утверждает, что идеальная сущность философии отражена Платоном в знаменитом «образе пещеры». Тогда в нем также должна присутствовать и идея «дедукции», и ее действительно можно здесь увидеть. Так, один из узников вдруг осознает, что все, признававшееся им прежде за реальность, на самом деле есть лишь тени, т.е. проекции и отражения иной, более глубокой реальности. «Дедукция» — это и есть обосновывающее выведение базовых категорий нашего опыта из неких глубинных, или, на языке Канта, трансцендентальных, оснований. «Пространство», «время», «субстанция» («вещь») и «причинность» — вот базовые категории⁴, которые прежде всего нуждаются в такой дедукции. Как еще иначе может философия обратить взгляд человека от условной, виртуальной действительности чувственной очевидности, к реальности Духа, если не показав, *как* основные черты этой реальности порождаются путем соединенного действия нескольких условий? Если развить платоновский образ пещеры — человек, обретший свободу перемещения, мог бы взять один из тех предметов, тени которых узники принимают за реальность, показать его своим собратям-узникам и продемонстрировать, *как* этот предмет отбрасывает именно такие тени.

Моя рабочая гипотеза состоит в том, что критика опыта действительно составляет сущность философии, и тогда я должен предполагать, что в истории философии уже существовало немало различных вариантов дедукции базовых категорий опыта. И, на мой взгляд, это действительно так. Здесь к «категориям» я буду относить также, и даже в первую очередь, *пространство* и *время*. Хотя Кант возражал против того, чтобы считать пространство и время «понятиями», уже неокантианцы (Коген) показали, что более последовательно, с точки зрения трансцендентального метода самого Канта, считать эти «формы чувственности» именно категориями рассудка.

В следующей статье мы рассмотрим вариант дедукции, развитый в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера, в его «экзистенциальной аналитике» повседневного существования Dasein. Мне кажется, вполне естественно будет назвать этот вариант дедукции *экзистенциальной дедукцией*. В рамках одной статьи можно будет рассмотреть в качестве первого примера дедукцию одной, но важнейшей категории человеческого существования — *пространство*.

Хайдеггер близок Гуссерлю в том, что усматривает основание всей предметности (у Хайдеггера — «вещности») нашего опыта в *Присутствии* кого-то, для кого только этот опыт и имеет значение. У Гуссерля

таким «некто» оказывалось трансцендентальное Эго, субъект как источник «чистого», совершенно незаинтересованного внимания. Беря этого полагаемого «чистым» субъекта в качестве основания, Гуссерль выводил из него в рамках «конститутивной проблематики» основные структуры нашего опыта.

Хайдеггер также ставит вопрос о глубочайшем «*Кто*» существования в направлении, довольно близком Гуссерлю и всей традиции трансцендентальной философии, восходящей на Западе к Платону, а на Востоке — к Упанишадам, вопрос об «истинном Я», о *tiefste Selbst*, «глубочайшей самости» человека. Ведь, чтобы в экзистенции «выступить вовне (из себя)», должен быть некто, кто до этого уже «стоял внутри (в себе)».

Хайдеггер воспринимает у Гуссерля основную идею Присутствия, что и выражается в его использовании термина *Dasein*⁵, но вопрос о его природе рассматривает более придирчиво и кропотливо. Чистый трансцендентальный субъект не устраивает Хайдеггера по трем причинам:

во-первых, принятие такого «чистого субъекта» нарушает фундаментальный феноменологический принцип беспредпосылочности: мы вынуждены «брать» человека не в том виде, как он нам дан, а в некоторой искусственной «позе», которая к тому же никогда не может быть вполне искренней, — в модусе абсолютной незаинтересованности;

во-вторых, что еще более важно, такой чистый субъект, даже если бы он был возможен, ничего не давал бы для объяснения структур нашего опыта; существуя совершенно отдельно от всякого реального опыта, он остается «стерильным» и потому ничего не может породить;

в-третьих, понятие чистого субъекта является внутренне противоречивым: если бы субъект был абсолютно незаинтересованным в объекте, он не имел бы никаких оснований для выделения данного объекта на фоне всех прочих объектов; тем самым интенциональный акт как таковой был бы невозможен.

Гуссерль иногда говорит о «чисто теоретическом» интересе, который допустим для чистого субъекта, в отличие от интереса практического. Но что такое этот «теоретический» интерес, лишенный всякого «дела», если не голое *любопытство*? Линия Гуссерля в понимании природы субъекта и его исходного познавательного отношения к предмету восходит напрямую к Аристотелю с его *τὸ θεωρεῖν*, удивлением: «Ибо вследствие удивления люди и теперь и впервые начали философствовать»⁶.

По Хайдеггеру, подобный «теоретический» интерес есть не что иное, как *праздное любопытство*. Нельзя отрицать, что такое любопытство свойственно человеку, как, впрочем, и многим животным.

Но возводить праздное любопытство в ранг исходной познавательной установки и превращать человека в «животное любопытствующее», по Хайдеггеру, никак не уместно. Праздное любопытство — вовсе не исходный, но очень производный и вторичный модус познавательного отношения человека к сущему, ибо любопытство лишь при поверхностном анализе может казаться свободным от практического интереса. У реального любопытства множество модусов, но ни один из них не обходится без полной вовлеченности субъекта в ситуацию, в которой недостаток знания, т.е. опыта, переживается как нечто беспокоящее, или, в терминах Хайдеггера, некое «не по себе». Величайшие открытия во всех теоретических науках были сделаны отнюдь не отстраненными «чистыми субъектами», но реальными людьми, которые были полностью вовлечены в ситуацию познания, оживляли ее, наполняя временем своей жизни, горением своей души и очень часто самоотверженностью и самопожертвованием.

Но представим себе этого идеального «отстраненного субъекта», подобного Пуруше того йогина, который уже достиг освобождения. Самый отстраненный и незаинтересованный его взгляд уже должен быть направлен на *нечто*, т.е. выделить это нечто из всего остального фона. Но для этого уже должно быть некое — пусть бесконечно малое — основание в виде предпочтения, оказываемого некой части феноменального поля в противовес всему остальному полю. А это предпочтение означает обязательно некую реальную силу, привлекающую субъекта именно к этому «нечто». Эту силу в ее проявлениях мы называем: потребность, интерес, захваченность, а также забота и любовь. Любое из этих проявлений лишает субъект его «чистоты» и показывает его всегда уже а priori вовлеченным в некую жизненную ситуацию, лишь на фоне которой любой акт познания и становится возможным.

Если же, после Канта и неокантианства, мы понимаем «субъект» исключительно как «познающий», то «чистый субъект» — противоречие в определении, поскольку познание всегда предполагает экзистенциальную вовлеченность познающего. Именно эта вовлеченность производит феномен *Присутствия* познающего «при» познаваемом.

Но какую форму вовлеченности, соответственно, Присутствия, можно считать исходной, первичной и выражающей собственную природу познающего? Прагматисты отвечают однозначно — потребность, тот же ответ дают и марксисты, и Бергсон, делая акцент на различных потребностях, личных, социальных или биологических. Если эта форма вовлеченности является исходной, то что мы можем сказать о таком Присутствии? Это в любом случае потребитель — либо пассивный и ожидающий благ от могущественной внешней силы, будь то Бог или социум, либо активный хищник, захватывающий блага силой и хитростью. Такой подход соответствует и самосознанию,

и практике огромного большинства человечества, но это не может быть решающим аргументом для философа. Само разнообразие потребностей, предлагаемых в качестве первичных, свидетельствует против такого понимания Присутствия. Каждая из этих трактовок основана на том или ином концептуальном представлении о человеке, и это представление имеет значение лишь в рамках той теории, к которой принадлежит. Хайдеггер называет это «онтическим» уровнем постижения природы человека, в основе которого всегда уже лежит скрытое онтологическое пред-схватывание.

Хайдеггер уже в период «Бытия и времени» пытается достичь и выразить в слове некое беспонятийное онтологическое постижение Присутствия. Он не называет это, как Бергсон и Лосский, «интуицией», но «схватыванием бытийного расположения» Присутствия. И в таком схватывании он открывает, что Присутствие, уделяя внимание и наделяя значимостью, скорее дает, чем берет⁷. Познавательное отношение к вещи вообще не является первичным, оно всегда встроено в ситуацию деятельного практического освоения вещного мира. Такую деятельную практическую вовлеченность мы называем «Заботой». Для нее «освоение» не означает «присвоение» и «отъем» у дремлющего во тьме мира. Освещение вниманием-заботой впервые только и вводит вещь как вещь в круг Присутствия, именование вещи дарует ей устойчивую сущность, а прикосновение натруженных рук включает вещь в контекст «мира» и наполняет светящимся изнутри теплым смыслом. Такое Присутствие будет не потребителем, но творцом и хранителем в отношении своего мира.

«Присутствие» (Da-sein) обычно понимается как еще один новый способ именования человека, которого, по словам Демокрита, «мы все знаем». Читатели философских текстов привыкли к тому, что философы придираются к словам и именам обыденного языка и заменяют их чем-то другим. Но исходный опыт мира у философа тот же, что и у обычного человека, поэтому мы просто берем на заметку, что у этого философа данное слово означает то же, что и такое-то слово обычного языка. Например, декартовский «субъект» — то же, что «человек», а платоновская «идея» — то же, что «мысль». Более того, эти философские понятия усваиваются обыденным языком как более «глубокие» обозначения того же самого, и так появляются выражения типа «подозрительный субъект» и «у меня появилась идея». И лишь историки философии тщетно твердят, что «субъект» и «идея», как и множество других философских понятий, имеют совершенно особый смысл, нередуцируемый к любым представлениям обыденного опыта. Хайдеггеровское Dasein, по-видимому, ожидает подобная судьба сведения к обыденному представлению о «человеке». Но сам Хайдеггер именно против этого серьезно возражал.

«Присутствовать» могут с равным правом как человек, так и вещь. Человек не является исключительным «обладателем» Присутствия, к которому он может допускать или не допускать вещи. Присутствие — это непространственная смысловая область, которая позволяет и вещи, и человеку быть «присутствующими», и вообще «быть». После Поворота Хайдеггер назовет эту область «Событием» (Ereignis) и будет говорить о «двойственности Присутствия и присутствующего сущего». И все же верно — и до, и после Поворота, — что именно человек находится в особом отношении к Присутствию, поскольку лишь он способен «вопросать о бытии». Это значит, что лишь человек способен становиться в точку Присутствия (или, по крайней мере, стремиться к этому), способен спрашивать от его имени и «давать ему слово». Поэтому, когда в экзистенциальной аналитике идет речь о характере Присутствия, о способах вхождения его в мир, это имеет прямое отношение к человеку, но не как описание его наличной природы или характера, а как задача, лишь подлежащая решению. Как говорили неокантианцы, «субъект не дан, а задан» (как задача), также и у Хайдеггера (как позже у Сартра) человек — это «набросок» (проект, Entwurf) самого себя.

Итак, экзистенциальная дедукция у Хайдеггера состоит в том, чтобы показать, каким именно образом Присутствие наделяет смыслом мир нашего опыта — повседневного и научного, и почему Присутствие расположено схватывать этот опыт именно в таких категориях, какие мы считаем объективно присущими миру, — прежде всего, пространство и время. В экзистенциальной аналитике Хайдеггера, до последних глав «Бытия и времени», основной характер Присутствия, или точнее, базовый экзистенциал Dasein, есть *Забота*, и потому перед ним встает задача показать, *как* основные формы нашего опыта мира проистекают из заботы. Лишь в последних параграфах «Бытия и времени» в изначальной *временности* Хайдеггер нащупывает более глубокое онтологическое основание всей системы экзистенциалов.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Молчанов В.И. Время и сознание. Критика феноменологической философии. — М.: Высшая школа, 1988. С. 92.

² Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. С. 44; см. также: Heidegger M. Sein und Zeit. — Tübingen, 1979. S. 44.

³ В недавно вышедшем исследовании В.Е. Семенова метод собственно *трансцендентальной* дедукции возводится к Платону, к его диалогу «Софист». Хотя я склоняюсь скорее к тому, что разновидностей дедукции существовало довольно много, но согласен с В. Семеновым в том, что сам метод дедукции может быть прослежен на протяжении всей истории философии: «Обоснование, или дедукция, фундаментальных категорий представляет для каждого философа базовую процедуру самооправдания, фундирования своего учения и подтверждения собственных метафизических намерений и целей» (Husserliana. — Den Haag, 1973. Bd. XVI. S. 210).

⁴ Понятие «категории» здесь следует понимать если не в кантовском, то в неокантианском смысле: множество категорий, и даже категориальных типов, считается открытым, и к этому множеству относятся также кантовские «априорные формы чувственности», пространство и время.

⁵ Термин *Dasein* у Хайдеггера принимает различные значения на разных этапах и уровнях анализа, но в рамках проблематики, рассматриваемой в данной статье, перевод «Присутствие» почти всегда является уместным, поэтому он используется на протяжении большей части статьи. В тех же случаях, когда для передачи мысли Хайдеггера этого русского термина недостаточно, мы оставляем немецкое *Dasein* без перевода.

⁶ *Аристотель*. Метафизика. А 2 982b12.

⁷ О внимании как сущности Присутствия Хайдеггер писал уже после Поворота в «Цолликонерских семинарах».

Аннотация

В статье обосновывается применение к методу фундаментальной онтологии М. Хайдеггера обозначения «экзистенциальная дедукция», которое позволяет рассмотреть эту онтологию в сравнении с другими вариантами дедукции, имевшимися в истории философии. Также рассматриваются основные черты хайдеггеровского экзистенциального анализа Присутствия, отношения экзистенциального фундирования и главное основание дедукции – Забота.

Ключевые слова: Хайдеггер, экзистенциальная дедукция, фундаментальная онтология, Забота, Присутствие, пространство, время.

Summary

In this article the author argues for interpreting the method of Heidegger's fundamental ontology as «existential deduction». This title allows considering this ontology in comparison with other versions of deduction in the history of philosophy. The article also treats on the basic principles of Heidegger's existential analysis of *Dasein*, relations of existential grounding and its main fundament, *die Sorge*.

Keywords: Heidegger, existential deduction, fundamental ontology, care, presence, space, time.

БИОГРАФИКА ПОНИМАЮЩЕЙ ПСИХОЛОГИИ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ СТРАТЕГИИ И ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ УЛОВКИ РАННЕГО ЯСПЕРСА*

О.А. ВЛАСОВА

Карл Ясперс любил жанр патографий¹ и биографий. Его история философии – это, скорее, всеобщая «патография» философии, его философия истории – биография культуры. «В патографике, – писал он в «Общей психопатологии», – мы пытаемся прийти к видению целого с точки зрения его изменчивости во времени, возраста, истории жизни, отдельных факторов (таких, как первое переживание, кризис и т.п.)»². Но отдельного рассмотрения достойны и его собственные шаги, особенно если речь идет о шагах первых. Начиная со своих ранних психопатологических работ, закладывающих основания понимающей психологии, Ясперс использует стратегии и ходы, понимание которых (раз уж мы говорим о понимании) неотделимо от понимания того, как он жил и работал, чем он жил и, что в случае Ясперса не менее важно, чем он болел. Эти уловки, сформировавшиеся в молодости стереотипы и шаблоны мы видим и в более зрелый философский период его творчества. Тем полезнее к ним присмотреться.

В первые годы своей исследовательской карьеры, с 1909 по 1914 гг., Ясперс служит в Гейдельбергской клинике под началом Франса Ниссля. Эта клиника, которой до Ниссля заведовал Эмиль Крепелин – светило психиатрии того времени, – как и вся психиатрия, в своей работе опиралась на органическую гипотезу психического заболевания: психическое заболевание считалось болезнью мозга, следствием нарушения его функционирования, поэтому большинство коллег Ясперса (анатомы или гистологи), следуя идеалу научной объективности, стремились прояснить тончайшие мозговые механизмы психических расстройств. Ясперс немного выбивался из этого коллектива. В Гейдельбергской клинике он, в отличие от остальных, работал врачом-стажером: это означало, что он не жил при клинике, как было тогда принято, не мог курировать больных, не обладал всеми правами и обязанностями психиатра. Стать полноправным врачом ему мешала болезнь.

Здоровьем Ясперс был слаб с самого рождения. В начале 1900-х гг. ему был поставлен диагноз бронхоэктатической болезни, осложненной сердечной недостаточностью. Прогнозы были крайне неблагоприятные: больные с таким диагнозом доживали, в лучшем случае, до

* Работа подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Понимающая психология и феноменология Карла Ясперса: от психопатологии к экзистенциальной философии и философии истории», грант № 12-33-01283.

тридцати лет. Друг и врач Ясперса Альберт Френкель научил его жить «по режиму», как можно больше щадить организм. Некоторые методы он разработал сам. Он научился жить со своей болезнью, потому что медицина оказалась бессильна. Важным здесь оказалось не только предписанное медициной лечение, но и готовность к ограничениям, к особому образу жизни, самодисциплина и сила воли, т.е. не столько физический, сколько психический режим. Психическим Ясперс стал интересоваться и в психиатрии.

1909 — 1914 гг. становятся временем формирования исследовательского характера Ясперса и одновременно его путем к понимающей психологии. В это время он впервые использует и формулирует те стратегии, которые потом будет закреплять в «Психологии мировоззрений» и которые мы видим в экзистенциальной философии уже как отточенные ходы. Исходная ситуация научного пути формирует мировоззрение будущего философа и его исследовательский почерк.

Методологическая жилка

Путь Ясперса к его первой книге «Общая психопатология» и к понимающей психологии был, по меркам большинства людей, не таким уж долгим. Составлял он где-то около трех-четырех лет: Ясперс проводил психиатрические исследования, которые легли в основание его *opus magnum*, в период с 1909 по 1913 гг., и за это время им была написана диссертация и семь статей. При этом «Общая психопатология» не стала сборником более ранних работ и развивалась как отдельный проект.

В этот период состояние Ясперса было критическим: врачи давали крайне пессимистические прогнозы, а сам он только учился жить со своим недугом. Однако тяжелая болезнь в какой-то мере компенсировалась молниеносной академической карьерой. Глубокой исследовательской работе только способствовало то, что Ясперс не мог войти в штат и довольствовался местом врача-стажера. Сам он вспоминал: «Недостатки моего положения обернулись достоинствами. Я мог видеть и исследовать все, не будучи ограниченным во времени кругом постоянных обязанностей. Кроме моих собственных исследований — а у меня были только такие пациенты, с которыми я проводил научные исследования, результаты фиксируя на бумаге, — я наблюдал за работой других, размышлял над их действиями и над своими собственными, пытался сделать все более осознанным, подвергал критическому разбору, стремился вычлени чистый метод и найти методологически выверенные формулировки»³.

Статьи 1909 — 1914 гг. построены по одному и тому же плану: 1) вводные теоретические замечания, 2) анализ случаев или клинические примеры, 3) выводы и обобщения. Исследование ведется в лучших

традициях естественных наук: клинический пример либо доказывает правоту имеющихся научных теорий, либо показывает их незавершенность. Ни в одной своей ранней статье Ясперс не предстает перед нами как врач: врача интересует выздоровление больного, Ясперса же — сама болезнь и больной, поэтому он не намечает никаких путей лечения психических заболеваний. Тем не менее, ранние статьи Ясперса отличаются отчетливой практической направленностью. Чего же тогда он ищет?

Ясперс — методолог: он ищет метод, который позволил бы как можно ближе подойти к феноменам патологического. Он намечает этот метод в теории, подробно разъясняет его, обозначает его задачи, а потом на примере клинического случая показывает этот метод в действии. Именно по такой схеме написаны ранние статьи, так Ясперс разработал и представил методы понимающей психологии и феноменологии. Конечно, исследователь-методолог — это не то, что врач-практик, но Ясперс решил дать врачам метод, который поможет вылечить больного.

Психиатрия того времени была всецело соматической. На дворе стояла «эпоха Крепелина», и отдельные новаторские разработки еще не меняли общей картины. Ясперс же смотрел на психиатрию как на науку о человеке, и потому закономерно, что он обратил свой взор к другим гуманитарным наукам: «Тем, чем приходилось заниматься нам, занимаются и гуманитарные науки. У них те же самые понятия, только не в пример более тонкие, развитые, ясные... Я оглядывался по сторонам — а что, к примеру, смогут нам дать философия и психология?»⁴ Так он стал прорабатывать то пространство, которое через считанные годы назовет философской психопатологией. Чтобы построить ее здание, он воспользовался методологической опорой. Опора на методологию, систематичность, энциклопедический охват, будут свойственны всем без исключения трудам Ясперса: он никогда не изменит своей методологической установке.

Между психиатрией и психологией: теоретические подмены

Во время службы Ясперса в Гейдельбергской клинике там функционировала психологическая лаборатория, которую в бытность своего заведования основал еще Эмиль Крепелин. Лаборатория размещалась в отдельной комнате и располагала некоторым оборудованием для проведения экспериментов. Учитель Ясперса Карл Вильманс выхлопотал ему место заведующего. Благодаря этому у Ясперса был кабинет и возможность один на один беседовать с больными. Он не вел больных, как другие врачи, как у сотрудника психологической лаборатории у него могли быть только испытуемые. На них он и апробировал свои методы. Это был уникальный шанс стать полноценным сотрудником.

Так уж получилось, что на протяжении всей своей жизни Ясперс будет вынужден заниматься психологией, и часто даже не по собственному желанию и не по причине устойчивого интереса к этой науке. Сначала в Гейдельбергской клинике его определили в психологическую лабораторию, поскольку он не мог в полной мере исполнять обязанности врача, затем в Гейдельбергском университете для него не нашлось доцентуры по психиатрии, и ему пришлось довольствоваться психологией.

Ясперс не разделял общепринятую органическую гипотезу происхождения психических заболеваний, поэтому ему оставалось вести исследования только в рамках психологической гипотезы, которая психиатрией тогда официально признана не была, и должность в лаборатории пришлось весьма кстати. Кроме того, собственную болезнь Ясперс пытался побороть не только медицинскими методами, но и силой собственного духа, поэтому в медицине его всегда привлекала связка «душа — тело», его интересовало, как внутренний мир влияет на телесные недуги. По сути, его всегда привлекала та часть медицины и психиатрии, которая наиболее близко соприкасалась с психологией как наукой о человеческой психике и душе. Обратиться к ней его побудила и еще одна (стратегическая) причина.

В детстве Ясперс был слабым ребенком и поэтому сам выяснить отношения со сверстниками не мог, не мог он в силу проблем с легкими и участвовать в публичных диспутах. Он редко воевал в открытую, чаще действовал обходными путями. В науке он сохранил эту заложенную еще с детства манеру, и эта стратегия работала беспрочно.

Сразу после своего появления в Гейдельбергской клинике он начал свои научные поиски. Тогда же состоялся и его первый разговор с Нисселем: «Первый наш разговор с глазу на глаз, когда я выразил такое желание (желание поговорить. — *О. В.*), был краток. В ответ на мою просьбу он спросил: “Хорошо, а чем именно вы хотели бы заниматься?” Я сказал: “Первые недели я собираюсь провести в библиотеке, чтобы сориентироваться, чем можно заниматься вообще”. Он удивленно посмотрел на меня и сказал, как отрубил: “Ну, если вам угодно заниматься такими глупостями — извольте”. Я был просто потрясен и уничтожен таким ответом. В бешенстве я хотел было отказаться от работы в клинике, но поразмыслил и решил так: “Это — заслуживающий уважения исследователь. Мне следует простить его за то, что он излил свой гнев на молодого человека. Клиника его уникальна. В Германии другой я не найду. Тут на карту ставится вся моя судьба. Надо смирить свою гордыню”. Так началась моя работа. Ниссель предоставил мне полную свободу, слушал мои научные доклады и как-то сказал одному из ассистентов: “Жаль Ясперса! Такой интеллигентный человек, а занимается сплошной ерундой”»⁵. Ясперс

сразу же понял, что его поискам будут не очень рады: его окружали доктора, а докторов интересовал мозг, но на открытую войну он не пошел, а, напротив, решил смирить свою гордыню, применив уже апробированный прием.

Психологическая лаборатория была детищем Крепелина, и, несмотря на то, что Ниссель не очень жаловал психологические методики, закрыть ее он не мог: Крепелин был его учителем, да к тому же именно он задавал тогда моду в психиатрии. Лаборатория имела весьма выгодный статус: она была как бы отделена от клиники, там не лечили, там не господствовал дух органической психиатрии. Это был своеобразный островок психологической ереси в обители органической психиатрии, и островок этот находился под прикрытием имени Крепелина.

Ясперс это очень быстро понял. Он стал делать то, что от него требовалось. Его первая статья была посвящена методам проверки интеллекта. Многие психологи тогда говорили об интеллекте, стал исследовать его и Ясперс. Однако при этом он вел свою линию: он, конечно, говорил о психологии, но о психологии понимающей. В случае чего можно было апеллировать к имени Крепелина. Фразой «Я продолжаю дело Вашего учителя и опираюсь на его идеи» можно было отбиться от любых нападков Нисселя. Это доказывает и одно примечательное выражение. Уже во втором абзаце своей первой статьи Ясперс как бы между прочим отмечает: «Кого могло бы оставить равнодушным чтение вводной статьи к психологическим работам Крепелина!»⁶

Так Ясперс заговорил о достоверности результатов психологического исследования — насущной проблеме психологии того времени — и, обсуждая эту проблему, всячески стал настаивать на необходимости понимающего подхода. Фактически он говорил о необходимости обращения к внутреннему миру больного, о важности психики, души в происхождении и течении психического заболевания, но делал он это так хитро, что поначалу никто и не заметил. В самом сердце Гейдельбергской клиники, в психологической лаборатории работал тот, кто задумал сотрясти ее стены, кто замыслил поставить психологическую гипотезу на место органической.

Понимание и критерии его объективности

Больные приходили в кабинет Ясперса, и он часами беседовал с ними. Когда он прогуливался по клинике или просто выходил по делам, он видел, что в ординаторской с другим больным беседует Груле, в палате пытается разговаривать больного Майер, в коридоре, устроившись перед окном, с больным что-то обсуждает Кронфельд. Ясперс пришел к мысли, что нужно обратиться к самой реальности психиатрии. Не нужно опираться на теории, в них царит полная не-

разбериха. Нужно идти от общения с больными, от самих больных, ведь именно они являются основным, исходным, первым звеном психиатрии. И хотя Ясперсу все стало более или менее понятно и наметился путь, алгоритм действий, он сразу же столкнулся с практически непреодолимой проблемой. В 1912 г. в одной из своих статей он обозначит ее так: «...*собственно наблюдатели*, согласно учению о галлюцинациях, это *больные*, не мы. Мы наблюдаем только через больных, побуждая их рассказы, правильно принимая и интерпретируя. Мы зависим от способности больных к наблюдению, от их ума, образования, желания дать информацию»⁷.

Больные бывают разные: словоохотливые и молчаливые, контактные и не очень, открытые и погруженные в себя. Для психиатра-исследователя они — носители ценнейшей информации. Следовательно, нужно войти к больному в доверие и разговаривать с ним. Ясперс не раз посещал кабинет врача и видел уже не один десяток докторов. Как врач он был циником, но как больному ему всегда хотелось быть понятым, поэтому он очень скоро заговорил о понимающей психологии. Уже в первой статье «Методы проверки интеллекта и понятие деменции», вышедшей во время его работы в Гейдельбергской клинике, Ясперс говорит о методах понимания.

Что значит «понять» в общении? Это значит, что нужно последовать за тем, что говорит больной, слушать его, развивать его мысль, распутывать нить рассказа. Это также значит, что нужно забыть о симптомах, о том, что нужно спросить непременно, о том, что необходимо врачу для диагноза. «Понимать» — значить «слушать». И Ясперс догадался, что в общении с больными это и есть ключ к их внутреннему миру.

Как только Ясперс решил избрать своим идеалом не количественные методы оценки, а сбор качественного материала, поступающего от больных, возникла следующая проблема. Психиатрия — это естественная наука, она должна ориентироваться на методы и идеал объективности естественных наук: «Из такого стремления к “объективному”, заключается ли оно в многочисленных определениях или в каким-то образом “воспринимаемом”, возник большой ряд современных психопатологических методов, которые работают с аппаратами, измерениями, подсчетами, “тождеством раздражителей” и т.д. Им мы обязаны ценнейшими достижениями, которые наша эпоха добавила к старому инвентарю нового. Также в области методов проверки интеллекта мы могли бы сообщить о некоторых таких результатах»⁸.

Однако, на взгляд Ясперса, объективные методы являются лишь вспомогательным средством психопатологии. С их помощью можно получить некоторые количественные показатели, но построить здание этой науки только на их основании нельзя. Можно подсчитать приблизительный объем памяти в словах, зафиксировать темпы пере-

ключаемости внимания, но особенности запоминания и организации информации, к примеру, при шизофрении с помощью таких методов описать невозможно. Здесь нужна качественная, а не количественная методология.

В этом переходе от количественной к качественной методологии есть одно маленькое «но». Ясперс прекрасно сознавал, что отход от количественных методов может привести к отказу от естественнонаучного идеала объективности. Это, в свою очередь, чревато опасностью погружения в чистую метафизику и спекуляцию. Так психопатология может стать наукой чистых домыслов, т.е., по сути, наукой быть перестанет. Это не лучше, чем количественные методы, а в определенном смысле даже хуже. Следовательно, переходя к качественной методологии в психопатологии, он должен был предложить и качественный идеал научности, и этот идеал должен был быть таким, чтобы его приняли и естественники.

Этот критерий объективности Ясперс позаимствовал из философии. Он вспомнил о первичной достоверности опыта. О первичной достоверности тогда говорил Гуссерль и все феноменологи, особенно наглядна она была как раз в психиатрии и религии. С позиций феноменологии, патологический и религиозный опыт, как и всякий проживаемый опыт, всегда объективны. Больной видит зрительные образы точно так же, как верующий видит образы религиозные: оба они переживают этот опыт в своем сознании. Это Ясперс и принял за критерий объективности.

Вопрос о достоверности методов, понял Ясперс, появляется тогда, когда исследователь максимально удален от предмета исследования. Тогда возникает сомнение в том, что своими методами он сможет отобразить предмет или отобразит, но не совсем правильно. К примеру, когда биолог видит тигра в естественной среде обитания, он никогда не задумывается о том, тигр ли это. Здесь все ясно: он видит тигра, это тигр. Точно так же происходит, когда биолог смотрит в микроскоп и видит известную всем со школы инфузорию-туфельку. Но когда путем нескольких промежуточных операций физик получает кварк, возникает вопрос об объективности. И физик начинает говорить о математических, объективных методах исследования, которые основаны на количественных расчетах и построении объективных взаимосвязей, где вероятность ошибки чрезвычайно низка. Душевная жизнь человека — предмет специфический, и приблизиться к нему крайне трудно. Что же здесь предложил Ясперс?

В мире физических объектов, в окружающем нас мире мы видим вещи, мы слышим звуки, мы дотрагиваемся до предметов. При непосредственном контакте с физическим миром мы испытываем ощущения: зрительные, слуховые, тактильные и т.д. Когда мы видим ручку, лежащую перед нашими глазами на столе, мы не можем уви-

деть ее как-то не так, ведь мы контактируем с ней непосредственно. Во внутреннем мире человеческой психики мы соприкасаемся с внешним миром объектов и с внутренним миром других людей в нашем переживании. А если мы переживаем что-либо, то с позиций феноменологии это достоверно и объективно. Непосредственное переживание — это то же самое, что и непосредственное наблюдение, слушание, ощупывание. Такова была логика Ясперса: «Можно было бы сравнить способность к переживаниям чувствования как особый орган наблюдения психопатолога с органами чувств, которые являются средством химических, гистологических и других наблюдений»⁹, — пишет он.

Нужно, стало быть, максимально приблизиться к непосредственному переживанию больного. В этом случае мы почувствуем его душу как свою, будто смотрим друг другу в глаза. Это и будет гарантировать достоверность: «Для таких исследований понятие “объективности” имеет иное значение, чем для первых. Оно состоит не в чувственно воспринимаемом, измеренном или подсчитанном, а в “правильности” определенного “чувствования” или определенного “понимания”. Предполагая наличие органа способности к чувствованию (как для гистолога должен предполагаться глаз), эмпирическое решение об этой правильности с помощью сравнения и критики “переживаний чувствования” в принципе достигается так же хорошо, как для восприятия органами чувств»¹⁰. Для того чтобы увидеть инфузорию-туфельку, нужно посмотреть в микроскоп, чтобы увидеть яблоко на ветке, нужно посмотреть на яблоню, чтобы увидеть душу другого человека, нужно настроиться на его волну, почувствовать его. Так Ясперс вплотную приблизился к понимающей психологии.

В «Общей психопатологии», размышляя о биографике, Ясперс пишет: «Нет такого человека, который не имел бы за своей спиной прошлого»¹¹. Давно понятно, что прошлое есть и у идеи. Традиционно понимающая психология как один из методов философии Ясперса представляется как нечто данное, однако ее ближайшее прошлое — это теоретические исследования Ясперса в Гейдельбергской клинике в 1909 — 1914 гг.

К понимающей психологии Ясперс приходит совсем не в результате отхода от идеала естественных наук, а развивая качественную и объективную методологию исследования психического. Понимание противостоит объективным методам лишь отчасти. Наполняя этот метод содержанием, отличным от такового в естествознании, он оставляет ему ту же цель: как можно более объективное представление психической жизни. Фактически Ясперс стремится объективировать еще не объективированные области.

Методологические устремления Ясперса связаны не только с попытками объединить разорванное многочисленными теориями про-

странство психиатрии, но и с исходными обстоятельствами его профессиональной карьеры: с невозможностью стать врачом-практиком и с вынужденными занятиями теоретическими исследованиями. Он развернул свои методологические поиски в психологии — той науке, которая всегда оказывалась для него запасным плацдармом и давала ему утешение в его болезни. Задавшись целью построения метода, соответствующего идеалам естествознания, он подошел к понимающей психологии.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Патографии у Ясперса — это биографии людей с психическими заболеваниями, биографика — научный биографический подход, не просто биография, а биография как научное исследование.

² Ясперс К. Общая психопатология / пер. с нем. Л.О. Акопяна. — М.: Практика, 1997. С. 674.

³ Ясперс К. Философская автобиография / пер. с нем. А.В. Перцева // Западная философия: итоги тысячелетия. — Екатеринбург; Бишкек, 1997. С. 31.

⁴ Там же. С. 34.

⁵ Там же. С. 40.

⁶ Ясперс К. Методы проверки интеллекта и понятие деменции // Ясперс К. Собр. соч. по психопатологии. Т. 1. — М.: Академия; СПб.: Белый Кролик, 1996. С. 204.

⁷ Ясперс К. Ложные восприятия: критический реферат // Ясперс К. Собр. соч. по психопатологии. Т. 2. — М.: Академия; СПб.: Белый Кролик, 1996. С. 75.

⁸ Ясперс К. Методы проверки интеллекта и понятие деменции. С. 205.

⁹ Там же. С. 206.

¹⁰ Там же. С. 206 — 207.

¹¹ Ясперс К. Общая психопатология. С. 832.

Аннотация

В статье представлена попытка исследования истоков понимающей психологии Карла Ясперса. Подробно анализируются методологические и теоретические стратегии, цели ранних поисков философа, приведшие к созданию этого метода, получившего дальнейшее развитие и закрепление в «Психологии мировоззрений» и в экзистенциальной философии К. Ясперса.

Ключевые слова: биографика, понимающая психология, понимание, философская психопатология, методология.

Summary

In the article the author presents the biographic research of the beginning of Jaspers' understanding psychology. Methodological and theoretical strategy, the purposes of early searches of the philosopher led to the creation of method of understanding psychology are analyzed in detail. This strategy was developed later in Jaspers' «Psychology of Worldviews» and in his existential philosophy.

Keywords: biographics, understanding psychology, understanding, philosophical psychopathology, methodology.

АРТУР ШОПЕНГАУЭР И ОТКРЫТИЕ ТЕЛА КАК ФИЛОСОФСКОЙ ПРОБЛЕМЫ

А.А. ЧИКИН

На рубеже XVIII – XIX вв. западноевропейская философия подходит к открытию новой философской проблематики, которая в XX в. превратится в одну из центральных. Происходит обнаружение «тела» как философски релевантной категории. Опираясь на достижения медицины, на кантовскую метафизическую программу и даже на мудрость Древней Индии, Артур Шопенгауэр дал утвердительный ответ на вопрос о возможности основанного на телесности построения целостной философской системы, от метафизики и до эстетики. В статье мы проследим, как постепенно складывались его представления о теле, как в проблематике телесности Шопенгауэру удалось синтезировать размышления десятков специалистов в области медицины, естественных наук и философии, и как в свете понятий «воля», «представление» и «идея», понятие «тело» попало в объектив современной философии.

Проблема «тела» неявно присутствовала в западноевропейской философии на протяжении многих столетий, с самых ранних этапов ее становления. Греки называли тело *сῶμα*. В диалоге «Кратил» Платон устами Сократа высказывает то мнение, что *сῶμα* есть *σῆμα* — знак. «Сому» как «сему» использует и Гомер — для указания на некий объект физического мира, не выделяемый им из остальной природы, а именно, человеческий труп. Объект — мертвый, поскольку живым началом гомеровского человека является душа или дыхание. Значение тела как живого тела человека складывается у греков намного позднее, в классическую эпоху. Связано это было с развитием греческой культуры и, в частности, с развитием игравшего важную роль в жизни древнего грека театра, где физическое восприятие человека, действовавшего как тело, некая индивидуальная целостность в жизни и смерти, могло привести к тому, что понятие «тело» перенеслось на человеческую личность, человеческую жизнь.

В отличие от греческого, в немецком языке различие между разными значениями «тела» заложено на лексическом уровне: *Körper* (от латинского *corpus*), тело как объект, противопоставляется *Leib* (от древневерхненемецкого *lîp* — жизнь)¹, телу живого человека. Неслучайно именно в немецкой философии был выработан антропологический принцип, отталкивающийся от двойственного положения человека как обладающего телом и бытийствующего как тело. Эдмунд Гуссерль, стоящий у истоков феноменологии, выделяет восприятие тела как материального объекта, обладающего физическими свойствами, и восприятие человеком себя в собствен-

ном теле при взаимодействии с другими телами. Хельмут Плеснер, разрабатывая понятие позициональности, обращает внимание на положение человека как обладающего телом и существующего как тело. Сходные идеи можно найти у Макса Шелера. Имеющиеся в немецкой культуре терминологические средства дают возможность развития также и более радикальных позиций. Одним из первых о детерминированности человеческого существования его телесностью заговорил со свойственной ему экспрессией Фридрих Ницше. «Я есть тело, и только тело, и ничто больше; а душа есть лишь слово для нечто в теле»², — заявляет он в работе «Так говорил Заратустра». Корни подобных представлений о телесности стоит в первую очередь искать в немецком идеализме. Для Фихте и Гегеля субъект формирует тело для взаимодействия с внешней реальностью и, соответственно, существует как тело в самовыражении и собственном представлении. Однако Шопенгауэр считает, что их концепции излишне интеллектуалистичны, и потому недооценивают значение телесного опыта, как если бы «сам исследователь был только чисто познающим субъектом, крылатой головой ангела без тела»³. Он отстаивает важное для современной философии представление о тесной связи и, более того, о равном значении психического и соматического в познании, прецеденты которого можно отыскать еще в философии Средних веков (например, у Фомы Аквинского). Для развития этого представления Шопенгауэр проходит путь не от духа к телу, но скорее *от тела* к духу, которым до него двигались многие мыслители, находившиеся под влиянием медицины и биологии. Именно поэтому на становление философских воззрений Шопенгауэра оказывают большое влияние занятия медициной и психологией в университете Гёттингена. Оно сопоставимо с влиянием последующего изучения философии в том же университете, а затем в Берлине.

Воля: жизненная сила и механический закон телесности

В 1809 г. молодой Шопенгауэр поступает в Гёттингенский университет на медицинский факультет, где слушает лекции по физиологии, анатомии и естественной истории, в частности курс Иоганна Блументаха (1752 — 1840), одного из основателей физиологической антропологии. Через некоторое время студент сконцентрирует внимание на философии, но антропология навсегда останется одним из его основных жизненных интересов. В XVII — XVIII вв. бурно развивающаяся медицина предлагает два противоположных пути раскрытия тайн человеческого организма, оба они должны были быть известны студентам Гёттингена: это механицизм, коренящийся в картезианском дуализме, и витализм, развившийся из анимизма Георга Эрнста Шталя (1659 — 1734). Попробуем показать, как система Шопенгауэра объединила эти две линии мысли.

Во времена, когда в Гёттингенском университете учился Шопенгауэр, витализм был распространенным воззрением среди преподавателей. Считалось, что и неживое, и живое состоят из материи и подчиняются механическим законам, однако в живом организме механизм тела подчиняется направляющему агенту, душе, или аниме. Возникновение витализма вызвано потребностью в проведении границы между механическим и органическим, а также в нахождении объяснения тому, как жизнь поддерживается в некоем «объекте», который на анатомическом столе предстает в качестве совокупности «деталей». Шталь пытается увести живое из области бесцельного и случайного. Поведение не может быть слепо механистичным, поскольку живой организм, как он полагает, действует сообразно своим собственным целям и задачам и, значит, его необходимо объяснять метафизически (через наличие души). Душа, начало активное, движущее и разумное, нуждается в *орудии* действия, и таким орудием оказывается тело: она создает себе тело, «пригодное для использования, которым владеет и которое приводит в движение непосредственно, без вмешательства иных условий»⁴. Без тела душа не могла бы совершить что-либо, но без души у тела отсутствовала бы цель. Так душа становится единственным возможным объяснением существования организма.

Именно эту схему использует впоследствии Шопенгауэр: «Подобно тому, как действия тела — только отражающиеся в представлении отдельные акты воли, так и субстрат этих движений, форма тела, — образ воли в целом; поэтому во всех органических функциях тела, как и во всех его внешних действиях, *agens* — воля»⁵. Таким образом, воля — это некая направляющая и формирующая организм жизненная сила. Если приравнять в этой теории волю к душе, то может показаться, что Шопенгауэр развивает идеи Штала. Однако между этими мыслителями есть одна существенная разница. Разумную душу, метафизически простую, совмещающую в себе волю и познание, познающую по своей природе Шопенгауэр отрицает. Жизненным началом у него служит слепая нерациональная или даже надрациональная воля. Правда, воля — начало не только жизненное, а объяснение через «жизненные силы» не использует идею субстанции. Разъясним концепцию «жизненных сил» через теорию еще одного крупнейшего представителя витализма — Й. Блументаха.

Согласно Блументаху, «части тела нашего как бы одушевляются, и... учиняются способными к восприятию некоторых побуждений... и к совершению действий»⁶ жизненными силами. Это не те силы, которые для всех тел в природе являются общими (например, упругость), и не силы души, а силы, характерные для органической материи. К жизненным силам Блументах относит «сжимательность», или стремление к сокращению и сжиманию; Галлерову мышечную «раздражительность»; «чувствительность», благодаря которой возни-

кающее в отдельных частях тела раздражение передается в мозг. Есть и четвертая сила, собственно сила жизни. Она свойственна отдельным органам, каждый из которых обладает особенным строением и предназначен для особенных действий. Как тут не вспомнить, что у Шопенгауэра органы являются объективацией конкретных стремлений воли? Последней, но возможно основной силой является образовательная сила, которая служит не только «действующей причиной всего произхождения»⁷, но и направляет организм к цели восприятия надлежащего вида или образа. Она проявляется во всей природе и представляет собой «непрерывное и всегда себе подобное действие»⁸ развития, поддержания и сохранения жизни.

Итак, «жизненные силы» — это эмпирически найденные качества живых организмов, такие же как эмпирически найденные физические и химические качества прочих тел. Вульгарный материалист считает, что они должны быть изгнаны как нечто мистическое и ненаучное, но для Шопенгауэра, находящегося под влиянием Блументаха⁹, любые силы, привлекаемые для объяснения явлений, — это стоящие у дверей в область метафизического *qualitates occultae*, скрытые качества¹⁰. «Мы видим, что механические, физические, химические действия и действия от раздражений всегда следуют за своими соответственными причинами; но мы тем не менее никогда не понимаем вполне самой сущности процесса»¹¹. Витализм открывает Шопенгауэру путь к открытию воли, но придя к ней, он замечает проявление воли и в механическом, а потому и механицизм, и витализм оказываются для него одинаково полезными.

Кстати, с начала Нового времени механицизм был позицией, доминировавшей в медицине. Герман Бургаве (1668 — 1738) заявляет: «Человек действительно есть тело, каким его рассматривают механики, и обладает всеми свойствами такого»¹². Один его ученик, Жюльен Офре де Ламетри (1709 — 1751), объявит душу ничего не значащим понятием, а другой, Альбрехт фон Галлер (1708 — 1777), объяснит душевные проявления через открытые им феномены чувствительности и раздражительности нервов. И у Шопенгауэра можно найти заявления подобного рода: «Истинная физиология, достигнув своей вершины, показывает, что духовное начало в человеке (познание) — продукт его физиологического начала»¹³. Познание — продукт мозга, как желудочный сок — желудка.

Мысли механицистов оказываются удивительно созвучными построениям Шопенгауэра. Вслед за Ламетри он мог бы сказать, что в раскрытии тайн человеческого организма должно руководствоваться опытом и наблюдениями, и потому философ, не имеющий врачебного опыта, уступал бы врачу, решившему заняться философией. Человек — настолько сложная машина, что попытки исследования ее априорным путем обречены на провал. Известно заявление Ламетри:

«Душа — это лишенный содержания термин, за которым не кроется никакой идеи»¹⁴. Между тем понятие души он все же использует. Например, душа у Ламетри — это выражение состояния тела через психические состояния. Поэтому все телесные характеристики, предрасположенности к определенному климату и возраст, пол и прочее сказываются на душе, «различные состояния души всегда соответствуют аналогичным состояниям тела»¹⁵. Душа — это привитая мозгу организация и данное ему образование. Она же является и двигательным импульсом. В целом, Ламетри употребляет понятие «душа» так, что, кажется, даже впадает в противоречие со своим известным лозунгом. Однако стоит взглянуть на это глазами Шопенгауэра, для которого душа была частью отрицаемой и разлагаемой им *anima rationalis*, отвечающей за понимание, или «жизненной силой» — *qualitas occulta* как объяснительным принципом.

Употребление Шопенгауэром понятия «жизненная сила», конечно, не говорит о его приверженности ко взглядам витализма, как и некоторые материалистические заявления — о «механизме». Ясно следующее: от витализма он берет, выражаясь современной терминологией, эмерджентизм — уверенность в том, что свойства системы не сводимы к свойствам ее частей. Философ довольно негативно относится к «грубому материализму», считая, что объяснение жизни физическими и химическими силами лишает жизненные процессы их значения. От механицизма он полностью не отказывается лишь потому, что тот верно подмечает протекание в организме химических и физических процессов. И конечно в исследовании закона достаточного основания и в теории воли жизненные силы и природные силы займут у Шопенгауэра различные уровни бытия и будут бороться между собой за возможность выражения своей идеи (так, жизненные силы используют, например, силы физические и химические).

Период сосуществования и взаимопереплетения механистических и виталистских идей приводит германских ученых к пониманию необходимости рассматривать человека с нескольких точек зрения. В учебнике «Антропология для врачей и философов» Эрнста Платнера (1744 — 1818) предложена следующая программа: необходимо исследовать человека как автомат с точки зрения анатомии и физиологии; как душу — с точки зрения психологии, (а также логики, эстетики и моральной философии). Изучение отношения тела и души в их совокупности есть задача антропологии¹⁶. Неизвестно, попал ли учебник Платнера в руки Шопенгауэра-студента, но его воззрения свидетельствуют о том, что в университете Гёттингена с изучением медицины он встал на путь именно такой многоуровневой и комплексной философской антропологии. Путь поиска новой глубины познания «внутренней сущности мира, проявления которой суть вещи в природе», что «открыло бы нам, как в механическом (закономерном), так и в

мнимо преднамеренном действии природы, один и тот же конечный принцип»¹⁷, который мог бы служить для объяснения как духовного, так и физического.

Представление: тело по обе стороны «реальности»

Отучившись первый семестр на медицинском факультете, Шопенгауэр переводится на философский. Все медицинские изыскания того времени рано или поздно приводили к двум философским вопросам: о субстанциальной природе тела и о значении тела в познании, основательного понимания которых вероятно и желал достичь молодой мыслитель. В зависимости от того, какой из этих вопросов был главным для философа Нового времени, его можно отнести к одному из двух направлений. Ф. Каульбах говорит об этих направлениях как о рационалистическом, ориентированном на метафизику и рассматривающем тело в первую очередь как объект, и эмпирическом, ориентированном на естественные науки и рассматривающем тело с точки зрения теории субъекта¹⁸. Студент Гёттингена начала XIX в. должен был иметь представление об этих двух направлениях, также условно обозначаемых как «французско-немецкое» и «английское»¹⁹. Посмотрим, какой след оставили они в его работах. Философы первой, метафизико-рационалистической ориентации в своих представлениях о человеческой природе опирались на теорию Декарта о теле как *res extensa* и субъекте как *res cogitans*. Шопенгауэру импонирует дуализм Декарта, поскольку обнажает «глубокую пропасть между идеальным и реальным»²⁰, преодолению которой посвятили себя многие последующие философы. Другой важной заслугой французского мыслителя он считает то, что методическое сомнение Декарта делает самосознание основанием философского исследования. При всей скептической направленности картезианской философии она, по замечанию Шопенгауэра, не стремится полностью освободиться от догмы. «Хотя он и придает себе вид скептика, сбрасывающего путы мнений, изначально привитых средой и временем, однако делает он это еще несерьезно, лишь напоказ и на одно мгновение, для того чтобы сейчас же снова и тем сильнее связать себя ими»²¹. Речь здесь идет о догме теистической. Сказав, что только самосознание абсолютно достоверно, а объективность опосредованна, Декарт тем не менее не сделал последующего вывода: объективность конструируется самосознанием. И даже придя через анализ воображения к телесной природе в шестой книге «Размышлений», он говорит лишь о возможности существования тел и призывает к Богу, чтобы вывести их необходимости из его необходимости.

Картезианская парадигма сводит происходящее в организмах к механическим процессам. Как уже было показано, Шопенгауэр — противник такого решения. Отношение к живым телам как к меха-

низмам является не чем иным, как свидетельством веры в наличие внешнего им духа, приводящего их в движение. Вместо того чтобы, подобно Декарту, искать внешние причины движения, необходимо «признать наличие в самом движущемся некоторого внутреннего устремления»²², тем более, что достаточных оснований для заключения о наличии источника внешнего толчка у нас нет. По мнению Шопенгауэра, действия живого организма внутренне мотивированы, они не подчиняются той же строгой каузальности, что и прочие объекты, хотя в обоих случаях просматривается волевая необходимость.

Декарт считал волю производной от мышления и ему подчиненной: (сущность человека заключена в душе). Для Шопенгауэра, отрицающего существование рациональной души, такая позиция представляется невозможной. Человек в его системе выступает как существо в первую очередь телесное (поскольку его действия подчинены жизненной воле), а уж затем как мыслящее (поскольку мышление является инструментом воли или, иначе говоря, жизнедеятельности). Шопенгауэр также считает, что картезианский взгляд на душу расходится с эмпирическими наблюдениями. Рассматривая человека в качестве части живого, волюнтарист не может согласиться с идеей о принципиальном качественном отличии человека от животных, следующей из картезианского понятия о рациональной душе — «исключительной привилегии и патента на бессмертие»²³. Бессмертная душа как бы появляется в теле человека из ничего при рождении, хотя в природе мы наблюдаем, как одна жизнь является продолжением предыдущей жизни. «Смерть для рода — то же, что сон для индивида»²⁴, — замечает философ. Дело в том, что душа, которая, как мы видели, в системе Шопенгауэра состоит из интеллекта и воли, различна по степени проявления, одинакова для всех живых существ и возрождается в каждом новом теле с каждым новым поколением живого.

Вообще, в шопенгауэровской критике рационализма главным объектом выступает рациональная психология — учение о мыслящей душе, принижающее значение телесного познания и не согласующееся с эмпирией. По мнению Шопенгауэра, одним из следствий этого учения является то, что даже верные мысли о значении тела могут быть частью в целом ложной концепции. Так, согласно Лейбницу, тело определяет индивидуальное представление о мире. Тело — дверь, через которую разум входит в мир в том смысле, что познание других тел происходит через их соотнесение со своим. «Закон порядка, создающий индивидуальность каждой частной субстанции, в точности соответствует тому, что происходит во всякой другой субстанции и во всем мире в целом», иными словами, он «состоит в том, чтобы представлять... некоторым образом и в соотнесенности с телом все, что совершается в мире»²⁵. Эти мысли можно интерпретировать как указание на некую обусловленность объективного мира телесным

субъектом. Тем не менее в рациональной психологии, которой придерживается Лейбниц, исконно познающая душа может обладать познанием, действуя в соединении с телом, но истинное познание этой нематериальной души возможно и без его участия. Тело является источником смутного знания, абстрактного и ясного, но невыразимого в наборе конкретных отличительных признаков, а потому ненадежного. Шопенгауэр указывает на ошибочность понимания чувственно-наглядного познания как абстрактного. Нельзя сводить все познание лишь к абстрактному, иначе мы рискуем впасть в стойкое заблуждение, отличное от того, которое в изменяющемся наглядном может быть вскоре устранено. Абстрактное познание только тогда ценно, когда оно подкреплено познанием наглядным, т.е. телесным эмпирическим, и только тогда служит более точному отражению мира²⁶.

Мир, к отражению которого призывает Шопенгауэр, — это «единственный непосредственно нам данный мир... мир лишь идеальный, т.е. состоящий из одних только представлений в нашей голове»²⁷. Но для Лейбница мир эмпирический есть мир объективных представлений, реальных постольку, поскольку они достаточно обоснованно связаны законом причинности между собой и с первой причиной. Он не просто сводит познание к абстрактному. Сделав это, он позднее, в учении о монадах был вынужден абстрагироваться от объективности и найти во всех объектах субъекта. Тело, следовательно, должно было стать для него всего лишь достаточно обоснованным феноменом подлинно реальной монады. Таким образом, в попытке преодоления следующей из рациональной психологии трудности объяснения видимого взаимодействия психического и физического, которую мы упоминали выше как «пропасть между реальным и идеальным», Лейбниц приходит к идеализму. Он, впрочем, не может отказаться от идеи Бога как необходимой, реально существующей объективной причинности. Выходит, что Лейбниц, как и Спиноза, объявляющий тело и душу двумя модусами божественной субстанции, отрицая картезианский дуализм, все же не расстается с его заблуждениями.

Критикуя рационализм, Шопенгауэр не мог не обратиться к традиции эмпиризма. Так, у Бэкона он находит призыв, согласно которому философ должен быть эхом мира, выражающим в бестелесной словесной форме опытным способом приобретенные знания²⁸. Не стоит углубляться в абстракцию, поскольку через абстракцию саму по себе нельзя прийти к полезным для практической жизни открытиям. Бэкон считает, что понятия отвлеченные, абстрактные часто оказываются порочными, поэтому традиционное силлогистическое дедуктивное мышление приводит к заблуждениям и не может быть надежным. Ставится задача прояснения понятий и обращения к индуктивному методу, берущему наглядный опыт в качестве источника

познания. Это предполагает понимание того, что человеческий разум дважды несвободен от тела: в том, что его заключения зависят от воли и страстей²⁹, и в том, что все знание он получает из чувств. Поскольку чувства ненадежны, надо стремиться к знанию, как к цели, а не как к источнику сущего. А из такого знания как цели нельзя дедуцировать никаких готовых заключений о теле.

И все же мы можем понять, как Бэкон относится к телесности, из осуществляемого им переноса конечных причин в спекулятивно-теологическую метафизику. Целесообразное укоренено в божественно предначертанном устройстве мира. Поэтому происходящее с телами в мире мы можем объяснять по аналогии с производимыми нами операциями с телами. Шопенгауэр же считает, что явленное нам как интеллектуально целесообразное не обязательно таково, поскольку мир в представлении не есть мир вещей самих по себе. Бэкон предупреждает: «Те, кто отрицает Бога, уничтожают благородство человека, ибо человек по телу своему, несомненно, близок животным; и если он не будет близок богу по своему духу, то останется презренным и низменным»³⁰. Однако если Шопенгауэр и «уничтожает благородство человека», он несомненно утверждает взамен некое «благородство» живого, для чего в основу телесной организации кладет волевую целесообразность. Благодаря этому он сохраняет необходимое различие между органическим и неорганическим, устраненное Бэконом путем объяснения движения тел с точки зрения исключительно действительных причин: движения во всех телах происходят только вследствие восприятия, а в телах животных и людей еще и вследствие чувственности, но в любом случае лишь как реакция на получение информации.

Последовательная защита эмпирического подхода требует равенства живого и неживого с точки зрения законов физики и приводит к тому, что Локк уже отрицает картезианский дуализм, признавая реальность материи и возможность воздействия материальных объектов на материального познающего субъекта. Локк полагает, что причинами чувственных ощущений являются внешние вещи, и считает, что из ощущений можно выделить объективные свойства этих вещей (протяженность, форму, плотность, количество и движение). Однако в обосновании реальности материального мира внешних вещей «от сущности вопроса он отделяется аргументами здравого, но грубого смысла и ссылкой на достаточность нашего познания о вещах для практических целей»³¹. Более того, по мнению Локка, представления о мире полностью определяются структурой нашего тела. Точнее, структурой органов чувств и структурой мозга, а зависимость познания от структуры мозга говорит о том, что закон достаточного основания действует в организме априорно, до всякого опыта и тем более до включения интеллекта. Это значит, что в чувственном познании мы не имеем доступа к вещам таким, каковы они сами по себе, — нам

доступны лишь явления. Свойства, которые Локк считал объективными и первичными, также ими не являются. Таким образом, наше тело как объект исследования, по Локку материальное и реально существующее (ведь он признает реальность вещи в себе как материи), у Шопенгауэра становится исключительно представлением.

Впрочем, Шопенгауэр считает, что к тому же приводит и историческое развитие эмпиризма. У Беркли он находит идею мира как представления, признавая за ним заслугу основания идеализма как «истинной философии». Исходя из того, что тело как инструмент познания несовершенно, Локк отделил от воспринимаемого объекта то, что привносится в него органами чувств, чем дал начало постепенному отделению феноменального от ноуменального, если выражаться в терминах Канта. Эта линия достигла своей кульминации в учении Беркли, «изгнавшего» в итоге объект, признаваемый Локком реальным, но все же немислимый без субъекта. Иначе говоря, в отличие от Локка, Беркли не признает существования материи в познающем субъекте и независимо от познающего субъекта в объекте. Убеждение, что ощущаемые тела не существуют вне восприятия, привело его к отрицанию субстанциальности тела и пониманию тела как единства воспринимаемых качеств. Но от чего зависит существование идей или качеств? Вещи существуют в восприятии Бога независимо от конкретного воспринимающего человека. Это объяснение недопустимо для Шопенгауэра в силу его антитеизма (любое объяснение реальности через Бога предполагает ошибочное на его взгляд заключение к неизвестному от еще более неизвестного), а также в силу развития им кантовской идеи вещи в себе как некоей внутренней сущности вещей, находящейся «по ту сторону» представления.

Все это показывает, что Шопенгауэр предлагает еще один синтез противоположных позиций, с помощью критического анализа вычлечения из них надежное и ясное, универсальные элементы. Из рационалистической традиции он заимствует картезианскую субъективную отправную точку в философии, представления Лейбница о теле как о достаточно обоснованном феномене и учение Спинозы о мире как двух модусах одного. Затем к обнаруженной Декартом проблеме разделения идеального и реального он применяет основанное на эмпирии отрицание рациональной психологии и метод английских эмпириков, обратившихся от исследования души как разумной субстанции к пониманию человека в его чувственном взаимодействии с окружающим миром, взаимодействию, зависимом от возможностей разума, т.е. познавательных способностей субъекта, которые в свою очередь коренятся в его телесной природе. Философия Шопенгауэра — это решение проблемы, поставленной рационализмом, эмпирическим методом, основанное на развитом занятии медициной вниманием к человеческой телесности.

Это внимание также можно объяснить характером его философской подготовки в Гёттингене. Большое влияние на молодого философа оказал курс Готтлоба Эрнста Шульце (1761 — 1833). Для Шопенгауэра впоследствии окажется важной в первую очередь предлагаемая Шульце критика кантовского понятия «вещь в себе» (в работах «Энезидем» и «Критика теоретической философии»). Остановимся на его философской антропологии, основные принципы которой, как нам кажется, перекликаются с мыслями Шопенгауэра. Так, Шульце подчеркивает единство тела и души, а также укорененность человеческой природы, человеческого Я в существовании, в теле — этом ключе к пониманию восприятия мира. Во всяком восприятии Шульце обнаруживает необходимое сознание предмета, сознание Я, или самосознание, и сознание нашего тела, или чувство тела — это внутреннее чувство, состоящее из «представлений, мнений, восприятий, чувств, нашего желания и хотения»³². Это чувство зависит от столкновения и взаимодействия с окружающими предметами, а также от структуры человеческого организма, в особенности его нервной системы. «Мозг справедливо называют органом души»³³, — утверждает Шульце. Формулируя проект философской антропологии, он ставит задачу объяснения различных проявлений духовной жизни, отношения частей души и управляющих ею законов. Делается это путем приложения правил естествознания, основанных на приемах рассудка³⁴.

Идея: познание через тело и освобождение от тела

Совершенно новые перспективы открываются для Шопенгауэра в 1811 г., когда он переходит в недавно основанный университет Берлина, где преподает И.Г. Фихте. Философия телесности у Шопенгауэра обнаруживает некоторые мотивы учения Фихте, можно даже предположить, что оно оказало на него определенное влияние³⁵. Однако в своих произведениях Шопенгауэр постоянно критикует это учение³⁶: Фихте является представителем спекулятивного идеализма — тем самым «бестелесным ангелом», которому абсолютно чужд эмпирический дух «истинной философии». Студент нелестно отзовется о преподавателе в комментариях к лекциям и впоследствии разовьет свою собственную, особенную идеалистическую философию — странный синтез идеализмов Канта и Платона, к чтению которых он обратился по совету Шульце еще в Гёттингене. Шопенгауэр часто повторяет, что в своих исследованиях он опирается на критический идеализм Канта. При этом он абсолютно не приемлет основы кантовской антропологии — выделения в человеческом физическом, того, «что делает из человека природа», и прагматического, того «что он как свободно действующее существо делает или может и должен делать из себя сам»³⁷. Согласно Канту, человек как разум ставит себя выше тела, которое подчиняет нравственному закону, — фигура невозможная для

волюнтариста, подчиняющего интеллект воле в противоположность рациональной психологии предшественников. А что касается физических представлений о теле, то и здесь у Канта можно найти многое, против чего выступал Шопенгауэр.

Тем не менее Шопенгауэр считает себя последователем Канта, заявляя: «Мы должны идти не только от интеллекта к познанию мира, как это сделал Кант, но и, как пытаюсь я, от предпосылки о существовании мира к интеллекту»³⁸. «Решение загадки мира» лежит в самом мире, который мы воспринимаем в феноменах опыта, выражающих метафизически внутренний мир и физически — мир внешний. Задача философии как истинного толкования смысла и содержания опыта состоит в интерпретации мира феноменов, проникающей за их пределы. В то время как Кант говорит о непознаваемости вещей самих по себе, Шопенгауэр утверждает, что мы способны познать внутреннюю сущность мира, лежащую в основе представления. Точкой схождения опыта внешнего и внутреннего, в котором можно познавать мир как явление и как вещь саму по себе, является тело. Субъект «укоренен в этом мире, находит себя в нем как *индивид*, т.е. его познание, которое является обуславливающим носителем целого мира как представления, все же неизбежно опосредствуется телом, чьи состояния, как показано, служат рассудку исходной точкой для познания мира»³⁹. Все суждения об объектах вне собственного тела строятся по аналогии с ним и во всех проявлениях мировой силы, в других людях, живых существах и природных явлениях человек признает то, что известно ему по внутреннему чувству. В своем восприятии, в анализе собственной телесности находит он порядок вещей самих по себе, предстающий как воля. Воля — это внутреннее стремление тел, создающее мир посредством объективации себя. «Зубы, глотка и кишечный канал — это объективированный голод; гениталии — объективированное половое влечение; хватающие руки, быстрые ноги соответствуют тому уже более косвенному стремлению воли, какое они представляют»⁴⁰, а тело в целом является объективацией общей воли.

Известно представление о теле как о темнице души, могущее быть символом платоновского идеализма. Оно основано на подмеченном Платоном сходстве слов, обозначающих тело и могильную плиту⁴¹. Тело искажает истину. Все зримое, к которому относится и тело, изменчиво, преходяще, а невидимое, к которому относится душа, — неизменно. Душа сбивается с пути, когда пользуется телом для исследования, поэтому необходимо научать себя ограничению связи души с телом, стараясь избегать заражения телесной природой. В противном случае душа перестает видеть что-либо, кроме телесного, перестает воспринимать мир в истинном свете. Шопенгауэр разделяет отрицательное отношение Платона к телесности как ограничителю. Более того, он пытается включить в свою систему не

только критический идеализм Канта, но и идеализм Платона. К двум возможностям познания — внешнего, через представление, и внутреннего, через волю, — Шопенгауэр добавляет третью: эстетическое созерцание, связанное с созерцанием эмпирическим. Его предметом являются идеи, занимающие промежуточное положение между волей и ее конкретной объективацией. Познавая их, субъект сам лишается конкретной объективации и поднимается над своей индивидуальностью, освобождаясь от аффектов телесности, ведь «если идеи должны стать объектом познания, то это возможно лишь при устранении индивидуальности в познающем объекте»⁴² ввиду их неизменности и вечности. Созерцание эстетическое лишено цели и воли, в нем объект и субъект смешиваются, чтобы человек смог «полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира»⁴³. Здесь «мы сбрасываем с себя унижительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается»⁴⁴. Гению, человеку искусства легко дается освобождение от телесного и передача идеи, ее вычленение из природы, потому что его интеллект позволяет ему управлять волей и раскрывать мир в его чистой форме.

Философское значение учения Шопенгауэра заключается в попытке преодоления некоторых сложившихся в предшествующей философии дуализмов. И хотя у самого немецкого мыслителя сохраняется дуализм явления человека как воли и как представления, этот дуализм отчасти компенсируется за счет решения проблемы телесности. В «теле» человек «един» — и как представление, и как воля. Это перспективное для последующей философии XX в. решение, конечно, добавляет трудностей в систему воззрений Шопенгауэра. Освобождение от телесного, которого так жаждет Шопенгауэр вслед за Платоном, требует теперь серьезной жертвы. В экстатическом созерцании субъект презирует интересы собственной воли (собственного тела) и приходит к отрицанию своей воли к жизни. Решение путем созерцания, однако, недолговременно, а потому субъект, действительно отрицающий волю и телесность, должен подвергнуть себя аскезе, чтобы в смерти индивидуума, в переходе к пустому ничто найти освобождение от страданий.

* * *

В трех представленных зарисовках мы показали, как Артур Шопенгауэр осуществляет синтез существовавших в его время представлений о человеке. Использование им различных философских позиций для этого синтеза неоднократно давало повод для обвинений Шопенгауэра в эклектизме. В марксистской традиции, вслед за Энгельсом говорящей о «классической немецкой философии», Шопенгауэру не находится места в стройной линии развития философской

мысли. Очевидно отчасти этими обстоятельствами вызвана попытка связать Шопенгауэра с другими эпохами истории мысли, например, его классификация как «философа германского эллинизма»⁴⁵. Тем не менее он прочно связан с традициями как немецкого идеализма, так и естествознания своего времени. Его несомненной философской заслугой следует признать попытку создания целостной философской системы, обращенной не к заоблачным высотам интеллектуальной фантазии⁴⁶, но к жизненному миру человека: средством для построения этой новой философии является у Шопенгауэра проблематизация «тела». В книге «Шопенгауэр и бурные годы философии» Рюдигер Сафрански замечает, что идеи философа открыли для современников дополнительные возможности философского языка. Пользуясь ими, можно было заниматься эмпирической наукой, требующей принятия материалистической точки зрения, и в то же время, благодаря открытию внутри себя воли, противостоять мертвящему вакууму материалистически понятого имманентного⁴⁷. Философская система Артура Шопенгауэра изменила вектор развития исследований человеческой природы: она будет взывать к трезвому мышлению, поспособствует возрождению интереса к Канту и внимания к феноменальному миру. Его философия окажет влияние на идеи и методы философии жизни, экзистенциализма, немецкой философской антропологии, а потому ее изучение представляет собой важную и крайне интересную историко-философскую задачу.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Kluge W. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. — Berlin; N. Y., 2002. S. 530, 566.

² Ницше Ф. Соч. В 2 т. Т. 2. — М., 1990. С. 24.

³ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый // Шопенгауэр А. Соч. В 6 т. Т. 1. — М., 1999. С. 98. Приведенное высказывание Шопенгауэра представляет особый интерес ввиду полемики В. Дильтея с предшествующими метафизическими системами, которую он вел значительно позднее, но в очень похожих выражениях: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как чистой мыслительной деятельности» (Ср.: Дильтея В. Собр. соч. В 6 т. Т. 1. Введение в науку о духе / пер. с нем под ред. В.С. Малахова. — М., 2000. С. 274).

⁴ Stahl G. Theorie der Heilkunde: Physiologie. — Berlin, 1831. S. 90.

⁵ Шопенгауэр А. О воле в природе // Шопенгауэр А. Соч. В 6 т. Т. 3. — М., 2001. С. 190.

⁶ Blumenbach J. Физиология, или Наука о естестве человеческом. — М., 1796. С. 34.

⁷ Там же. С. 39.

⁸ Там же. С. 474.

⁹ См.: Blumenbach J. Über den Bildungstrieb. — Göttingen, 1791. S. 32.

¹⁰ Философский энциклопедический словарь. — М., 1983.

¹¹ Шопенгауэр А. О четвероюком корне закона достаточного основания // *Шопенгауэр А.* Соч. в 6 т. Т. 3. С. 107.

¹² Boerhaave H. De Usu ratiocinii Mechanici in Medicina. – URL: <http://www.gutenberg.org/files/15680/15680-h/15680-h.htm>

¹³ Шопенгауэр А. О воле в природе. С. 190.

¹⁴ Ламетри Ж.О. Человек – Машина // *Ламетри Ж.О.* Соч. – М., 1983. С. 209.

¹⁵ Там же. С. 186.

¹⁶ Pegatzky S. Das poröse Ich. Leiblichkeit und Ästhetik von Arthur Schopenhauer bis Thomas Mann. – Würzburg, 2002. S. 49 – 50.

¹⁷ Шопенгауэр называет сказанное «превосходным замечанием Канта» (См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 450).

¹⁸ Kaulbach F. Leib, Körper // *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Bd. 5. – Basel; Stuttgart, 1980. S. 179 ff.

¹⁹ Так их представляет сам Шопенгауэр (См.: *Шопенгауэр А.* О моих лекциях и их плане // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 6. – М., 2001. С. 255).

²⁰ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 2. – М., 2001. С. 158.

²¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый. С. 357.

²² Шопенгауэр А. О воле в природе. С. 233 f.

²³ Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 3. С. 471.

²⁴ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй. С. 397.

²⁵ Лейбниц Г. Разъяснение трудностей, обнаруженных господином Бейлем в новой концепции о взаимосвязи души и тела // *Лейбниц Г.* Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1982. С. 319.

²⁶ См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 87.

²⁷ Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena. Том первый. Parerga // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 4. – М., 2001. С. 10.

²⁸ См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 86.

²⁹ «Человеческий разум не сухой сеет, его окропляют воля и страсти, а это порождает в науке желательное каждому». Шопенгауэр цитирует «Новый органон», рассуждая о заблуждениях в науке (См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том второй. С. 180).

³⁰ Бэкон Ф. Опыты или наставления нравственные и политические // *Бэкон Ф.* Соч. В 2 т. Т. 2. – М., 1972. С. 387.

³¹ Шопенгауэр А. Parerga и Paralipomena. Том первый. Parerga. С. 15.

³² Там же. С. 31.

³³ Там же. С. 37.

³⁴ См.: Шульце Г. Психическая антропология или опытное учение о жизни человека по его духовной стороне. – СПб., 1834. С. 3.

³⁵ Согласно Ф. Каульбаху, в философии Фихте Я образует тело как объективное выражение себя для придания действительности взаимодействию с объектами деятельности и самосознанию. Далее, в небольшом абзаце автор говорит, что Шопенгауэр повторяет ход мысли Фихте (См.: *Kaulbach F. Leib, Körper.* S. 181 – 182).

³⁶ Например: «Реализм полагает предмет как причину и переносит ее действие на субъект. Фихтевский идеализм считает объект действием субъекта. Но так как – и это надо повторять неустанно – между субъектом и объектом вовсе

нет отношения по закону основания, то ни то ни другое утверждение никогда не могло быть доказано, и скептицизм успешно нападал на них обоих» (См.: *Шопенгауэр А.* Мир как воля и представление. Том первый. С. 27).

³⁷ Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Соч. В 6 т. Т. 6. – М., 1966. С. 351.

³⁸ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том второй. С. 242.

³⁹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый. С. 98.

⁴⁰ Там же. С. 105.

⁴¹ См.: Платон. Кратил // *Платон.* Соч. В 4 т. Т. 1. – М., 1990. С. 634.

⁴² Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Том первый. С. 153.

⁴³ Там же. С. 165.

⁴⁴ Там же. С. 174.

⁴⁵ Работа Патрика Гардинера «Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма» (изданная в Москве в 2003 г.) в оригинале называется просто: «Schopenhauer». Добавление говорит о том, что марксистский взгляд на вопрос до сих пор популярен в России.

⁴⁶ См. рассуждение Шопенгауэра, начинающееся с заявления: «Для немцев характерна ошибка искать в облаках то, что у них под ногами» (*Шопенгауэр А.* Parerga и Paralipomena. Том второй. Paralipomena // *Шопенгауэр А.* Соч. В 6 т. Т. 5. – М., 2001. С. 186).

⁴⁷ См.: *Safransky R. Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie.* – München, 1988. S. 493 – 494.

Аннотация

В статье рассматривается концепция телесного опыта у А. Шопенгауэра, в противовес идеалистическим концепциям его эпохи исходившего из равнозначения психического и соматического в познании и развивавшего теорию «двойственного статуса телесности». Тело дано нам опосредованно как представление и непосредственно как воля. Рассмотрение системы философа предлагается через призму наиболее влиятельных в его время теорий телесного, реакция на которые прослеживается в его работах.

Ключевые слова: Шопенгауэр, телесность, медицина, метафизика, рационализм, эмпиризм, идеализм.

Summary

The article focuses on the concept of embodied experience by Arthur Schopenhauer, who, in contrast to the idealistic concepts of his contemporaries, proceeded from equal importance of the psychic and the somatic in cognition and developed a theory of the double status of corporality. The body is given to us indirectly as representation and directly as will. The philosopher's system is examined through the prism of the most influential body theories of his time, reaction to which can be found in his works.

Keywords: Schopenhauer, corporality, embodiment, medicine, metaphysics, rationalism, empiricism, idealism.

ПРОБЛЕМА ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ В ФИЛОСОФИИ Ф. БРЕНТАНО

Д.Г. МИРОНОВ

Едва ли будет неверным утверждение, что проблема интенциональности является ключевой и в философии Ф. Brentano и шире — в рамках его школы. Задача нашей статьи — проследить за тем, как истолковывается понятие «интенционального отношения» в разные периоды творчества Brentano. При этом мы постараемся выявить те возможные следствия, которые это понятие предполагает и которые были подробно исследованы наиболее известными учениками Brentano. Следует с самого начала отметить, что анализ эволюции понятия «интенциональное отношение» в контексте брентановской школы обязывает нас предпочесть одни интерпретации проблемы другим. В рамках нашей работы решающее значение мы будем придавать не тем исследованиям, которые доказывают последовательный «аристотелевско-схоластический» подход Brentano к проблеме интенциональности (и тем самым оспаривают утверждение О. Крауса о том, что было «несколько» Brentano и что более «поздний» отрекся от более «раннего»), а тем, в которых понятие интенциональности вводится в (достаточно широкий) контекст полемики между Учителем и его учениками.

Экспозиция проблемы:

тезис Brentano и различия в его интерпретациях

Интенциональность — ключевая проблема философии Brentano. Наше утверждение подкрепляется тем фактом, что Brentano-психолог (по сути, наиболее нам известный) основывал философское исследование на исследовании психологическом. Сама идея «интенционального отношения» появляется в рамках более широкого «методологического» исследования, устанавливающего предметную область психологии и отличающего эту область от предметных областей других наук. В главе первой книги второй «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874) Brentano пытается прояснить, в чем заключается отличие психических феноменов (интересующих психологию) от физических феноменов (интересующих, например, физику). Утверждается, что «весь мир наших явлений делится на два больших класса — класс физических и класс психических феноменов»¹.

Отметим, что это свое утверждение Brentano никак не обосновывает; очевидно, оно представляется ему самоочевидным и не требующим разъяснения. Он выделяет несколько специфических для каждого класса признаков — таких, которые были бы присущи всем элементам одного класса и никак не характеризовали бы элементы

другого класса. Не всем из этих признаков Brentano придает одинаковое значение. В сумме он предлагает восемь признаков «психических феноменов»². Первый: все психические феномены суть акты. Второй: все психические феномены либо суть представления, либо имеют своим основанием представление. Третий: все психические феномены схватываются только внутренним восприятием. Четвертый: все психические феномены очевидны и не ошибочны. Пятый: все психические феномены «приватны». Шестой: всем психическим феноменам присуще, наряду с «интенциональным», также действительное существование. Седьмой: все психические феномены являются как единства. Восьмой признак мы выделим специально: положение, в котором он вводится, получило название «брентановского тезиса»; это знаменитое место из «Психологии с эмпирической точки зрения» послужит началом для собственного обсуждения «проблемы интенциональности».

Итак: «Всякий психический феномен характеризуется тем, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета, и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви — любит, в ненависти — ненавидит и т.д. ... Тем самым мы можем дать дефиницию психическим феноменам, сказав, что это такие феномены, которые интенционально содержат в себе какой-либо предмет»³.

Приведенный фрагмент не столь ясен, как может показаться. Замысел понятен: утверждается, что для любого психического акта (= психический феномен)⁴ можно отыскать соответствующий объект, на который акт будет направлен. Если мы читаем сборник мифов и легенд Древней Греции, то вполне можно предположить, что объектом нашего акта фантазирования (сопровождающего чтение) будет, скажем, кентавр или крылатый конь. Для здравого смысла подобного рода предположения не оказываются невозможными. Действительные трудности у нас возникнут тогда, когда мы попытаемся выяснить, чем же именно является «предмет, имманентный акту». Уже в самых ранних своих работах (диссертационное (1862) и габилюационное (1867) исследования) Brentano скорее соглашался с идеей о том, что каждый психический акт имеет свой объект. Такие объекты он, однако, не считал проблемными, или опасными, для нашего «здравого смысла». Если мы говорим о психическом акте, нам также следует говорить о его объекте. Следуя за схоластами⁵, Brentano утверждает, что этот объект существует «объективно» в уме субъекта и такое «объ-

ективное» существование не является проблемным для онтологии нашего мира. *Ens obiectivum*, неизбежно возникающее в нашем анализе психического акта, оказывается всего лишь *façon de parler* и не имеет следствий, нежелательных для нашей онтологии.

Такое «онтологически нейтральное» истолкование термина «объект» вполне могло соответствовать намерениям автора «Психологии с эмпирической точки зрения». Ряд достаточно интересных работ⁶, на наш взгляд, весьма убедительно это показывает. В связи с этим сделаем одно отступление и рассмотрим показательную статью М. Антонелли «Франц Brentano и новое открытие интенциональности». Антонелли возражает против давно утвердившегося мнения, что поворот Brentano к «реизму» означал болезненный отказ от былых иллюзий и был радикальным разрывом со старым. Для того, кто хорошо помнит о «схоластическом» прошлом Brentano, отнюдь не удивительным будет известное место из письма к А. Марти от 17 марта 1905 г.: «То, что Вы сообщаете относительно слов Хёфлера о “содержании” и “имманентном объекте” представления, мне кажется чрезвычайно странным... Я не считал, будто имманентный объект = “представленному объекту”. Представление имеет объектом не “представленную вещь”, но “вещь”; так, например, представление лошади [имеет объектом] (имманентным, т.е. только и называемым собственно объектом) не “представленную лошадь”, но “лошадь”... Взятая в качестве объекта “мыслимая лошадь” могла бы быть предметом внутреннего восприятия, свойственного только мыслящему существу, но мыслящий и помысленное должны образовывать коррелятивную пару, ибо друг без друга корреляты не существуют. Но то, что ощущается как первичный объект или универсально мыслится разумом в качестве первичного объекта, все же не является предметом внутреннего восприятия. Либо я не должен приписывать первичному отношению представления вообще никакого объекта и никакого содержания, либо я не могу приравнивать его к “мыслимому объекту”. Я протестую, таким образом, против приписываемых мне глупостей⁷».

Проблема не только Хёфлера, но и многих других комментаторов Brentano, заключается в том, что, как полагает Антонелли, они не понимают значения выражения «объект, который только мыслится» (*Gedankending* = *ens rationis* = нечто нереальное, и, как выясняется, интенциональный коррелят). Лошадь, которая только мыслится, есть предмет внутреннего восприятия, воспринимающего акт мышления (о) лошади. Первичный предмет, или обычный, всем нам знакомый, реальный объект, интендируемый сознанием, внутренним восприятием как таковой не воспринимается. Лошадь как физический объект воспринимается только внешним восприятием. Поэтому Brentano утверждает в письме, что лошадь не есть мыслимая лошадь. Эта

«мыслимая лошадь» дана во внутреннем восприятии, именно когда мы воспринимаем само внешнее восприятие лошади.

«Мыслимая лошадь», согласно Антонелли, есть интенциональный коррелят; и интенциональный коррелят отличается от интенционального объекта. Интенциональные корреляты даны во внутреннем восприятии, которое сопровождает каждое восприятие как таковое; отсюда и следует, что интенциональные корреляты являются частями сознания в строгом смысле слова. В свою очередь, интенциональные объекты — собственно объекты, существующие в природе; они не могут быть частями сознания. Если вещь, которую мы могли бы (реально) воспринимать, не существует, то очевидно, что у восприятия не появится какой-либо «интенциональный объект».

Согласно Антонелли, мы можем говорить об эволюции брентановской философии, о переходе к «реизму», но это будет означать лишь то, что Brentano несколько иначе стал оценивать роль интенциональных коррелятов. В своей новой, «реистской» установке такие сущности, как «мыслимая лошадь», он будет истолковывать в качестве «языковых коррелятов», синсемантических терминов; в теорию интенционального отношения будет введено различие «прямо/косвенно» и появятся новые модусы соотнесения (об этом — в части 3). Существенная ошибка многих комментаторов, полагает Антонелли, состоит в том, что имманентные объекты, существующие в уме «объективно» и не порождающие в брентановской онтологии каких-либо проблем, они спутали с интенциональными коррелятами, которые ирреальны и не являются собственными целями актов. А устранение таких коррелятов вовсе не означает фундаментальных сдвигов в теории интенциональных отношений.

Интерпретация, предложенная Антонелли (а также, например, Мюнхом и Зауэром), весьма последовательна и довольно основательна. Однако, как представляется, она не безупречна. Ее уязвимость заключается в том сильном акценте, какой сделан на схоластическом образовании Brentano и его увлеченности Аристотелем. Как показывает А. Хруджимски, можно привести несколько текстологических возражений против нее. Во-первых, против интерпретации Антонелли говорит то, что в лекциях по дескриптивной психологии (1890/1891) Brentano нигде не упоминает об имманентном объекте, и вполне можно предположить, что «коррелят» есть всего лишь уточнение понятия «имманентный объект» и вводится «наряду» с имманентным объектом. Во-вторых, в лекциях по логике (конец 80-х гг., фрагмент EL 80) «имманентный объект» понимается как сущность, которая опосредует доступ к (возможному) внешнему (или, лучше сказать, «трансцендентному») объекту, а «коррелят» нигде в тексте не встречается. Это говорит в пользу того, что Brentano употреблял выражения «интенциональный коррелят» и «имманентный объект» (в конце

80-х гг.) как синонимы. Такая гипотеза прекрасно подкрепляется следующей цитатой из лекций по логике (фрагмент EL 72): «Обратимся теперь к анализу элементов нашего внутреннего представления восприятия, насколько мы его, конечно, сможем осуществить. Объектом [представления восприятия] будет наша самость в ее действительных многообразных психических отношениях с интенциональными коррелятами (имманентными предметами). Раньше мы уже видели, что психическое нам дается таким [образом], и что, в противоположность физическому, оно этим характеризуется»⁸.

Следует отметить, что записи лекций по логике и психологии были в распоряжении всех учеников Brentano, и, как представляется, содержащийся в них материал существенно влиял на развитие идеи интенциональности в рамках Brentanovской школы. Учитывая это обстоятельство, а также то, что рассмотрение теории «интенциональных отношений» будет неполным, если мы не примем во внимание те изменения, которые вносили в эту теорию ученики Brentano, нам представляется важным сосредоточиться на текстах этого лекционного курса и отдать предпочтение тем интерпретациям, в которых акцент делается не на «аристотелевско-схоластическом», а на «школьном» аспекте учения Brentano. Поэтому допустим, что уже в «Психологии с эмпирической точки зрения», чтобы объяснить феномен интенциональности, вводятся особые теоретические сущности, «имманентные объекты». Некоторая краткость, даже «герметичность», приведенного выше фрагмента из «Психологии с эмпирической точки зрения», безусловно, мешает нам до конца понять, чем же именно эти объекты являются. Ясно только следующее: во-первых, в рамках своей теории Brentano различает психический акт и его объект, во-вторых, объект интенционального отношения он рассматривает как особую сущность, которую нельзя путать с тем, что «нефилософски» мы привыкли считать объектом. Первый аспект теории понятен. Второй требует некоторого раскрытия: что отличает «имманентный объект» от «трансцендентного объекта»? Почему некоторые объекты *inexistieren*?

Проблема интенциональности:

лекции Brentano конца 80-х — начала 90-х гг. XIX в.

Для ответов обратимся к лекциям по дескриптивной психологии (Brentano читал эти лекции в конце 80-х, начале 90-х гг.; полностью они были опубликованы только в 1982 г.). Он пишет: «1. Итак, прежде всего для нашего сознания характерна та особенность, что оно всегда и повсюду... указывает на определенное отношение, которое соотносит субъект с объектом. Его называют также “интенциональным отношением”. Каждому сознанию сущностно принадлежит это отношение. 2. Как и для всякого отношения, здесь также обнаружи-

ваются два коррелята. Один коррелят есть акт сознания, другой есть то, на что оно направлено. Видение и увиденное, представление и представленное, желание и желаемое, любовь и любимое, отрицание и отрицаемое и т.д. Для этих коррелятов оказывается... что только один из них реален, а другой, напротив, не есть реальное... Мыслимый человек, поэтому, не имеет собственной причины и не может собственно оказывать воздействие, но лишь поскольку был вызван актом сознания, мышление человека, постольку мыслимый человек, его нереальный коррелят, тоже тут. Корреляты нельзя друг от друга отделить, если только они [не] дистинктивны»⁹. Приведенная цитата позволяет нам следующим образом охарактеризовать интенциональное отношение. Во-первых, интенциональное отношение есть своего рода двуместное отношение, предполагающее наличие обоих соотносимых членов. Во-вторых, первый член отношения есть некоторый акт сознания (или, лучше, субъект, этот акт совершающий), второй член — это «цель» интенционального отношения (Brentano приводит примеры таких «целей»: для акта видения это увиденное, для акта желания это желаемое и т.д.). В-третьих, если мы попытаемся определить характер второго члена, то мы обнаружим, что он не является чем-то реальным постольку, поскольку он не может терпеть и оказывать действие. В-четвертых, этот второй коррелят реально неотделим от соответствующего акта сознания, он может быть выделен только «дистинктивно»: лишь в нашем мышлении мы оказываемся способными отделить один коррелят от другого. Мы можем, таким образом, утверждать, что введенный в «Психологии с эмпирической точки зрения» имманентный объект характеризуется как имманентный (некоторому акту), потому что он составляет реально неотделимый коррелят акта сознания.

Важно отметить, что Brentano наделяет имманентный объект особым гносеологическим статусом. Такой объект «предносится» перед нами, он предстает перед нашим мысленным взором и включает какую-либо возможность ошибки на его счет; этот объект для нас открыт и полностью доступен; он относится к сфере «приватно достижимого», привилегированного. Основанием для этой гносеологической «прозрачности» имманентного объекта служит Brentanovская теория внутреннего восприятия. Согласно этой теории, все психические феномены могут нами восприниматься с достоверностью. Дело в том, что каждый психический феномен может быть охарактеризован как «двулучевой». С одной стороны, он соотносится со своим первичным объектом, т.е. с тем, что обычно и считается предметом какого-либо акта (в представлении лошади это сама лошадь). С другой стороны, он всегда схватывает самое себя как вторичный объект. Если имманентный объект есть необходимый коррелят любых психических феноменов, то во внутреннем восприятии, которое

эти феномены сопровождает, он также должен (с достоверностью) схватываться. Поскольку внутреннее восприятие принципиально непогрешимо, постольку имманентный объект характеризуется как «прозрачный» для субъекта.

Итак, имманентные объекты в своем существовании зависят от соответствующих актов сознания, возникают вместе с ними и вместе с ними исчезают. Далее, для субъекта, который совершает акт, они приватны. Невозможно, чтобы два субъекта имели тождественные имманентные объекты. Такие объекты гносеологически прозрачны и, кажется, не содержат аспектов, которые субъекту были бы принципиально недоступны.

Мы можем допустить, что интенциональность понимается Brentano как соотносительность субъекта с имманентным объектом, и имманентный объект тождествен вообще любому объекту акта. Такая трактовка интенционального отношения представляется безусловно неудовлетворительной. В акте представления лошади мы представляем именно лошадь, животное из знакомого нам и от нас достаточно независимого мира. Следовательно, требуется найти более правдоподобную интерпретацию имманентного объекта. Поисками такой интерпретации были заняты многие ученики Brentano. Рассмотрим решения, предложенные К. Твардовским, А. Мейнонгом и Э. Гуссерлем; заранее отметим, что следы от интерпретационных ходов, сделанных этими учениками Brentano, мы можем обнаружить в лекционных записях самого Учителя.

Рассмотрим следующий отрывок из Brentanовских лекций по логике¹⁰, прочитанных в конце 80-х гг. (фрагмент EL 80)¹¹: «Итак, еще раз: что обозначают имена? Имя обозначает: 1) в некотором роде содержание представления как таковое, имманентный предмет; 2) в некотором роде то, что через содержание представления представляется. Первое есть значение имени. Второе есть то, что имя именует. О нем мы говорим, что ему присуще имя. Это то, что, когда оно существует, есть внешний предмет представления. Именуют посредством значения. Старые логики говорили поэтому о тройкой суппозиции имен: 1) *suppositio materialis*: см. выше; 2) *suppositio simplex*: значение: человек есть вид, т.е. значение слова “человек” есть вид, т.е. содержание представления о человеке есть вид; 3) *suppositio realis*: именуемое: человек живой, ученый и т.д.». Следует отметить, что схожую семантическую теорию мы обнаруживаем уже в лекции «Старая и новая логика» (1877)¹²: «Можно различать тройко: нечто, что имя извещает, что оно означает, и что оно именует. Если кто-то произносит имя, то он извещает, что имеет определенное представление, но [само] имя означает содержание представления как таковое. И имя именует то, что представляется через содержание представления; об этом мы говорим, что ему присуще имя; предмет именует посредством значения; содер-

жание представления опосредует предмет. «Сократ» есть именуемое, даже если его нет. Значение находится в содержании представления и [представление] извещается тем, что я произношу имя».

Итак, в лекциях по логике мы обнаруживаем одно весьма важное уточнение: у представления есть не только имманентный, но и внешний, «трансцендентный» объект; с этим внешним объектом субъект соотносится посредством содержания, или объекта имманентного.

Различение двух объектов мы встречаем в книге А. Хёфлера и А. Мейнонга «Логика» (1890)¹³. Различается «в нас» существующее психическое содержание, или имманентный (интенциональный) объект, и «в себе» существующий предмет, на который направлен психический акт. Содержание также характеризуется как «в нас» существующий психический «образ» или как «квази-образ» внешнего, реального предмета акта.

Развитие это различение получает в известной работе К. Твардовского «К учению о содержании и предмете представлений» (1894). С помощью своеобразного лингвистического приема, столь характерного для философов аналитической традиции, Твардовский доказывает, что содержание психического акта не имеет ничего общего с тем, на что акт интенционально направлен. Содержание исполняет роль посредника между актом и его предметом; это содержание нельзя толковать как имманентный объект¹⁴.

Семантическое учение Brentano получает у Твардовского любопытное продолжение. Как и Brentano, он считает, что имя, во-первых, извещает психический акт представления, во-вторых, означает содержание этого акта, и, в-третьих, именует предмет, который «посредством этого содержания» представляется¹⁵. Наиболее интересным кажется утверждение Твардовского о том, что имя, для которого мы не можем найти подходящий предмет, все же не беспредметно. Такое «пустое» имя все-таки нечто именует, и это нечто полностью отличается от содержания акта представления, соответствующего имени. Твардовский полагает, что, строго говоря, нет беспредметных представлений¹⁶. В конце раздела, посвященного беспредметным представлениям, Твардовский даже заявляет, что «следует говорить о представлениях, предметы которых не существуют, а не о представлениях, которые являются беспредметными»¹⁷.

«Несуществующие предметы», очевидным образом проникающие в универсум Твардовского, вполне могли бы встретиться нам и где-то в универсуме Brentano. В лекциях по логике мы читаем: «Против того, что предметы обозначаются [именами], может быть сказано: 1. Часто предмета нет: следовательно, имена не будут ничего обозначать. Ответ: 1. Они вполне обозначают предметы, но не означают их, а именуют. Слово, следовательно, не без значения. 2. Нельзя путать то, [что они] ничего не обозначают (именуют), и то, [что они] обозна-

чают (именуют) нечто, которое не есть (как и [в случае] с желанием, надеждой)»¹⁸.

Дальнейшее подтверждение того, что Brentano вполне мог расширить свою онтологию и ввести в нее несуществующие предметы, мы находим в его докладе «О понятии истины» (1889). Перед тем, как мы приведем интересующее нас место из этого доклада, рассмотрим учение Brentano о суждениях. В «Классификации психических феноменов»¹⁹ он все психические феномены разделяет на представления, суждения и «душевные деятельности». Представление образует основание всей жизни сознания. Только в представлении мы обнаруживаем «примитивный», или «исходный» тип интенционального отношения к объекту. Все другие психические акты предполагают это отношение, и, следовательно, представление, в качестве условия своей возможности. Как суждение, так и «душевная деятельность» соотносятся с уже представленным объектом. Но их способ отношения к этому объекту иной, чем у представления. В суждении представленный объект либо признается, либо отрицается: объект представления судится либо как существующий, либо как несуществующий. «Душевная деятельность» также являет собой пример признающего или отрицающего способа отнесенности к предмету; только на этот раз положительное/отрицательное оценивание приобретает эмоциональную окраску. Предмет «душевной деятельности» либо любит, либо ненавидит.

В «Психологии с эмпирической точки зрения» Brentano критикует традиционные теории суждения. Он отказывается от учения о том, что различие представлений и суждений состоит в степени интенсивности феномена; согласно такому учению, суждение будет интенсивнее представления. Возражая, Brentano указывает на то обстоятельство, что легко можно обнаружить примеры слабоинтенсивных суждений и весьма интенсивных представлений; следовательно, разница в интенсивности еще не проясняет природу обоих феноменов. С другой стороны, Brentano критикует учение о том, что суждение всегда есть своего рода синтез представлений. Мы можем найти примеры как простых, так и сложных (синтетических) представлений. Представление «человек» можно усложнить в представление «спящий человек», а это представление — в представление «спящий человек, видящий сны». Следовательно, сложность (синтетичность) не составит достаточного условия, которое позволило бы нам определить понятие суждения. Не будет сложность и необходимым условием: имеются особые, простые по своей природе, суждения, которые выражаются «экзистенциальными» предложениями («А есть», «А не есть»). Такие «экзистенциальные» суждения нельзя понимать как сочетание (синтез) двух содержаний (их выражением были бы субъект предложения и его удивительный предикат «существовать»); экзистенциальное

суждение вернее всего понимать как признание или отрицание соответствующего предмета.

Итак, Brentano учит, что, во-первых, суждение являет собой новый вид интенционального отношения, которое нельзя свести к синтезу или интенсивности представлений, во-вторых, простейшее экзистенциальное суждение есть признание или отрицание объекта, данного в представлении, в-третьих, каждое суждение предполагает представление и модус суждения «пристраивается» к модусу представления, в-четвертых, суждение не имеет объектом то, что существенно отличалось бы от объекта представления.

Представив учение Brentano о суждениях, мы можем, наконец, перейти к тому месту в брентановском докладе «О понятии истины», которое, на наш взгляд, подкрепит утверждение о том, что в универсуме Brentano мы также могли бы встретить «несуществующие предметы». В докладе он пытается прояснить, почему истина есть *adaequatio rei et intellectus*. Истинные положительные суждения, не утверждающие существования странных объектов, достаточно просто связать с идеей *adaequatio*. Каждому такому суждению должна просто соответствовать некоторая вещь из реального мира. Но как нам интерпретировать истинные отрицательные суждения? «Если истина “не существует драконов” состоит в соответствии моего суждения и вещи, то какой должна быть тогда эта вещь? Ведь не дракон же это, которого нет»²⁰. Чтобы связать истинность некоторых отрицательных суждений с идеей *adaequatio*, нам, возможно, придется отыскивать корреляты таких суждений не только среди существующего, но и среди несуществующего. Brentano пишет: «Область, для которой годным является утвердительный способ рассуждения, мы назовем теперь областью существующего, понятие которого должно четко разниться от понятий вещественного, сущностного, реально-го; область же, для которой годным является отрицательный способ рассуждения, назовем областью несуществующего». И далее: «Итак, после этого мы, конечно, можем сказать подобно Аристотелю, что суждение истинно, если оно объединяет вместе то, что объединено, и далее: суждение истинно тогда, когда оно утверждает относительно того, что есть, что оно есть, и относительно того, что не есть, отрицает, что оно есть (а ложно, когда суждение находится в противоречии с тем, что есть и не есть)»²¹. Определение понятия истины, следовательно, следующее: суждение «А есть» истинно только тогда, когда имеется существующее А; суждение «А не есть» истинно только тогда, когда имеется несуществующее А.

Итак, около 1890 г. Brentano вполне приходит к тому, чтобы расширить онтологический универсум и включить в него не только существующие, но и несуществующие предметы. Как представляется, возможность такого хода вовсе не исключается теорией интенцио-

нального отношения, которую Brentano развивал в конце 80-х гг. В связи с этим не кажется неожиданным утверждение Твардовского о том, что несуществующие объекты могут быть предметами некоторых представлений. И не будет выглядеть экстравагантной «теория предметов» Мейнонга. Напомним, что в программной работе «О теории предметов» (1904) Мейнонг утверждает, что каждый психический акт имеет существующий или несуществующий предмет. Тем же, кто будет полагать, что далеко не все акты имеют соответствующие предметы, Мейнонг отвечает: вы предубеждены в пользу действительного; каждый психический акт имеет «внебытийный» предмет «по ту сторону бытия и небытия».

Линия, уводящая к теории предметов, вовсе не единственно возможная. Рассуждение Brentano об имманентных объектах как опосредующих структурах и рассуждение Твардовского о корреляции содержание — предмет получили свое развитие в работах Э. Гуссерля «Интенциональные предметы» (1894) и «Логические исследования» (1900 — 1901). Теория, в этих работах изложенная, не требует введения ни имманентных, ни несуществующих объектов; объяснительная роль возлагается на «психические содержания». Гуссерль пишет: «Я представляю бога Юпитера, это означает, я имею определенное переживаемое представление, в моем сознании осуществляется акт-представления-бога-Юпитера. Как бы ни разлагали это интенциональное переживание в дескриптивном анализе, чего-либо такого, как бог Юпитер, естественно, обнаружить в нем нельзя; “имманентный”, “ментальный” предмет не принадлежит, таким образом, дескриптивному (реальному) составу переживания, он, следовательно, совершенно не имманентный и не ментальный. Он, конечно, и не *extra mentem*, он вообще не существует... С другой стороны, если интендированный предмет существует, то в феноменологическом отношении ничего не меняется... Юпитера я представляю не иначе, чем Бисмарка»²². Из этого следует: «Каждый должен признать: интенциональный предмет представления есть тот же самый, как и его действительный и в данном случае его внешний предмет, и бессмысленно проводить различие между ними... То, что предмет “просто интенциональный”, не означает, естественно: он существует, однако только в *intentio* (т.е. как реальная составная часть интенции), или: в интенции существует какая-то тень от него; но это означает: существует интенция, “акт, имеющий в виду” некоторый предмет, обладающий такими-то и такими-то свойствами, но не предмет»²³. «Акт, имеющий в виду» предмет предполагает лишь то, что субъект совершает психический акт с определенным содержанием. Вместо объектов — целей акта — допускаются лишь опосредующие психические сущности.

К какой версии интенциональности — Мейнонга или Гуссерля — тяготела Brentановская теория интенционального отношения? От-

вет, вероятнее всего, предпрещается тем обстоятельством, что своим непосредственным «идейным» противником Brentano видел скорее Мейнонга, чем Гуссерля. Тезис, который отстаивается в его поздних работах: единственное, на что может быть направлена интенциональность, — это вещи, или «реальное». «Естественно, утверждение о том, что наше мышление имеет предметом лишь реальное, приводит к тому, что [нам приходится] допускать гораздо большее многообразие психических отношений, чем мы это когда-то делали»²⁴. Различия в типах предметностей должны быть сведены к различиям в способе сознания — таков итог позднего учения Brentано.

Проблема интенциональности: поздняя философия Brentано

В своей поздней философии (1904 — 1917) Brentano придерживался той позиции, что объектами нашего сознания могут быть только конкретные вещи. Он подчеркивал, что понятие «представление» однозначно, и что все объекты представления могут быть только чем-то реальным. В «Теории категорий», сборнике набросков, сделанных в период с 1907 г. по 1917 г., мы читаем: «Сколь бы разным ни был предмет нашего мышления, он все же должен подпадать под одно и то же понятие, а именно — под понятие некоторого нечто, т.е. чего-то реального»²⁵. Brentano приводил аргумент, показывающий, что предметом представления может быть только *realia*: «Понятие представления едино; имя унивокально, а не эквивокально. Но в это понятие заложено то, что каждое представление нечто представляет, и если бы это нечто само не было однозначным, то имя “представление” также не было бы однозначным. Если это верно, то невозможно, чтобы под нечто могло пониматься то реальное (вещь), то нереальное. Ибо нет понятия, которое было бы общим для реального и нереального»²⁶.

Во внутреннем восприятии нам являют себя «психические акциденции», которые, согласно позднему учению Brentано, могут быть только конкретными вещами. При этом в силе остается тезис об интенциональной направленности психических актов. Какое объяснение феномен интенциональности получает в рамках реистской онтологии?

Мы находим у «позднего» Brentано два способа, позволяющие нам устранить имманентные объекты из интенциональных отношений. Иногда он подчеркивает, что во внутреннем восприятии как таковом схватывается лишь субъект с его своеобразным психическим свойством. В наброске «Об объектах» (февраль 1906), например, он утверждает, что в каждом признании объекта мышления, которое выражается в предложениях вида «Представленный кентавр есть», на деле содержится только признание мыслящего субъекта. Признается лишь «мыслящий субъект с его своеобразием». Своеобразие, о котором говорит Brentано, оказывается свойством «направленности-

на-то-то-и-то-то». «Мыслящий субъект с его своеобразием» в рамках позднего учения истолковывается как акциденция субъекта, точнее, как конкретная вещь, субстанциальной частью которой является субъект.

Вслед за Р. Чизольмо такое истолкование проблемы интенциональности стали называть «адвербиальной теорией». В «адвербиальной теории» интенциональность объясняется не с помощью таких теоретических сущностей, как объекты-цели и объекты-посредники (имманентные объекты), а с помощью особых свойств субъекта. Если субъект думает о собаке, то это означает лишь то, что он мыслит «собачно»; такое «собачно» оказывается конкретной характеристикой мышления, т.е. (высокоуровневым) свойством (психического) свойства субъекта-субстанции. В естественном языке подобные «высокоуровневые» свойства выражаются посредством наречий (чем и объясняется название теории).

Второе средство заключается в некоторой модификации теории отношений. В позднем учении Brentano интенциональные отношения истолковываются как нетипичные, аномальные отношения. Для типичных отношений требуется существование обоих соотносимых членов, тогда как нетипичные отношения вполне допускают существование только одного своего члена (а именно — *fundamentum*)²⁷. Отметим, что в лекциях по логике понятия отношения и соотносительного еще истолковываются как синонимы: «Если признается релятивное обозначение, то одновременно сверх того признается то, в соотношении с чем оно определяется»²⁸. В поздний период Brentano постепенно вводит множество разных модусов представления и суждения. В 1893 г. появляются темпоральные модусы суждения (утверждается, например, что «бывший король» вовсе не обязан существовать для того, чтобы верно признаваться в модусе прошлого). В 1905 г. появляются темпоральные модусы представления, а также новое различие «прямо/косвенно»²⁹.

О прямом и косвенном представлении Brentano говорил и раньше. Всегда, когда мы представляем нечто соотносительное, мы заодно косвенно представляем то, с чем оно соотносится. В лекциях по логике это понималось как утверждение о том, что существуют оба соотносимых члена. В 1905 г. Brentano изменит свое мнение. Он будет считать, что косвенный модус достаточно безобиден и онтологически нейтрален. Например, если я говорю, что «Иван думает о кентавре», то Ивана я упоминаю прямо, а кентавра — косвенно. И это означает, что мое утверждение не станет ложным оттого, что мы не обнаружим в природе никаких кентавров. Со всей серьезностью мы должны относиться единственно к тому, что упоминается прямо.

Введение новых модусов соотношенности и различения «прямо/косвенно» несколько меняет тот образ интенциональности, который

нам предлагает адвербиальная теория. Внутреннее восприятие уже не довольствуется восприятием одного субъекта, оно становится «двулучевым». Оно предполагает не только прямую интенцию, соотношенную с психическим субъектом, но и косвенную направленность на первичный объект (того акта, который на момент восприятия субъект будет совершать). Суть теперь в том, что косвенная интенция понимается как онтологически совершенно безобидная. Даже если первичный объект окажется чем-то несуществующим, внутреннее восприятие не потеряет свой статус безошибочного свидетеля.

Таким образом, мы можем констатировать, что в поздний период своего творчества Brentano существенно корректирует положение об интенциональности сознания, впервые явно представленное в «Психологии с эмпирической точки зрения» (1874). Суть поздних изменений: устраняются «имманентные объекты», вызвавшие оживленные дискуссии в Brentановской школе. Результатами таких дискуссий вполне можно считать и теорию предметов А. Мейнонга, и дескриптивную феноменологию Э. Гуссерля.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Brentano Ф. Избранные работы. — М., 1996. С. 22.

² См. там же. С. 41 — 42.

³ Там же. С. 33 — 34.

⁴ Отметим, что для Гуссерля будет неверным утверждение о том, что любой психический феномен (или любое переживание) есть акт. Дело в том, что, по Гуссерлю, к «переживаниям» также относятся Brentановские «физические феномены» (или содержания ощущений). А характеристика чего-то как акта обязывает приписывать ему интенциональность. Гуссерлевские «переживания» суть «реальные» части единого потока сознания и неопределимы с точки зрения своего состава. Определить можно только их способ данности: переживание есть все, что «адекватно» воспринимается. С другой стороны, поскольку неинтенциональные переживания входят в состав сознания и, тем самым, в «интенциональность», то интенциональность, вовсе не являясь характеристикой всех переживаний, будет чем-то определяющим для всех переживаний.

⁵ Отметим, что Brentano не уточняет, какого именно схоласта он имеет в виду. В примечании к термину «объективно», который вводится в утверждении: «Но мы не потому ощущаем холод, что становимся холодными, иначе также ощущали бы растения и неорганические тела, но поскольку холод объективно, т.е. как познанное, существует в нас, следовательно, поскольку мы принимаем холод, сами при этом не становясь его физическим субъектом», Brentano пишет: «Мы употребляем выражение “объективно” здесь и дальше не в том смысле, который был привычен для Нового времени, а в том, какой с ним пытались связать аристотели Средневековья (со схоластическим “объективно”) и который позволяет весьма кратко и точно обозначить аристотелевское учение. Материально, как физическое качество, холод [находится] в холодном; как объект, т.е. как ощущаемое, он [находится] в чувствующем холод» (*Brentano F. Die Psychologie von Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietikos*. — Mainz am Rhein, 1867. S. 80).

⁶ Antonelli M. Franz Brentano und die Wiederentdeckung der Intentionalität // Grazer Philosophische Studien. 2000. № 58/59; Мюнх Д. Intentionale Inexistenz у Brentano // Логос. 2002. № 1; Sauer W. Die Einheit der Intentionalitätskonzeption bei Brentano // Grazer Philosophische Studien. 2006. № 73.

⁷ Brentano Ф. Избранные работы. С. 145 – 146.

⁸ Цит. по: Chrudzimski A. Die Ontologie Franz Brentanos. – Dordrecht; Boston; L., 2004. S. 155.

⁹ Brentano F. Deskriptive Psychologie. – Hamburg, 1982. S. 21.

¹⁰ Основной предмет этих лекций – семантические отношения и наша обусловленность ими в процессе употребления языка. Согласно Brentano (и, отметим, его ученику А. Марти), язык есть средство выражения наших психических феноменов, и, поэтому, в исследованиях интенциональности языка ключевую роль начинают играть такие теоретические сущности, как имманентные объекты.

¹¹ Цит. по: Chrudzimski A. Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano. – Dordrecht; Boston; L., 2001. S. 34 (EL 80. S. 34 f).

¹² Ibid. S. 35 (EL 108*. S. 21).

¹³ Hoefler A. Logik, unter Mitwirkung von Alexius Meinong. – Wien, 1890. S. 6 – 7.

¹⁴ Теория интенционального отношения, представленная К. Твардовским, основывается на аналогии с живописью. Как художник пишет пейзаж, так представляющий субъект представляет предмет. Пейзаж играет роль первичного объекта деятельности художника, и, подобным образом, предмет есть первичный объект представляющего субъекта. Далее, художник сможет изобразить пейзаж лишь тогда, когда он напишет картину; соответственно, представляющий субъект сможет представить предмет лишь тогда, когда он осуществит акт с подходящим содержанием. Картина и содержание играют роль не собственных объектов, на которые направлено внимание субъекта, а вспомогательных средств; сами эти средства могут привлечь наше внимание (мы сосредоточиваемся не на предмете действия, а на самом действии), и тогда они станут первичным объектом некоторого (другого, рефлексивного) акта. Пейзаж можно написать, лишь написав картину, и предмет можно представить, лишь представив содержание.

¹⁵ Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. – М., 1997. С. 47 – 48.

¹⁶ Весьма вероятно то, что это утверждение Твардовского имеет иной источник, чем лекции Brentano по логике (на одно любопытное место в этих лекциях мы еще укажем). Говоря о беспредметных представлениях, Твардовский оспаривает ряд положений Наукоучения Б. Больцано и в своей критике, похоже, опирается на Р. Циммермана, под руководством которого он учился в Вене (1885 – 1889). В «Философской пропедевтике для высших гимназий» (1852 – 1853) Циммерман писал, что «каждое представление... нечто представляет, и это [нечто] отличается от него самого». И то, что оно представляет, может вовсе и не быть действительным предметом (См. статью Э. Моршера «Рождение теории предметов из-за непонимания?» в сборнике: Phenomenology and Analysis. Essays on Central European Philosophy. – Frankfurt; Lancaster, 2004. P. 89 – 104).

¹⁷ Твардовский К. Логико-философские и психологические исследования. С. 66.

¹⁸ Цит. по: Chrudzimski A. Intentionalitätstheorie beim frühen Brentano. S. 42 (EL 80. S. 35.).

¹⁹ См. : Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. – Leipzig, 1924 – 1925 (Главы 6 и 7 второй книги).

²⁰ Brentano Ф. Избранные работы. С. 109.

²¹ Там же. С. 111.

²² Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II. Ч. I. – М., 2011. С. 343 – 344.

²³ Там же. С. 387.

²⁴ Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. II. – Leipzig, 1924/1925. S. L.

²⁵ Brentano F. Kategorienlehre. – Hamburg, 1933. S. 18.

²⁶ Цит. по: Kraus O. Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. – München, 1919. S. 29 – 30.

²⁷ См.: Brentano F. Psychologie vom empirischen Standpunkt. Bd. II. – Leipzig, 1924 – 1925. S. 134.

²⁸ Цит. по: Chrudzimski A. Die Ontologie Franz Brentanos. S. 184 (EL 80. S. 40).

²⁹ Albertazzi L. Immanent Realism. – Dordrecht, 2006. P. 157 – 162.

Аннотация

В статье исследуется то, как Ф. Brentano истолковывает понятие интенциональности в разные периоды своего творчества. При этом предпочтение отдается «школьному», а не «индивидуальному» моменту в учении Brentano. Показывается, что теории интенциональности, развиваемые учениками, частично уже предугадывались в лекциях самого учителя.

Ключевые слова: интенциональность, имманентный объект, школа Ф. Brentano.

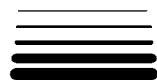
Summary

The article considers F. Brentano's interpretations of the notion of intentionality, provided by him in different works. Preference is given to the «school» (hence not to the «individual») aspect of his teachings. It shows that the theories of intentionality, developed by Brentano's students, partially had already been anticipated in lectures of the teacher.

Keywords: intentionality, immanent object, the school of F. Brentano.



ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ ВРЕМЕНИ



Культурная матрица



Современность. В поисках новых измерений*

Мы продолжаем публикацию материалов, авторы которых предпринимают попытки выявить контуры мировоззренческого осмысления современности, включая ее постсекулярный характер.

Ранее В.А. Сулимовым была развита критика современных культурных и интеллектуальных практик, ведущих к углублению смысловой раздробленности мировосприятия. С.С. Гусев обозначил возможные перспективы развития современного социума: синтез естественнонаучного, художественного, философского, теологического подходов; накопление все большего разнообразия, «фрактализации» социально-культурных форм. В публикуемой работе Г.Л. Тульчинского предлагается анализ природы постсекулярности современности, форм реализации запроса на трансцендентное. Редакция надеется на продолжение обсуждения проблемы и расширение круга рассматриваемых тем.

СОВРЕМЕННОСТЬ: ИММАНЕНТНОСТЬ И ПОИСКИ ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ

Г.Л. ТУЛЬЧИНСКИЙ

На одной из лекций Р. Инглхарта (с его результатами почти 40-летнего анализа динамики ценностей современного общества и общим трендом от ценностей выживания и безопасности к постматериальным ценностям свободы и самореализации, что наиболее полно представлено в современной Швеции) в питерском кампусе Высшей школы экономики возник вопрос о дальнейшей перспективе — после достижения «шведскости». И чем объяснить нарастающие межэтнические напряженности и конфликты, снижение рождаемости, нарастание доли «правого» голосования в европейских странах? Исследователь ответил, что его интересовали только тенденции послед-

них десятилетий, но не прогнозирование будущих. Очень честный и достойный ответ. Исследование с временным лагом в 40 лет — выдающийся результат. Но есть и несколько большие временные лаги...

А ситуация между тем удивительно напоминает последний этап Римской империи. Хорошие институты, развитая система права. Высокое качество жизни. Широкое развитие сферы досуга, развлечений и всевозможных удовольствий. Терпимость к отклонениям и порокам. И при этом — хорроризация, пророчества конца света, многочисленные мессии, тяга к трансцендентному. И хорошо известно, чем это закончилось: нашествием варваров и распространением христианства.

Обильный поток публикаций, посвященных осмыслению постсекулярности, связывает ее с «возвращением» религии¹. Она трактуется либо в духе общей демократической толерантности, как равноправной допустимости религиозного дискурса в публичной сфере (Д. Ролз, Ю. Хабермас), либо как неизбывная важность религии для обоснования морали (Ч. Тэйлор, М. Сандел, П. Бергер). Однако, как представляется, дело не только и не столько в оживлении религиозных поисков (от фундаментализма и активизации ислама до разнообразных форм New Age), сколько в причинах, порождающих эти поиски.

Плоды Просвещения: маркетизация гуманизма

Современное общество, его образ жизни — буквальная реализация великого проекта гуманизма Просвещения, закономерный итог и результат идей с его лозунгами: «Все во имя человека!», «Все на благо человека!», «Человек есть мера всех вещей!» И мы знаем этого человека — это каждый из нас. Любая потребность, если она выражена и артикулирована, подлежит удовлетворению. Механизмы, ткани этой реализации, осуществленной к концу XX столетия в ядре стран цивилизационного фронта, вполне понятны. Это рыночная экономика, урбанистический образ жизни, формирование третьего сословия (граждан, горожан, буржуа) как социальной базы этого образа жизни, в политическом плане выражающегося в демократии. В эпистемическом — торжество рациональности. Нахождение некоего общего знаменателя, общих онтологических (экзистенциальных) допущений. В экономическом плане это — маркетизация.

В традиционном обществе ценности выстроены иерархически («вертикально») — от простейших потребностей до ценностей трансцендентного порядка (истина, красота, добро, Бог). Массовое общество, построенное на основе рыночной экономики, «съело» эту вертикаль, которая, начиная снизу, по мере развития массового потребления, оседала, оседала, оседала... А, точнее, речь идет о приведении всех ценностей к общему знаменателю — маркетизации, в результате чего мы имеем дело с уже с ценностно «плоским» миром,

* Начало обсуждения темы «Современность. В поисках новых измерений» см.: ФН. 2013. № 3, 4.

в котором ценности организованы не вертикально, а горизонтально, превратившись в рубрикаторы рынка массового потребления. Мир утратил вертикальное измерение². Моралисты называют это ценностным релятивизмом постмодерна, но надо понимать корни и природу этого релятивизма.

В этом обществе право на существование имеет и существует только то, что кому-то нужно. *Это мир воплощения желаний, причем — желаний доступных. В этом плане это мир имманентный, самодостаточный.*

Это ни плохо и ни хорошо, а есть некоторая фаза развития цивилизации, которая обладает массой достоинств и привлекательных черт, но у которой (как и у любого достижения цивилизации) имеется ряд негативных последствий. Борьбаться с этим продуктом и достижением цивилизации бессмысленно, но можно и должно противостоять его негативным последствиям³.

Обозначим некоторые, если не негативные, то неоднозначные из этих последствий на примерах науки, искусства, политики...

Парадоксы «плоской» имманентности

Торжество рациональности обернулось *кризисом рационализма*: сначала крахом позитивистской программы методологии науки, затем установлением зависимости научного познания от ценностных и культуральных факторов (Т. Кун, П. Фейерабенд), признанием множества рациональностей, а науки — в качестве одной из ценностно-нормативных систем осмысления действительности, строящейся на фундаментальных метафорах (мифах). С множеством трактовок главной ценности познания — истины, которые весьма легко переходят из одной в другую: как соответствия реальности, как целостности, как непротиворечивости, как соответствия неким идеалам...

Имманентный, плоских мир «хотелок» выводит на первый план не разум, а эмоции. Это хорошо видно на примере философии, где за последние 100 лет тематика методологии научного знания практически вытеснена попытками осмысления эмоционального содержания бытия (Dasein). Речь идет об экзистенциальных эмоциях страха (ужаса), скуки (тоски), а также о социально-культурных эмоциях, обеспечивающих социализацию и социальный контроль на основе норм и выражения оценочного отношения: зависти (рессентимента), чести (гордости), стыда (совести), смеха. И эти попытки осмысления в минимальной степени ориентированы на выработку рационально выстроенных представлений, моделей, чаще они представляют собой стилистически изощренные сочетания «означающих без означаемых», в лучшем случае — метафорические коннотации. Это видно даже на примере программ бизнес-консультирования, где программы целерационального планирования, организации практически вытеснены многочисленными «психологическими тренингами» по любому по-

воду. В России же это обернулось полным пренебрежением к науке, образованию и здравоохранению, подменой их паранаучными, а то и откровенно шарлатанскими практиками. При устойчивости этой тенденции возникает угроза полной дискредитации знания как такового.

В «плоском» имманентном мире радикально изменилась *роль искусства*. Если раньше оно участвовало в социализации трансляцией нормы (типического), то теперь оно участвует в социализации за счет тестирования норм на их границы, провоцируя проверку нормы на скручивание и на излом. Сцена, экран, выставочный зал стали официально признанными площадками социальной провокации, где творится недопустимое в обыденной жизни. Более того, с этой функцией искусство вышло на улицы. Это социализация, но иного рода, когда провокация заставляет задуматься — а это уже норма или еще нет?⁴

Можно вспомнить об угрозе, которую Дж. Агамбен, вслед за М. Хайдеггером, обозначил как *«новую животность»*⁵. Животное, включенное в причинно-следственные связи, находится в «оцепенении», оно неспособно отразить активизирующие его поведение факторы. Человек вроде бы обладает этой способностью. Но современное массовое секулярное информационное общество, дающее вроде бы ясное представление об активаторах (желаниях, потребностях) человеческого поведения, а главное — дающее возможность удовлетворения любых желаний, выводит человека на новый уровень «оцепенения», открытости бытия, лишённого включенности в открываемое. Речь идет о ситуации, когда все активаторы желаний известны, а желаний нет. Неоткрытость открытому миру, фундаментальная скука человеческого бытия, когда знание всех возможностей ведет к бездействию. Скуку как естественное состояние обрывают всякие растормаживатели, втягивая во внешние по отношению к человеку цепочки зависимостей. Вернее, они есть всегда, эти цепочки, только латентно существующие. А вот их активизация активизирует человека. В современном сетевом социуме человек — игрушка каких-то активаторов, которые сами, в свою очередь — не что иное как само-возбуждающаяся сеть.

Можно говорить даже о *нарастании роли мифологии и даже архаизации*. В условиях информационного общества массового потребления авторитетность подменяется паблицитностью (известностью и узнаваемостью). Личность предстает как череда проектов, а маркетинг и PR становятся требованиями к жизненной компетентности. Функцию ориентации в мире выполняют бренды (товаров, компаний, регионов, стран, идей, персон) — как социальные мифы, в том числе апеллирующие к традиционной мифологии. Миф — фундаментальная метафора, есть вера в большую реальность, лежащую за данной реальностью, наделяющую ее статусом реальности. В этом смысл концептуального

развития науки, которая по сути мифологична в своем послые расколдовывания мира, придания ему статуса «реальности». И такая метафоризация есть стремление к трансцендентному⁶. В условиях плоского имманентного мира все метафоры приравняются. С одной стороны, у всех них оказывается один общий знаменатель маркетизации (спроса). С другой, все они имеют один онтологический статус и приравнены — нет абсолютной истины. А значит — нет большей реальности, чем вот эта.

Так или иначе, но в современном обществе открытие новых связей (в науке), протест, реформы (в политике), инновации (в технике), вообще любое творчество не столько открывают «новые миры», сколько расширяют мир «этот», накапливая в нем большее разнообразие качеств и связей. Ну и попутно — создавая новый сектор рынка. Этот ценностно «плоский» мир становится все более самодостаточным, имманентным, не нуждающимся в новых измерениях. Он именно имманентен, замкнут на самого себя. Если в традиционном обществе человеческое «бытие под взглядом» (Ж.-П. Сартр) было объектом некоего трансцендентного (Божественного) взгляда, то теперь оно — объект критического взгляда «других», окружающих его людей. И в этом плоском информатизированном мире таких «других» становится все больше, а человеческая жизнь становится все более прозрачной для их взглядов.

Поэтому нынешний мир информационного общества массового потребления не только плоский в ценностном плане, но он и *лишен образа будущего*. Даже в 1960-х гг. была «научная фантастика». Сейчас — либо римейки, сиквелы, приквелы, бесконечные пародии, перепевы, «старые песни о главном», либо — фэнтези в средневековой стилистике, когда нет банковского процента и все человеческие достоинства личностны и непосредственны. Настоящее такого мира — не переход от прошлого в будущее, а пролиферация нарративов о прошлом, в которой имена и события меняют свои смыслы и содержание. Фактически речь идет о неспособности инвестировать настоящее в будущее, когда неуверенность в истине дополняется уверенностью в пересмотрах. Самовоспроизведение, саморепродуцирование стало смыслом творчества⁷. «Новое» в этом искусстве — не иное, а «неузнаваемое обычное», вроде редимейда, помещаемого из обыденного в вечное⁸. А наращивание разнообразия означающих без означаемых превращает коммуникацию, науку, искусство в «разговоры ни о чем»⁹.

Архаизация проявляется в том числе и в нарастающей феминности современного общества. И дело отнюдь не в феминизме. Ценности общества массового потребления — здоровье, достаток, жизненный успех, любовь-морковь, семья, дети... — это ценности этого мира, и одновременно ценности преимущественно феминные. В обществе массового потребления главная «целевая группа» — женщины. Имен-

но им, прежде всего, адресуется реклама, они — главные посетители дворцов культуры массового потребления — торгово-развлекательных центров. В этой ситуации традиционные мужские ценности носят сервильный, обслуживающий характер ценностей базовых — феминных. Это ни хорошо, ни плохо. Это факт. Как и то, что женщины — существа, лучше укорененные в этом мире, чем мужчины, в силу центристскости мировосприятия и мироощущения, в отличие от мужского — центробежного.

Ценностный релятивизм при поверхностном понимании «диалога культур» и «мультикультурализма» в условиях объективного процесса глобализации оборачивается издержками поверхностного и неглубокого понимания условий реализации прав человека и толерантности. Можно говорить о радикальном *кризисе либерализма*, источниками которого были рационалистический сциентизм, этический утилитаризм и политическая культура надэтнической и надконфессиональной имперскости. Поэтому кризис источников закономерно подводит к вызову их идеологическому выражению. Например, как быть с толерантностью к нетолерантным? Веер других примеров таких издержек достаточно широк: от проблем биоэтики (порожденных достижениями генной инженерии, трансплантологии, медицины) до этно-культурных напряжений и конфликтов. Неоднозначность проблем и решений вырастает до масштаба политических и международных. Россия еще только погружается в эту неоднозначную ситуацию.

По крайней мере, очевидно, что либералистскому постмодернизму оказалось нечего противопоставить фундаментализму. Более того, он сам уничтожил возможности межрелигиозного диалога¹⁰. Выявилась глубокая противоречивость либеральной демократии в целом, основанной на двух противоречащих друг другу секулярных мифах:

- 1) просвещенческом представлении политики как дискурса публичного разума, опора которого на «объективное знание» позволяет элите возглавлять общественное развитие;
- 2) революционаристском, эгалитаристском мифе всеобщего избирательного права, политики больших чисел, в которых представление коллективной воли определяется путем подсчета мнений и фантазий индивидуальных граждан-избирателей¹¹. Более того, начиная с уравнительной справедливости (равенства перед законом, равенства возможностей), либерализм пришел к изощренным техникам равенства распределительного.

Важно понять, что никакие культуры никогда ни в какой «диалог» не вступают. Каждая культура самодостаточна и содержит ответы на все вопросы. В диалог вступают только личности. Только у личности могут возникнуть вопросы, ответы на которые требуют выхода за некие привычные рамки стереотипов.

И вот тут, похоже, нащупывается главное.

Субъективность и запрос на трансцендентное

Человек как существо, наделенное сознанием, не может быть замкнут в имманентности, действительно чреватой «новой животностью». Как существо конечное в пространстве и времени, он пытается постигнуть бесконечное разнообразие мира всегда с какой-то позиции, точки зрения, в каком-то смысле. Животное не просто сканирует реальность, оно само — часть этой реальности. Наделенный сознанием человек, являясь носителем трансцендентального субъекта, стремится заглянуть, зайти за экран сущего — подобно главному герою кинофильма «Шоу Трумана» или путнику с известной гравюры, иллюстрирующей Птолемею модель мироздания.

Действительно, условием осмысления является способность выхода в некий out, в «позицию внаходимости» (М.М. Бахтин), в некий контекст: так, смысл слова — из фразы, смысл фразы — из текста, смысл текста — из контекста. Смысл жизни — не в самой жизни. Для его обнаружения надо выйти в некий контекст, придающий жизни смысл, в нечто большее, чем конечное существование. И человек, в отличие от животного, способен к такому переходу, к трансцендированию в иное. В том числе — к рефлексии, дающей ему опыт самопознания, выхода в out, открывающий ему самого себя. Этот опыт трансцендирования открывает человеку путь к овладению причинно-следственными связями, к преодолению своей животности, овладению ею.

И тогда становится ясным, что когда речь идет о современности как постсекулярности, дело не сводится к формам религиозности. Дело в неизбывном запросе на трансцендентное, даже тоске буржуазного плоского мира по трансцендентному, и — в формах реализации ответа на этот запрос. *Вопрос о современности — это вопрос о реализации тяги к трансцендированию, о поисках новой трансцендентности.* Что стоит за этими поисками? Чем они оборачиваются для социальной реальности? Это действие некоего иммунитета, реагирующего на ощущение угрозы «новой животности»? Насколько существенна в этом роль религиозности?

Что касается активизации новой религиозности, то сама по себе фундаменталистская ориентация апеллирует к ритуалу, к материальной форме религиозности, в чем-то схожей с машиноподобной, автоматически воспроизводимой репродукцией. Парадоксально, но в этом фундаментализм совпадает с наиболее радикальным результатом секуляризированного Просвещения. Поэтому Б. Гройс во многом прав, утверждая, что фундаментализм есть религиозность постмодерна с его установкой на буквальное повторение¹².

Запрос на трансцендирование выражается также как в критике, которая предполагает выход в out по отношению к окружающей действительности, так и в поиске нового, открытии и освоении этого нового. В обоих случаях речь идет о неудовлетворенности настоя-

щим, нежелании ограничиваться комбинациями и модификациями старого.

Почему эти поиски проявляются большей частью в радикализме? С одной стороны, в правом, фундаменталистском радикализме, апеллирующем к необходимости культивирования религиозных практик, дающих опыт трансцендирования в иное, основывающих отношения в этом мире на отсылках к религиозной трансценденции. С другой стороны, в левом революционаристском протесте, свойственном современному искусству, гуманитарно-творческой интеллигенции.

Но насколько левая эта левизна? Насколько она привязана к социалистическим идеям? Не является ли это просто проявлением антибуржуазности, неприятием и отталкиванием имманентного плоского мира?

Характерно главное: оба тренда — «фундаменталистский» и «революционаристский» — по сути дела, сходятся. Оба «растворяют» личность в некоей сверхжизненной идее, обладающей колоссальной смысложизненной силой, выводящей существование в новый горизонт. Личность предстает не самоценной сущностью, а средством реализации этой идеи, этой силы, а человеческая жизнь получает мощное обоснование, придающее ей смысл и оправдание. Недаром, как свидетельствуют очевидцы, прошедшие гитлеровские и сталинские лагеря, выживали в них люди, находившие (или устанавливавшие для себя) какие-то правила поведения, выходящие за рамки лагерного регламента. В первую очередь это были глубоко религиозные люди и люди, преданные некоей политической идее¹³.

Вопрос о свободе как ответственности в этом контексте трансформируется в ответственность служения идее — религиозной, политической, научной... И эта свобода воли как «воля к неволе» обладает колоссальной притягательностью, поскольку снимает с человека проблему морального выбора в текущей жизни: выбор предопределен полной самоотдачей.

В каком-то смысле поиск трансцендентного оборачивается «бегством от свободы», но от свободы институциональной, тогда как сопричастность трансцендентному позволяет утверждать свободу суверенную. А образ жизни массового буржуазного общества, включая правовую культуру, политическую демократию, права человека есть торжество свободы институциональной, регламентирующей свободу суверенную. Но проектно-сетевой социум не способствует институционализации свободы, доказательной аргументации, реализуя суверенную свободу, способствует предъявлению, демонстрации мнения, убеждений, декларированию соответствующих посланий. Можно сказать, что наше время — эпоха возврата акцента суверенной свободы после столетий модерна с его акцентированием свободы институциональной, апеллирующей к научной рациональности, праву. Но

общий тренд очевиден — элиты все более дистанцируются от «массы», одновременно эту массу порождая и формируя. А дистанцирование и выделенность нуждаются в оправдании и легитимности. Религиозная практика решает эту задачу наиболее просто и эффективно.

Важно только понять, что поиск нового трансцендентного неизбытен для человеческого существования. Неспособность переживать трансцендентное закрывает (как минимум!) перспективы развития знания и опыта. Человеку не дана вся полнота знания. И для расширения осмысления ему необходимо признание существования (онтологическое допущение) чего-то непознанного, трансцендентного, сопричастность которому открывает путь познания и расширения опыта, открытия новой гармонии, новой целостности мира.

В политической, моральной и религиозной сфере этот путь чреват последствиями разной степени и характера неоднозначности, т.е. выходом в сферы деятельности, которые построены именно и только на таком поиске нового опыта трансцендирования в иное. И эти поиски большей частью конструктивны и даже социально значимы. Это, прежде всего, наука и искусство. Но даже наука в современном обществе сталкивается с ситуацией оправдания не только социальной значимости, но и просто допустимости некоторых исследований — ситуация немыслимая в XIX и первой половине XX столетий.

Может быть, перспективы поиска новой трансценденции возможны в связи со все более отчетливым трендом постчеловечности?¹⁴ Укажем только некоторые его характеристики:

- нарастающая утрата искусством традиционной предметности и образности;

- практики посттелесности, когда достижения биотехнологий, геной инженерии, медицины, трансплантологии достигли уровня, при котором стало реальным менять не только внешний облик, внутренние органы, но и пол, в результате чего тело из «темницы духа» превратилось в костюм, платье, которые можно не только украшать, но и менять;

- все более явное смещение с представлений о сущем, со стремления на основе этих представлений к преобразованию сущего к потенцированию, овозможиванию сущего — не только с помощью построения компьютерной виртуальной реальности, но и таких социальных практик, как страхование и кредит¹⁵;

- следствием этого являются новая мораль, впервые в истории утрачивающая симметричность в отношениях между индивидами (как между поколениями, так и в пределах одного поколения), теряющими общность зачатия, вынашивания и появления на свет.

Но самое главное — любой протест, любая девиация, любое творчество, любой прорыв за рамки плоского имманентного мира только способствует его расширению. Более того, вокруг этого протеста,

прорыва тут же создается новый рыночный сектор, направленный на удовлетворение и этого желания тоже. Так было с движением хиппи, с революционаризмом New Left, духовными поисками New Age...

Каждое из этих движений, протестовавшее против пошлой плоскости буржуазного общества, только расширяло его — этого общества — разнообразие: «а вот это наши хиппи», «а вот тут — леваки», «а это ребята с альтернативными религиями», «вот тут они собираются», «а вот это их фенички, и их можно даже приобрести как сувениры»... Похоже, этот плоский имманентный мир способен переварить любую попытку выхода за его рамки. И творчество только все накапливает различия в сущем, по сути дела — фрактализирует настоящее. Не более. Но и не менее.

Ergo

Мы имеем дело с имманентным (данным здесь и сейчас) самодостаточным миром и социумом. И эта его имманентность чревата либо тотальным манипулированием, либо скатыванием в фундаментализм и еще большую закрытость, либо революционаризмом левацкого толка.

Но во всех трех случаях речь идет о выходе за границы имманентного. Манипулятор, неотократ, революционер апеллируют к критике сущего имманентного, к необходимости выхода за его пределы, получая, тем самым, обоснование установления новой власти. Является ли изощренная медийная манипуляция единственной альтернативой леваческому релятивистскому революционаризму и неофундаментализму? Или возможен конструктивный выход из этой ситуации? Пока ясно одно — проблема постсекулярности современности это отнюдь и не только вопрос новой религиозности. Дело в неизбежности человеческого трансцендирования в иное.

Колоссальный взлет цивилизации за последние столетия связан с инновациями, достижениями науки и техники. И это достигнуто не за счет сверхэксплуатации (как полагают марксисты), не за счет накопления капитала (как полагают традиционные экономисты), а именно за счет открытий научной и инженерной мысли. Также и социальные факторы — особенности культуры, институциональной среды — тут играют вспомогательную роль важных, но только условий. Культуры и институты сами по себе не способны к развитию, «диалогам», они не задают вопросы. Наоборот — они задают нормы, традиции, содержащие ответы на все вопросы. Задавать вопросы могут только люди, способные к выходу за рамки заданных стереотипов, а значит — открывающие новые горизонты, новые перспективы изменений.

Человек не самодостаточен, а возможно и не самоцелен, не самоценен. Он — принципиально открытая система, открытая для осмысления и переосмысления. Возникает запрос на некую новую «позицию

внеаходимости», в том числе в контексте постчеловечности. Что нас ждет... Новое расширение имманентности? Расширение круга причинно-следственных связей? Неорационализм? Но это предполагает уяснение и принятие каких-то новых исходных оснований, онтологических допущений сущего... А значит и одновременное открытие новых горизонтов трансцендентного.

Все сказанное позволяет сделать вывод, что современность — особенно в ее российских условиях — имеет дело с серьезным цивилизационным вызовом.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: *Taylor Ch.* A Secular Age. — Cambridge; L.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007; *Taylor Ch.* Fuer einen neuen Saekularismus. Zur Einfuehrung // *Transit*. 2010. Bd. 39. S. 11 – 27; *Habermas J.* Religion in the Public Sphere // *European Journal of Philosophy*. 2006. Vol. 14 (1). P. 2 – 16; *Habermas J.* Zwischen Naturalismus und Religion. — Frankfurt am Main, 2005; *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics* / ed. by P. Berger. — Grand Rapids (Michigan): Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1999. Подборки публикаций на русском языке см.: *Логос*. 2001. № 3 (82); *Человек.ру*. 2012. № 8. Тема номера: Постсекулярная парадигма. — Новосибирск, 2012. Из отечественных работ стоит выделить: *Хоружий С.С.* Постсекуляризм и антропология // *Человек.ру*. 2012. № 8. С. 15 – 34; *Узланер Д.* Введение в постсекулярную философию // *Логос*. 2001. № 3 (82). С. 11 – 13.

² См. также: *Гусев С.С.* Пространственная ориентированность культурных процессов // *Философские науки*. 2013. № 4.

³ Так, этой объективной «игре на понижение» могут противостоять задающие в плоском мире ценностные ориентиры гражданское общество, полноценная элита и внятная культурная политика. Отсутствие этих факторов делает общество беззащитным перед «игрой на понижение» и ценностным релятивизмом, превращая его в релятивизм нравственный. Именно эта ситуация имеет место в российском обществе.

⁴ В России с ее традициями в искусстве, с десятилетиями насаждавшимся искусством социалистического реализма современное искусство воспринимается с трудом, вызывая зачастую неадекватно агрессивную реакцию.

⁵ См.: *Агамбен Дж.* Открытое. Человек и животное. — М.: РГГУ, 2012.

⁶ В этом плане так называемый материализм — не что иное как идеализм... До меня и вне меня существует некий материальный мир. И я, претендуя каким-то образом на его познание, формулирую некие законы его развития, что позволяет мне потом преобразовывать мир, общество, приводя их в соответствие с этими законами. Чем не идеализм и даже волюнтаризм!

⁷ *Делёз Ж.* Различие и повторение / пер. с фр. Н.Б. Маньковской и Э.П. Юровской. — СПб.: Петрополис, 1998.

⁸ *Гройс Б.* Политика поэтики. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 86.

⁹ *Сулимов В.А.* Состояние переходности: «технологический поворот» или утрата смыслов // *Философские науки*. 2013. № 3.

¹⁰ *After the Postsecular and the Postmodern: New Essays in Continental Philosophy of Religion* / ed. A.P. Smith, D. Whistler. — Cambridge: Cambridge Scholars Publ., 2010.

¹¹ *Асад Т.* Что могла бы представлять собой антропология постсекуляризма? // *Логос*. 2001. № 3 (82). С. 94.

¹² *Гройс Б.* Политика поэтики. — М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. С. 86.

¹³ См.: *Франкл В.* Человек в поисках смысла. — М.: Прогресс, 1990. Много примеров таких судеб можно найти в «Колымских рассказах» В. Шаламова.

¹⁴ См.: *Тулчинский Г.Л.* Постчеловеческая персонология. Новые перспективы свободы и рациональности. — СПб.: Алетейя, 2002.

¹⁵ *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. — СПб.: Алетейя, 2001.

Аннотация

Современное общество массового потребления утрачивает иерархическую структуру ценностей. Современность представляет собой имманентный самодостаточный мир, в котором накапливается разнообразие без образа будущего. Это вызывает поиски трансцендентного, которое неизбежно присуще человеческому бытию. Именно это объясняет постсекуляризм современности, который выражается в «возвращении религии», фундаментализме, политическом радикализме. Речь идет о серьезном цивилизационном вызове.

Ключевые слова: имманентность, массовое общество, маркетизация, постсекулярность, современность.

Summary

The contemporary mass consumption society loses the hierarchical structure of values. The present is an immanent self-contained world accumulating variety having no image of the future. The human being is, however, inherently in search for transcendence. This explains contemporary postsecularism, which is expressed in the «return» of religion, fundamentalism, political radicalism, which together represent a major civilizational call.

Keywords: immanence, marketization, mass society, postsecularism, present.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ О ПРИРОДЕ И СУЩНОСТИ ЯЗЫКА

Статья 3. Поэзия и память

О.Б. ПАНОВА

Поэзия как истинная жизнь Языка.

Пророческое призвание Поэта — «заново крестить мир»

В истории мировой философской мысли философия языка всегда была неотрывна от истории мировой поэзии: ведущие философы, пытаясь постичь природу и сущность Языка, так или иначе попадали в «единый круг общения» с поэтами, поскольку Язык — и к этому, в итоге, приходят практически все авторитетные его исследователи, — сохраняя изначальную сущность Поэзии Бытия, сам как таковой является Поэзией, т.е. откровением и творческим раскрытием Мира. В. Гумбольдт был духовно близок с Гёте и поэтами-романтиками рубежа XVIII — XIX вв.; М. Хайдеггер с пристальным вниманием исследовал творчество поэтов разных эпох: Гёльдерлина, Новалиса, С. Георге, Г. Тракля, Р.-М. Рильке. Подобным образом, путем «обмена опытом», происходили новые и новые открытия «энергийной природы» Языка — Ж.-П. Сартра, Л. Витгенштейна, Н. Хомского, Э. Сепира и Б. Уорфа, Ж. Маритена, Ж. Деррида, М. Фуко и многих других. Сам «лингвистический поворот» в гуманитарном познании стал возможным только при осуществлении непрерывного философского диалога о Языке в общем контексте «наук о культуре и духе», который все еще продолжается. «Поэзия впервые делает язык возможным», и потому «сущность языка должна пониматься из сущности поэзии», — утверждал М. Хайдеггер в комментариях к творчеству близкого ему поэта Гёльдерлина¹, фиксируя тем самым весьма важный общий коренной сдвиг, касающийся мировой лингвофилософской мысли в целом: переориентировку внимания философов с логико-грамматической структуры Языка на его исконно творческую природу, в истоке которой — ποιησις, понимаемая как творчество в полном смысле этого слова, универсальное Мировое-творческое начало, созидающее Космос.

В истории русской философии тот факт, что о боговдохновенности Языка в наибольшей степени свидетельствует поэзия, изначально и в дальнейшем никогда не вызывал сомнений: именно в поэзии природа софийного слова ощутима в полной мере. Поэзия — истинная, т.е. естественная жизнь Языка в его творческой динамике, подлинный способ его бытия, явное свидетельство его способности прорекать

Истину. «Поэзия есть высшая форма существования языка... отрицание языком своей массы и законов тяготения, это устремление языка вверх... к тому началу, в котором было Слово», — говорил И. Бродский, великолепно знавший историю мировой поэзии до ее древнейших корней, интуитивно чувствовавший ее традицию совершенствования и сакрализовавший Язык, понимавший его как сверхвременную, сверхисторическую, метафизическую величину². Если бы достижения русской философии языка, выросшей и состоявшейся в общем контексте философии всеединства, философии «цельной жизни духа», имеющей древнюю религиозную традицию и сопряженной с христианским откровением, в сердцевине хранящей культ Слова, не были обделены вниманием в процессе всемирного лингвофилософского поиска, это изначально могло бы воспрепятствовать известному в истории философии стремлению поставить Язык под контроль Чистого Разума и рассматривать его исключительно как логически совершенную сферу идеальных значений, точную, но абстрактную и мертвую схему действительности и позволило бы не упустить поэтическую, творческую природу Языка. Историками философии не раз фиксировался этот переломный момент, эта возможность, всегда данная философии языка: «Как соблазнительно и практично, особенно для греческого языка (благодаря артиклю τό!) сложилось представление сферы смысла как истинно сущего (ὄντως ὄν), и тем самым человек, возможно, впервые оказался в состоянии сделать априорное темой мышления, так же, именно вместе с этой первой доступностью бытия, к нему уже была применена категориальная схема сущего... что превратило ἀ-λήθεια, то есть истину как просвет бытия, в правильность, верность, справедливость... Но если мы сейчас высматриваем феномен, где просвет бытия особо открывается через язык и в языке, то мы тотчас приходим к поэзии и непосредственно касаемся его сущности... Поэзия не стремится сделать доступным бытие как структуру чистых сущностных форм, она интуитивно схватывает его в полноте конкретной действительности и позволяет бытию вспыхивать так, как оно само является подлинным восприятию, как бы просвечивая сквозь конкретное сущее... Всякий раз, когда человек... обретает понимание сущего в его сущности, бытие уже устраивается в доме языка».³

Вышесказанное будет вдвойне верным, если говорить о русской поэзии, кстати, неотрывной от русской философии в целом (В. Соловьев был поэтом; круг общения П. Флоренского составляли поэты-символисты; поэты Б. Пастернак, А. Белый принадлежали к неокантианскому течению мировой философской мысли; примеры можно продолжить), ведущей свой, глубоко личный, философский поиск сущности Слова, что только подтверждает наличие принципа всеединства в русском философском мировоззрении. Русский философ по сути своей — художник слова, поэт. В истории русской

культуры поэт всегда имел статус вестника и пророка. Лучшие главы пророческой книги Даниила Андреева «Роза Мира», содержащей историософскую концепцию автора — итог его многолетних духовно-религиозных исканий и размышлений о судьбе России в большом времени метаистории, в границах не лет и веков, но *эонов*, посвящены дару вестничества, богоизбранничеству и высокой миссии поэтов-вестников, их метаисторическому значению в мировой истории: «*Вестник* — это тот, кто, будучи вдохновляем даймоном, дает людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющиеся из миров иных... Искусство вообще и *искусство слова в особенности* может быть выражением высшей реальности, верховной Правды... и... поэт, осуществляющий свой *дар вестничества*, выполняет этим то, к чему он предназначен Божественными силами... Не случайно на первых же страницах великой русской литературы пламенеют потрясающие строфы пушкинского «Пророка»... Пушкин был и остается в представлении миллионов людей носителем именно *гармонического слияния поэзии и жизни*... Этот солнечный бог нашего Парнаса, проходящий, то смеясь, то созерцая, то играя, то скорбя, то молясь, у самых истоков русской поэзии, этим самым *сближает в сознании множества стихии поэзии и жизни*... Пушкин впервые поставил во весь рост специфически русский, а в грядущем — мировой вопрос *о художнике как о вестнике высшей реальности* и об *идеальном образе пророка* как о конечном долженствовании вестника. Конечно, он сам не мог сознавать отчетливо, что его интуиция этим расторгает круг конкретно осуществимого в XIX веке и прорывается к той грядущей эпохе, когда... *из таинственного лона России поднимется цветок всемирного братства — Роза Мира, вытесванная вестниками — гениями — праведниками — пророками*»⁴.

Русская культура два столетия создавала и продолжает создавать свой, глубоко личный, *миф о Пушкине*. Русская пушкиниана, включающая глубокие размышления философов, мыслителей, деятелей искусства о гении, жизни и судьбе, поэтическом наследии Пушкина, его особой миссии в истории Человечества, сама по себе — самостоятельное оригинальное явление русской и мировой культуры⁵. Все представители русской пушкинианы (Ф.М. Достоевский, В.С. Соловьев, В.В. Розанов, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, М.О. Гершензон, И.А. Ильин, Ю.М. Лотман и многие другие) считают Пушкина подлинно «русским человеком во всей его глубине». Их эссе о Пушкине — по сути, попытки постижения русской культуры до ее сакральных основ, осмысления творческого бытия *русского слова, русского логоса* в культуре мировой. Все они говорят о «*всемирной отзывчивости*» Пушкина — его особой открытости иным культурным мирам, удивительной способности быть *братом* другим народам, полностью становиться человеком другой культуры, даря глубокого понимания духа других наций. Пушкин,

самобытное творчество которого исходит из глубины русского духовного опыта, был, по сути, «*всечеловеком*» — живым воплощением идеала всечеловеческого единения, Всеединства Культуры, и эта «*всечеловечность*» присуща русской культуре в целом. *Великим и гениальным ребенком* называли Пушкина еще современники: на протяжении всей его недолгой, мгновенной жизни ему была свойственна детская душевная чистота, искренность, счастливая юношеская влюбленность в вечно изменчивый в многообразии своих ликов Мир, вдохновение и творческая легкость, молодость — *младость* — как состояние жизнерадостности. «Пушкин умел, как никто, смеяться в пении и петь смехом; и не только в поэзии. Он и сам умел хохотать, шалить, резвиться как дитя и вызывать общую веселость. Это был великий и гениальный ребенок, с чистым, простодушно-доверчивым и прозрачным сердцем»⁶. «*Всемирная отзывчивость*» — еще более широкое понятие, под ней подразумевается связь Пушкина, *дитя гармонии*, со всей Вселенной, его *вселённость* в Мир, мифопоэтическое мировосприятие, *удивление* Миротворению в древнегреческом философском смысле. М.О. Гершензон, проникая в «глубокое откровение» слова Пушкина, обнаруживает близость *Пушкина и Гераклита* — в целостности и органичности мышления обоих, которое вырастает из глубин древнегреческого и древнеславянского культурного опыта, в свою очередь восходящего к древнейшим эпохам «детства» Человечества, эпохам Мифа. Общее у них — именно мировосприятие: в Мire нет ничего постоянного, вечного, статично данного и неизменного, истинна лишь *Жизнь* Мира, постоянно только чистое движение. Это всеединое начало, всеобщую мировую динамику Гераклит именует Огнем; Огонь — и разум, и закономерность изменений, и творчество, он и есть *λόγος, λόγος ζυνός*. Сущность Бытия — динамика, энергия, вечная изменчивость, процесс, течение: все движется, все течет. Соответственно его Язык — стихия, творческая энергия. Жизненный процесс Слова, как считает Гершензон, включает три этапа: оно возникает в лоне *мифа*; сохраняя его дух, существует в качестве *метафоры*; окончательно утрачивая живую связь с мифом, становится *отвлеченным понятием*, угасает, умирает. Но язык Пушкина, как язык всякого гениального поэта, не подвластен смерти, ведь жизнь его души — огонь, она естественным образом причастна к жизни Души Мира, Софии, и высшее жизнетворческое напряжение — любовь. Отсюда и поэзия по природе — «*пламень жизни*», «*огонь любви*», «*жар сердца*», «*огненный глагол*». «...Поэт не знает мертвых слов: в страстном возбуждении творчества для него воскресает *образный смысл слова*, а в лучшие, счастливые минуты чудно *оживает сам седой пращур родового знака — первоначальный мир*». «Поэзия есть огонь, чистейший из всех видов душевного огня... вдохновение или восторг поэта есть особого рода возгорание души, необычайно сильное, и, однако, гармоничное. Пушкин однажды назвал его «восторгом пламенным и ясным»:

Там, там, где тень, где лист чудесный,
Где льются вечные струи,
Я находил огонь небесный,
Сгорая жаждою любви

(«Разговор книгопродавца с поэтом»)

— в черновой было «язык небесный»: значит, Пушкин сознательно заменил «язык» «огнём»⁷.

В.С. Соловьев, много размышлявший о русской сло-*вест*-ности и ее особом значении в истории мировой культуры, одну из работ посвятил Ф.И. Тютчеву, поэзия которого с его точки зрения выражает сущность поэзии как таковой. Тютчев, как и всякий истинный поэт, представляется Соловьеву *древним* человеком, искренне *верящим* в интуитивно ощущаемую им гармонию и красоту Живого Всеединства Вселенной и обладающим даром *понимания* языка Природы («*В ней есть любовь, в ней есть язык!*») Состояние души поэта соответствует состоянию Души Мира, его мышление сродни истинно творческому мифопоэтическому мышлению эпохи «детства» Человечества, культур Древнего Мира, где еще нет противоречия между мыслью и чувством, где естественна гармония рационального и иррационального, и разум вполне согласен с вдохновением, где Сознание укоренено в Бессознательном, где только и становится возможным Язык, пропекающий Истину, Язык *универсальный* в смысле его исконной *соприродности* Миру, *Универсуму*. «Ему (Тютчеву) не приходилось искать Душу Мира... Она сама сходилась с ним в блеске молодой весны и в светлости осенних вечеров, в сверканье пламенных зарниц и в шуме ночного моря, она сама намекала ему на свои роковые тайны... Мир был полон для него и величья, и красоты, и красок... Он сознательно верил в то, что чувствовал, — ощущаемую им живую красоту принимал и понимал не как свою фантазию, а как *истину*... Дело поэзии... в том, чтобы воплощать в осязательных образах тот самый высший смысл жизни, которому философ дает определение в разумных понятиях... Художественному чувству непосредственно открывается в форме осязательной красоты то же совершенное содержание бытия, которое философией добывается как истина мышления»⁸.

Боговдохновенная поэзия, «божественный глагол», живой естественный язык, язык, как он есть, в его истине («*Язык не есть только материал поэзии, но сама поэзия*»⁹), отсылает к пра-времени, пра-памяти Культуры — Мифу, когда сам Человек как таковой имел статус *Номо роieticus*, «поэтически жительствоющего» и творящего Космос. Самим своим существованием поэзия явно напоминает об исконной религиозности Языка, *ge-ligio*/взаимосвязи, единокровном родстве всей Вселенной, свидетельствует о преданной ныне забвению *миро-творческой* функции Языка, о его «пророческом призвании» — *именовать* всё и вся, и, нарекая именем, прорекать Истину. В откровениях

Марины Цветаевой находим интересную мысль: «*Всё существует с начала века, но не всё — так — названо. — Дело поэта — заново крестить мир*»¹⁰. И это — вполне закономерный возврат поэта к древнейшему всеобъемлющему пониманию *Имени* как космического перво-начала, к *именованию* как *синергийному* (в глубоко русском смысле) процессу со-творения Мира Богочеловечеством. «Для всех народов *имя... полное смысла и реальности явленное в мире познание о мире... древние: имя для них было познанной и познаваемой сутью вещей, идеей*. Назначение его — выделять объект из общего хаоса впечатлений и соединять с другими... Функция имени есть связанность. Имя размыкает беспорядок сознания и смыкает порядок его. Оно и *реально, и идеально*. Оно есть начало членораздельности, начало расчлененности, начало лада и строя. Короче, *имя не есть звук, а есть слово, λόγος, то есть слово = разум, звук = смысл, то и другое в их слиянности*. А если так, *то не прав ли Гёте, переводящий Евангельское Слово — через Деяние — That... В слове мы приобретаем Вселенскому Слову, Вселенскому Разуму, Вселенскому Деянию*, в котором «живем, движемся и существуем», — пишет П.А. Флоренский¹¹. Имя — языковое и культурное *a priori*, найденное русской философией языка и слова, не случайно в истории мировой философской мысли заявившей о себе как *философия имени*. Это отказ от пути ограниченного толкования Логоса в узком, строго логическом смысле, избранного классической линией западноевропейской философии, претендующей на «расколдовывание» Мира, и уверенное следование древнейшей традиции миротворящего Логоса-Слова, восходящей к высшему сокровенному Имени. С точки зрения А.Ф. Лосева, *имя* становится всеохватывающим универсальным концептом, возрастая до вселенских масштабов. Сло-*вест*-ность пронизывает весь Космос: всё сущее может рассматриваться как слово, как откровение, как «высказывание» своей сущности; словом является и Человек, слово — Мир, Слово — Бог. Всеединство Вселенной в целом может быть осмыслено через категорию Слова. «Если сущность — имя и слово, — пишет Лосев, — то, значит, и весь Мир, Вселенная есть имя и слово, или имена и слова. Все бытие есть то более мертвые, то более живые слова. Космос — лестница разной степени словесности. Человек — слово, животное — слово, неодушевленный предмет — слово. Ибо все это — смысл и его выражение. Мир — совокупность разных степеней жизненности или затверделости слова. Все живет словом и свидетельствует о нем»¹². Лосев работает в традициях русской философии, следуя за своими учителями — В.С. Соловьевым, П.А. Флоренским, С.Н. Булгаковым, и диалектический путь возвращает философа к воссозданию истинной философии в том статусе, который она имела в мифопоэтическую эпоху Культуры Человечества, в момент рождения философской мысли из Целомудрия Всеединства культур Древнего Мира, и к ее древнему истоку — Первосущности, первоначальному Слову, к *самому*

исконному Имени, которое предстает как «свет существа Божия, образ и явление Бога, выражение и начертание неименуемой и непостижимой сущности Божией», понимается как «вид, явление, проявление сущности, эйдос, или идея, Божества»¹³.

Слово и Душа Человека.

Язык как хранитель памяти Культуры

На фоне всего вышесказанного следующее высказывание С.Н. Булгакова становится глубоко понятным. Русская философская традиция придает его смыслу сокровенное теософское, софиологическое измерение. «Слово космично в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть... микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, потому слово антропокосмично или, скажем точнее, антропологично. И эта антропологическая сила слова и есть реальная основа языка и языков. Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит *мирочеловек*... В этом смысле понятен рассказ книги Бытия о том, как Бог привел к Адаму всех животных, чтобы видеть, «как он назовет их» (Быт. II, 19), то есть, иначе можно сказать, как они сами назовут себя через него и в нем, ибо он как *человек*, как микрокосм, бытийно всех их имел в себе как *носитель Божественного Логоса*, как образ Божий, он имел в себе силу идеации мира, в нем рождалось мировое слово... Язык творится нами, он есть наше художественное произведение, но вместе с тем он нам дан, мы его имеем как некоторую *изначальную одаренность*. И то, что мы имеем, мы не творим, но из него творим. И об этих первословах мы и утверждаем, что они сами себя сказали. И они суть живые, словесные мифы о космосе, в них закрепляются космические события, мир нечто говорит о себе, и изначальное словотворчество есть космическое мифотворчество, повесть мира о себе самом, космическая радуга смыслов, словесная символика»¹⁴. Это прозвучало практически одновременно (даже с некоторым опережением) с известными рассуждениями М. Хайдеггера о Языке как «доме Бытия», природе, сущности, статусе и предназначении Языка¹⁵. Но сказано русским мыслителем иначе — более проникновенно и гораздо откровеннее. М. Хайдеггер вынужден был работать, придерживаясь традиции классической трансцендентальной философии, даже в «поворотный» момент своих философских поисков он шел к Истине о Языке «неторными тропами». Русский философ опирался на древнейшую софиологическую традицию Всеединства, будучи неотрывным в своих размышлениях от истоков родной культуры. Сокровенное знание всегда доходило до Человечества через Слово — священные тексты, предания, пророчества, поэзию, искусство. Язык, про-рекая Истину-Добро-Красоту, входит в Мир как *откровение* — при этом он сопряжен с *Человеком*, присущ *Человеку*.

Человеку суждено стать истинным «носителем» Языка, данного ему не для обладания, но для *служения* Слову, Логосу. Язык — самостоятельная, самодостаточная реальность, универсальный метафизический контекст бытия Мира, Культуры, Человечества — как и Сознание, имеет трансцендентальный статус, являясь при этом уникальной человеческой способностью, подчеркивая чисто *человеческий* способ бытия — выделяя Человека. Человек, созданный по образу и подобию Бога-Творца, получил *дар* Слова в совокупности с другими дарами Всевышнего — жизнью, любовью, памятью, способностью к познанию Мира и вечному поиску Истины, и с ними унаследовал *дар творчества*, возможность «поэтического жительства на этой земле», самовыражения и со-творения подлинно Человеческого Мира — Культуры.

Трансцендентальный субъект классической западноевропейской философии был противопоставлен Миру, полностью отвлечен от него, пребывал в позиции надмирности, властно формируя Мир в соответствии со своими жесткими законами. Однако идеально сконструированный Чистой Мыслью и подведенный под логику всеобщих, неизменных, абсолютных универсалий Жизненный Мир Человечества выглядит без-жизненным, ведь сам человек — живой, единственный, уникальный в полноте его жизни и многообразии творческих возможностей, утрачивается в Трансцендентальном Субъекте. Русская философия, которой присуща глубокая и коренная религиозность, отличалась изначальным пониманием того, что Мир постижим «живым», а не отвлеченным знанием: познает «*всечеловек*», «*мирочеловек*», познает целостное человеческое существо в совокупности всех его познавательно-творческих возможностей; живая человеческая личность со всем богатством ее духовно-душевного мира, разумными возможностями, творческими способностями, уникальными человеческими переживаниями, жизненным, историческим, национально-культурным и шире — богочеловеческим опытом. Н.А. Бердяев в сочинениях парижского периода эмиграции выражает этот гносеологический смысл, оперируя не понятием *трансцендентальный субъект*, но понятием *трансцендентальный человек*: «Человек имеет богочеловеческий опыт, вся религиозная и духовная жизнь отсюда проистекает, и это свидетельствует о существовании *трансцендентального человека* за человеком природным... Трансцендентальный человек находится по ту сторону уже объективированного противоположения индивидуального и универсального, он и универсальный, и индивидуальный человек, но он не есть ни универсальный разум, ни кантовское трансцендентальное сознание, ни гегелевский мировой дух, он есть *человек*... Настоящая *человечность откровения*, *человечность Бога* обнаруживается именно от пробуждения *трансцендентального человека*... он есть *a priori* всякого познания истины и даже самого существования истины. Это не есть логическое *a priori*, *a priori* отвлеченного разума, это есть *a priori*

целостного человека, а priori Духа... Истина познается не отвлеченным, частичным человеком, который именуется разумом, сознанием вообще... а целостным человеком, трансцендентальным человеком, образом Божества... Необходимо помнить, что человек всегда был единственным органом, через который откровение доходило до человека. Говорили Мои-сей и пророки, говорил Богочеловек Иисус Христос, говорили апостолы, святые, мистики, учителя Церкви, богословы и христианские философы... Откровение предполагает человеческую соизмеримость с божественным. Откровение всегда бого-человечно... Если *проблему истины и откровения* рассматривать философски, то это может быть только философией, внутренне основанной на религиозном, духовном опыте, не рационалистической философией, а экзистенциальной философией, признающей первичность духовного опыта... В духовном опыте человека раскрывается тайна Бога, мира и самого человека»¹⁶.

В современных философско-антропологических контекстах русской философии сохраняется мысль о цельности познания, и от-носительно вопроса о природе субъекта познания говорится уже не о трансцендентальном субъекте или трансцендентальном человеке, но о трансцендентальной памяти — родовой прапамяти Человечества в совокупности ее духовного, чувственного, разумного проявлений. Концепция трансцендентальной памяти наследует весь предшествующий философский опыт, интегрирует древнейшие представления о Мировой Душе, Софии, Божественной Премудрости, содержащей в себе всю полноту замысла Творца о Мире, возможностях и границах человеческого миропонимания, достижения философии Платона, христианского неоплатонизма, классического трансцендентализма, экзистенциально-феноменологической философии, культурно-исторической антропологии, глубинной психологии и психоанализа. Субъект познания — Человеческая Личность, имеющая субстанциальную основу, глубоко укорененная в народе, человеческом роде в целом, Мировой Культуре, Мировой Душе, Вселенной¹⁷. В синергичном сотворческом процессе познания как освоения Мира Человеком задействован, таким образом, весь универсум человеческих способностей: разум, воображение, память, воля, жизненная мудрость, религиозное откровение, творческое вдохновение, языковые и коммуникативные возможности — все включено во всеобщую взаимосвязь. Этот древнейший антропологический смысл человеческого бытия-в-Мире наиболее полно выражает русское слово «вселенная». В самой его этимологии исторически зафиксирована идея органической целостности мирового бытия, куда естественным образом включен — вселен — Человек. Человек, вселенный в Мир, пребывает в живой стихии Логоса, в изначальном согласии с Миром, подлинно-любовном интимном единстве — *примирении*. Приобщенный и сопричастный Бытию Человек способен на иное — не абстрактное и отвлеченное, но *живое*

знание, восприимчив к Божественному откровению. И только благодаря этой сопричастности Человека Божественному Логосу, Всеединству Вселенной становится возможным познание, которое есть именование, ибо Человек — со-творец Бога-Слова, «логос Мира», имяносец и имятворец, носитель Языка — призван в Мир для поиска, обретения и проречения Истины — Естины, знания, которое, по сути, а priori заложено в его памяти, которое у него от природы уже *есть*. «Человек есть воплощенное Слово. Он явился, чтобы *сознать и сказать*», — замечает и Ф.М. Достоевский в первых набросках к «Братьям Карамазовым»¹⁸. Сама способность именования/миротворчества есть откровение Бога в Слове, воплощение образа Божьего в Человеке посредством человеческого житетворчества, проявление в нем Божественной энергии, а потому именование Божие свершается как вочеловечивание Слова, Его осуществление, через человеческое открывается божественное.

Язык, с учетом всего вышесказанного, в современном русском лингвофилософском дискурсе соотносится уже не с Чистым Сознанием, но с «трансцендентальной памятью» Всемирной Культуры, Душой Мира. Откровение Божества Миру выражается в Миротворении; потенциально сказуемым в Языке оказывается весь Мир, все сущее: имена вещей возникают в актах откровения вещи о себе, своей *сказуемости*. Исторически изменчивый, текучий, динамичный, но вечный и постоянный в ключевых коренных именах, Язык предстает как хранитель памяти Человеческого рода, мудрость Человечества, входит в Мир как откровение, доносит Истину, исторически открывая со временем сокровенное знание, однажды являя потаенные, скрытые до поры, до времени смыслы и значения слов, о которых могли и не догадываться предшествующие поколения говоривших на нем людей. Эмпирический пример тому — русский язык, философски насыщенный, бережно хранящий жизненно-философскую мудрость русской культуры, изначально проникнутой пониманием вселенской взаимосвязи Бога, Человека, Человечества, Мира, Природы — идеей Всеединства, которая дала исходную интенцию русской религиозной философии жизни и русской философии культуры с ее культом Слова, Логоса. Язык — предание и пророчество — нить связи между горним и дольным, сакральным и профанным, вечным и временным, абсолютным и относительным, способ обнаружения сокровенной сущности вещей и явлений и гарант преемственности человеческих поколений в истории. «Человечество и его жизнь в веках не есть понятие, а есть Слово, имеющее целью намек на необъятное сцепление событий и мыслей и совершенно непостижимое», — говорил когда-то Л.Н. Толстой¹⁹. Язык — дар не отдельным людям, но Человечеству — целым народам, этносам, культурам. Он — нить, связывающая отдаленные исторические эпохи и поколения, предков и их духовных наследников, пророков, наставников и учеников; он — всеобщая память Человечества о Слове

и перспектива возвращения к Истине-Добру-Красоте, в лоно Любви, единственная возможность совместного Пути. Поэтому русские философы, изначально исходившие из идеи соборности и всеединства, были убеждены, что *идея совершенного Языка*²⁰ а priori заложена в мировой памяти, и все существующие и когда-либо существовавшие языки — фрагменты распавшегося целого, единого всеобъемлющего Языка, и возникновение и развитие каждого из них — необходимый этап осуществления замысла о грядущем взаимопонимании народов и Всеединстве Культуры.

В последнее время высокой активности лингвофилософских исследований в Море все острее ощущается «ностальгия» по *Слову*²¹. Думается, что в настоящий момент необходимо «оправдание» Логоса²², когда-то ставшего для древних греков универсальным законом гармонии Космоса и далее «словом о сущем», о единой, вечной и неизменной природе вещей, давшего импульс к развитию греческой философии, риторики, диалектики, науки, римского права, а для иудео-христианской культуры — Словом Божиим, обращенным к Миру, Сыном Божиим, Богочеловеком, Христом и явившимся истоком религиозных учений, теософских концепций, искусства и литературы, сотворившим, в итоге, всю Культуру²³. Верное понимание природы и сущности Языка невозможно вне основополагающей идеи Логоса, общей в Древнем Море для эллинов, иудеев и христиан, далее ключевой для западноевропейской культуры и оказавшей значительное влияние на Мировую Культуру в целом. Всестороннее рассмотрение проблемы взаимосвязи Языка и Сознания представляется осуществимым лишь с ее учетом. И здесь следует принимать во внимание не только достижения, например, англо-американской аналитической философии с ее ориентацией на постулаты строгой математической логики и с ее идеалом логически совершенного Языка, в целом следующей традициям классического трансцендентализма и преимущественно соотносящей Язык с Чистым Сознанием, но и более глубокие логические структуры, укорененные в древнейшем λόγος ὁνός, «живом самовозрастающем Логосе», и уникальный проект «логики всеединства» русской философии. Универсальность Логоса, изначально содержащего в себе как в семени совокупность понятий закона, веры, любви, истины, нравственности, всеединства, премудрости, дает перспективу постижения «логики Жизни» и принципов устройства и упорядочивания Жизненного Мира Человечества, Этоса Культуры.

В настоящее время, когда русский народ утрачивает свои духовные корни, предаст забвению свою историю, особенно историю культуры, историю русской словесности, когда обесценивается Слово и деградирует русский язык, стоит обратиться к эпохам подлинного творческого величия России, помогающим обнаружить скрытые

в истории русской культуры «живые течения», увидеть пути ее возможного духовного возрождения. Думается, внимание к наследию русских софиологов и философов всеединства, явивших глубокое понимание сущности Слова, его софийной природы, оказывается в данном случае не бесполезным. Не следует обделять вниманием развившееся в контексте русской философии всеединства *русское имяславие*, сосредоточившееся на мудрости извечного Слова-Откровения, постижении софийной природы слова, никогда не отделявшее Язык от его родных поэтических истоков.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Полон заслуг, однако *поэтически* жительствоует человек на этой земле» (Гёльдерлин)... Проживать поэтически значит пребывать в присутствии богов и быть затронутым близостью сути вещей... *Творение стихов есть изначально именование богов*. Но поэтическое слово лишь тогда наделяется его именуемой мощью, когда боги сами приводят нас к языку... Поэт не только именует богов, но именованием возводит все вещи в то, что они суть... сущее этим именованием впервые словополагается в то, что оно есть... Поэзия — это несущая основа истории и потому также — не только некое культурное явление и уж тем более не просто «выражение некой души культуры»... *Поэзия есть словесное учреждение бытия... Поэзия никоим образом не воспринимает язык в качестве какого-то наличного материала, а сама впервые делает язык возможным... Таким образом, сущность языка должна пониматься из сущности поэзии*» (Хайдеггер М. Разъяснения к поэзии Гёльдерлина / пер. с нем. Г.Б. Ноткина. — СПб.: Академический проект, 2003. С. 81 — 91).

² Янгфельдт Б. Язык есть Бог. Заметки об Иосифе Бродском. — М.: Астрель; Corpus, 2012. С. 70.

³ Апель К.-О. Трансформация философии. — М.: Логос, 2001. С. 20 — 22, 24 — 26, 31.

⁴ Андреев Д.Л. Роза Мира. — М.: Эксмо, 2011. С. 492, 494, 507, 515, 516, 524.

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Пушкин // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 26. — Л., 1984; Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Юность. 1989. № 6. С. 56 — 64; Розанов В.В. О Пушкине. Эссе и фрагменты. — М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2000; Гершензон М.О. Мудрость Пушкина // Гершензон М.О. Избранное. В 4 т. / отв. ред. и сост. С.Я. Левит. Т. 1. — М.: Университетская книга; Иерусалим: Gesharim, 2000; Франк С.Л. Этюды о Пушкине. — М.: Согласие, 1999; Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. Лекции. — М.: Искусство, 1993; А.С. Пушкин: pro et contra. Антология. — СПб.: Издательство Христианского гуманитарного института 2000; Пушкин в русской философской критике. — М.: ЦГНИИ ИНИОН; СПб.: Университетская книга, 1999.

⁶ Ильин И.А. Пророческое призвание Пушкина // Ильин И.А. Одинокий художник. Статьи. Речи. С. 67.

⁷ Гершензон М.О. Ключ веры. Гольфстрем. Мудрость Пушкина. — М.: Аграф, 2001. С. 416.

⁸ Соловьев В.С. Поэзия Ф.И. Тютчева // Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Статьи. Стихотворения и поэма / сост. А.Б. Муратова. — СПб.: Худ. лит., 1994. С. 358 — 359, 363.

⁹ *Потебня А.А.* Слово и миф / сост. и коммент. А.Л. Топоркова. – М.: Правда, 1989. С. 184.

¹⁰ *Цветаева М.И.* Неизданное. Записные книжки. В 2 т. / сост. и коммент. Е.Б. Коркиной и М.Г. Крутиковой. – М.: Эллис; Лак, 2000 – 2001. С. 159.

¹¹ *Флоренский П.А.* У водоразделов мысли // *Флоренский П.А.* Имена / сост., вступ. статья и примечания С.А. Филоненко. – М.: Эксмо-Пресс; Фолио, 1998. С. 306.

¹² *Лосев А.Ф.* Философия имени // *Лосев А.Ф.* Из ранних произведений / отв. ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Правда, 1990. С. 127.

¹³ *Лосев А.Ф.* Личность и Абсолют / отв. ред. А.А. Тахо-Годи. – М.: Мысль, 1999. С. 355, 357.

¹⁴ *Булгаков С.Н.* Философия имени. – СПб.: Наука, 2008. С. 35, 47.

¹⁵ «Язык есть дом Бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости Бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке... Язык в его бытийно-историческом существе... есть о-существляемый Бытием и пронизанный его складом дом Бытия. Предстоит еще, поэтому, осмыслить существо языка из соответствия Бытию, а именно, как это соответствие, то есть как жилище человеческого существа... Язык есть дом Бытия, живя в котором человек экзистует, поскольку, оберегая истину Бытия, принадлежит ей... Человек должен, прежде чем говорить, снова открыться для требования Бытия с риском того, что ему мало или редко что удастся говорить в ответ на это требование. Только так слову снова будет подарена драгоценность его существа, а человеку – кров для обитания в истине Бытия» (*Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // *Хайдеггер М.* Время и бытие / сост. и перевод В.В. Бибихина. – М.: Республика, 1993. С. 192, 195).

«Язык никогда не есть просто выражение мысли, чувства и желания. Язык – то исходное измерение, внутри которого человеческое существо вообще впервые только и оказывается в состоянии отозваться на Бытие и его зов и через эту отзывчивость принадлежать Бытию. Эта исходная отзывчивость, в истинном смысле достигнутая, есть мысль. Мысля, мы впервые учимся обитанию в той области, где сбывается вынесение судьбы Бытия... Лишь когда человеческое существо в событии прозрения как озаренное им отказывается от человеческого своеволия и бросает себя навстречу озарившему его свету, прочь от самого себя, человек в своем существе начинает отзываться на обращенное к нему озарение. Благодаря такой отзывчивости человек оказывается способен в хранимом событии мира взглянуть как смертный в лицо божественному. Иначе – никак; ибо и Бог, если он есть, остается сущим, пребывает как сущий в Бытии и его сути, осуществляющийся в свете мира» (*Хайдеггер М.* Поворот // *Хайдеггер М.* Время и бытие. С. 254, 257 – 258).

¹⁶ *Бердяев Н.А.* Истина и откровение. Прологомены к критике откровения. – СПб.: РХГИ, 1996. С. 6 – 7, 14 – 20.

¹⁷ *Бурлака Д.К.* Мышление и откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. – СПб.: Изд-во РХГА, 2007. С. 180 – 181, 187.

¹⁸ *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 15. – Л.: Наука, 1976. С. 205.

¹⁹ *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. (Юбилейное издание) / под общ. ред. В.Г. Черткова. Т. 7. – М.: Госуд. изд-во худ. лит., 1936. С. 126.

²⁰ Об истории реализации идеи совершенного языка в западноевропейской философской и историко-культурологической мысли см.: *Эко У.* Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. с ит. и прим. А. Миролюбовой. –

СПб.: Александрия, 2009. С. 44 – 45, 54 – 55. В этой книге У. Эко выделяет *универсальный язык* и *совершенный язык*, настаивая на их принципиальном различии, и особо акцентирует момент *исконного совершенства Языка*. *Универсальный язык* – язык общеупотребляемый, в основу которого положен принцип универсальной грамматики и который представители всех наций и культур смогут освоить в течение короткого времени с целью использования для эффективного общения. Этот искусственно сконструированный человеческим разумом согласно законам классической логики язык, когда-то претендовавший на то, чтобы стать идеальным международным языком, в итоге не состоялся, оказавшись лишь малопригодным средством передачи информации в сугубо практических целях. *Совершенный язык* – Божий дар Человеку, тот язык, на котором Бог впервые обратился к Адаму. Это был невербальный язык, постигаемый в сокровенных глубинах души, сердца посредством некоего озарения, язык *совершенный* в смысле подлинного понимания и проречения Истины, сути вещей.

²¹ «...безмолвный мир, если бы он существовал, был бы миром анархическим. Знание не могло бы в нем родиться. Но и как анархическое (граничащее с бессмыслицей) присутствие мира в сознании заключается в ожидании Слова, которое все не приходит... Слово вводит начало в это хаотическое состояние... Слово, которое уже обозначилось в лице, смотрящем мне в глаза, впервые свидетельствует об откровении. Мир начинает ориентироваться на него, то есть обретает значение. Мир начинается с соотношения со Словом... Мир становится изреченным» (*Левинас Э.* Избранное. Тотальность и бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 125 – 127).

²² На такую необходимость имеются указания в работах современных философов (См.: *Долгов К.М.* Учение о Логосе и его значение для европейской и мировой культуры // *Вопросы философии*. 2012. № 3. С. 163 – 166; *Миронов В.В.* Философия и слово. Еще раз о специфике философии // *Вопросы философии*. 2012. № 1. С. 14 – 27.

²³ См.: *Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории. Философско-историческое исследование. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2000.

Аннотация

Статья посвящена диалогу русской философии языка и русской поэзии в их взаимном поиске сущности Языка. Обосновывается тезис, что подлинная сущность Языка может быть понята только из сущности Поэзии. Язык рассматривается как хранитель памяти Культуры, сосредоточивший в себе всю мудрость истории Человечества.

Ключевые слова: язык, истина, память, имя, творчество, русская поэзия, русская культура.

Summary

The paper is devoted to the dialogue between Russian philosophy of language and Russian poetry in their mutual search for Language entity. Grounds are given for the thesis which claims that the inward nature of the Language can be understood only by means of Poetry. The Language is treated as a depository for the Cultural memory, which possesses all the wisdom of Human history.

Keywords: language, truth, memory, name, creativity, Russian poetry, Russian culture.

ПРОБЛЕМА СИНТЕЗА ИСКУССТВ И СИНЕСТЕЗИИ В ЭСТЕТИКЕ ФРАНЦУЗСКОГО СИМВОЛИЗМА

В.А. МАСЛОВА

Символизм возник как рефлексия на утверждение индустриального общества, в котором законы науки являются основным принципом постижения мира, а господствующей является философия позитивизма; как художественно-эстетическое направление, протестующее против набирающей успех теории эволюционизма Дарвина; в качестве противовеса позиционированию человека как преобразователя природы. Схожее беспокойство выражали ранее и представители романтизма. Символисты во многом являются их последователями, но они по-новому осмысливают принципы искусства, и, в отличие от романтиков, первостепенной для них становится проблема его символической природы.

Возможность познания и выражения мира с помощью синтеза искусств становится одной из центральных проблем в эстетике французского символизма.

Синтез искусств представляет собой гармоничное соединение разных видов искусства в художественное целое, основной чертой которого является создание качественно нового художественного явления, не сводимого к сумме составляющих его компонентов. Такой принцип, по мнению Вагнера, существовал в имплицитной форме еще в Древней Греции, а именно, в древнегреческой хоре. А.Ф. Лосев пишет, что «порядок в движении носит название ритма, порядок в звуках, являющийся при смешении высоких и низких тонов, получает название гармонии. То и другое вместе называется хореей»¹.

Новый толчок развитию синтеза искусств дала теория соответствий, посредством которой Ш. Бодлер в сонете «Соответствия» утверждает принципы эквивалентности между различными областями чувственного восприятия. Именно следование идее соответствий стало «залогом синтетического характера символизма, стремящегося представить целостного человека посредством целостного искусства»². В качестве художественно-эстетического принципа синтез искусств характеризует поэзию Бодлера в целом. Впоследствии ряд его принципиальных положений станет отправной точкой авангардистских теорий XX в.

В основе концепции синтеза искусств лежит идея мировых аналогий, когда человеческий микрокосмос являет собой образ вселенского макрокосмоса. Синестезия определяется в данном случае как совокупность отношений подобия между различными чувствами человека, выражающаяся в принципе единства. Само восприятие

мира символистами рождает идею художественного произведения, воплощающего идею вселенской гармонии, что подразумевает преодоление границ между различными видами искусства. Создание высшего произведения искусства, например, как это представлял себе Р. Вагнер в концепции гезамткунстверк, объединяет разные виды искусства, но при этом нивелирует присущие каждому их них наиболее выразительные формы.

С 1885 г. по 1888 г. в Париже выходил «Вагнеровский журнал» («Revue wagnérienne»). В нем утверждалось, что Вагнер является одним из столпов доктрины символизма. Но хотя французские символисты буквально впитали его эстетику мистицизма, все же их мировоззрение сильно отличалось от вагнеровского. Вагнер придает музыке онтологический характер. Музыка для него — это «сердце человека», она выражает «бесконечную глубину», является «в самом точном смысле открытием некоего другого мира»³. Воплощением высшего произведения искусства Вагнер считает музыкальную драму.

Для французских символистов такое произведение рождается преимущественно в поэзии, главная цель которой — уловить связи (соответствия) посредством языка. Французские символисты подчеркивали, что в обыденной речи слово — это знак, средство обмена информацией, одновременно и продукт, и инструмент социальной жизни. Обычный язык в этом плане является системой упрощенных отношений, где каждый элемент способен выразить только один концепт или объект, причем смысл здесь однозначен. При этом символисты осознают, что обычный язык порой не способен выразить то, что человек думает, и особенно то, что он чувствует. Уходя внутрь себя, человек пытается отыскать язык, который обладал бы неограниченными возможностями, мог бы выражать все разнообразие душевных состояний. В этот момент, как пишет Г. Мишо, «мы находим в глубине нашего сознания, даже скорее внутри нашего бессознательного чувство некоего живого языка»⁴. Для того, чтобы показать реальность во всей ее сложности, нужен язык, отличающийся от повседневного — язык поэтический. Вместе с полнотой смысла слово должно обрести музыкальную ценность.

Такой язык родствен музыке. П. Верлен мечтал о том, чтобы поэт обладал языком, способным гибко следовать многообразным состояниям человеческой души, интуитивно соответствующим их неявной связи. И хотя невозможно достичь идеальной адекватности между языком и мышлением, статичным словом и постоянными эмоциональными колебаниями, их можно передать посредством символов. Ведь символ связан с индивидуальной перцепцией реальности, внутренней эмоциональной жизнью. Но, с другой стороны, если бы метафора, тесно связанная с понятием символа, была чисто субъективной, то поэт не мог бы донести до читателя нюансы своего

душевного состояния. Французские символисты полагали, что существуют некие объективные связи между меняющимися состояниями души, различными субъектами и поэтическим языком.

Задача поэта и состоит в поиске языка, отмеченного первоначальным родовым единством. Последнее можно обнаружить, лишь преодолев неупорядоченность эмоциональной жизни, в которой воспоминания, страсти и желания вступают в случайные сочетания. Как говорит А. Рембо в «Письме ясновидца», придет время нового универсального языка, для которого не нужны будут словари: «Этот язык будет языком от души к душе, вбирающим в себя все: запахи, цвета, мысль, цепляющую другую мысль и берущую из нее суть. Поэт станет выявлять неведомое путем пробуждения из состояния универсальной души»⁵. Рембо пишет о тождестве слова и мысли, идеи (*idée*), но идет еще дальше. Поэт словно хочет выйти за языковые рамки, стремится «преодолеть материальную природу языка и установить между людьми телепатическую, духовную связь»⁶. Он призван возвыситься над рассудочной деятельностью, подчиненной чересчур строгим, сковывающим многообразие бытия законам логики. Он «должен путем постоянных упражнений достичь состояния высшего сознания, сверхумственного уровня и сверхинтеллектуальной интуиции, что позволит ему идентифицировать свое Я с Универсумом и выявить хотя бы на мгновение незыблемые связи между духом и миром»⁷.

Музыка играла важную роль в эстетических теориях символизма, открывая путь процессам дематериализации визуальных видов искусств. Выход за пределы произведения искусства в его традиционном понимании сопровождался новыми представлениями о его структуре, тесно связанными с понятиями субъективности и синестезии.

Идея «соответствий», единства чувств появляется в концепции Бодлера как воспоминание о потерянной гармонии, глубоко спрятанной в человеческой душе. В этой связи Р. Рапетти подчеркивает, что символизм неразрывно связан с ностальгией по утраченному «золотому веку»: «Если современное состояние предполагает разрушение старого порядка, то именно по этой причине оно является необходимым условием для особого восприятия этой золотой, безвозвратно исчезнувшей эпохи, для ее меланхолического воплощения в поэтической форме»⁸. Большое значение в сборнике «Цветы зла» имеет месторасположение каждого стихотворения. Сначала возникает строгий параллелизм между человеческим микрокосмосом и макрокосмосом (например, во втором стихотворении «Альбатрос»), затем акцентируются способность поэта абстрагироваться, его слияние с космическими силами (третье стихотворение «Полет»), предшествующими символической сути мира, которая выявляется в «Соответствиях» (четвертое стихотворение). Согласно Р. Рапетти, исследователи не обращали достаточного внимания на то, что в этом

сборнике, где темы выстраиваются логически, стихотворение «Люблю тот век нагой, когда, теплом богатый...», которое идет сразу за «Соответствиями», написано как диптих. В нем противопоставляются «золотой век» и современная эпоха, «эпоха упадка и разложения». Такая последовательность сопряжена у Бодлера с его ностальгически-пессимистическим восприятием мира, свойственным французскому символизму в целом. В ситуации разрыва связей между человеком и вселенной возврат к исходной гармонии возможен лишь в области поэзии, которая по сути своей является символической и религиозной. «Соответствия» представляют собой «остатки утерянного единства, которое таится в сердце человека, в его аппарате чувственного восприятия»⁹.

Некоторые французские исследователи, в частности, А. Мешонник, связывают возникновение понятия «современная французская литература» именно с творчеством Бодлера и Малларме. Это сопряжено не только с особым восприятием ими времени, но и с радикальным изменением формы литературных произведений. Как отмечает П. Бурд, «декаденты изобрели систему литературных определений, от которой в гробу перевернулись бы все ушедшие из жизни грамматисты»¹⁰. Сказанное относится и к символистам.

Изменение формы происходит не только в символистской поэзии, но и в живописи. Кодирование формы и цвета, использование геометрических законов, ведущих к абстрактной гармонии, свидетельствуют об исключении из произведений искусства элемента случайности. В живописи это выливается в концепцию ровного и неявного цвета, в которой линия, в противоположность творчеству импрессионистов, вновь обретает свои права, что придает живописи черты абстракции, свойственные музыке.

Музыка для символистов — путь откровения, поиск целостного искусства, неразрывно связанного с параллелизмом между музыкой, созданной композитором, и природной гармонией, между земным миром и космическим порядком. Так, биморфизм, характерный для живописи Чюрлёниса, чье творчество отмечено переходом от символизма к нефигуративному искусству XX в., коррелирует с идеей всепроникающего космоса. Для Чюрлёниса космос связан с музыкальным порядком, гармонией. Композиция его картин ритмически структурирована, отчетливость пространственно-временных связей достигается посредством использования геометрических форм, создающих эффект наложения различных пространств, сравнимого с полифонической структурой.

Тенденция соединения разных видов творчества прослеживается не только в визуальных искусствах. Один из теоретиков символизма, Ж. Ванор, анализируя романы П. Адана, писал в книге «Символистское искусство»: «...каждый персонаж появляется в рассказе в сопровожде-

нии музыкальной темы, подобной тем, что используются Вагнером¹¹. А строчка из стихотворения Бодлера «Гармония вечера» «*Les sons et les parfums tournent dans l'air du soir*» становится названием пьесы для фортепиано К. Дебюсси («Ароматы и звуки в вечернем воздухе реют»). Идея синтеза искусств овладела умами. К. Моклер прямо призывал критиков искать параллели между различными видами искусств. Позднее подобной концепции придерживался Ален в своей «Системе изящных искусств». Все это характеризовало дух символизма.

С синтезом искусств неразрывно связано понятие синестезии. Существует множество определений этого явления. Мы будем исходить из следующего: феномен восприятия, при котором раздражение одного органа чувств наряду со специфическими для него ощущениями вызывает ощущения, присущие раздражению другого органа чувств. Существует множество определений этого явления. Мы будем исходить из следующего: синестезия — это сочленение элементов, принадлежащих к разным областям.

Синестезия является как психологическим, так и эстетическим явлением, наивысшей степенью абстракции, объединяющей все области художественного выражения. Этот феномен наилучшим образом отвечал требованиям символистов, предъявляемым к синтезу искусств. С одной стороны, синестезия позволяет достичь наивысшей степени утонченности в плане выражения, с другой — уходит корнями в первородную поэзию. Первобытный характер синестезии проявляется, в частности, в слиянии в единое целое звукового и визуального выражения и восприятия. Следствием такого единства стало появление абстрактных значений цветов. Благодаря синестезии цвет обретает нравственную окраску. Так, во французском языке такая окраска черного и зеленого цветов перешла из поэзии в повседневный язык: «*une noire trahison*» — «черное предательство», «*une verte réprimande*» — «зеленый», т.е. крайне злой упрек.

Наиболее ярким примером воплощения синестезии, а именно частного его выражения в виде «цветного слуха», является знаменитый сонет А. Рембо «Гласные», обсуждаемый в научной и популярной литературе более ста лет. Он становится программным произведением французских символистов, которое «заставило писателей и поэтов заметить явление «цветного» слуха и синестезию вообще»¹². В этом сонете, изобилующем синестетическими образами, речь идет о поиске соответствий между различными активными творческими процессами познания. И поскольку именно синестезия, по мнению Б.М. Галеева, обладает способностью воссоединения многомерности человеческого восприятия, то именно она способна сохранить его чувственную целостность.

Галеев отмечает, что символизм понимал синестезию часто противоречиво, немного наивно, но главное, «он продемонстрировал

саму возможность — на основе сходства общезначимых символических оценок разнородных явлений, — творческого конструирования межчувственных сопоставлений (сравнений, метафор), заставив обратить впоследствии внимание на более важные психологические, эстетические детерминанты синестезии, адекватные ее сущностным основаниям, ее роли в искусстве»¹³. В XX в. будет доказано, что существуют люди-синестеты, происходит непроизвольная синестезия, как «индивидуальная нейрокогнитивная стратегия в виде особого способа познания, проявляющегося в определенный, очень ранний момент жизни в виде необычно тесной связи мышления и системы чувств (когнитивно-сенсорная проекция)»¹⁴. Однако проявления синестезии носят сугубо субъективный характер. Один синестет видит буквы в одном окрасе, другой может воспринимать их в виде цветowych пятен или «аур».

Обладал Рембо «цветным» слухом или нет — установить уже невозможно. Главное то, что «ассоциация, которая лежит в основе синестезии, является в сонете “Гласные” организующим свойством мышления: буква внушает понятие цвета — цвет рождает метафору, причем сам процесс метафоризации движется по направлению к все большему абстрагированию»¹⁵. Стоит отметить, что для Бодлера первично обоняние. В трехстишии «Соответствий» синестезия используется как практический инструмент. В нем запахи представляют главный элемент, вокруг которого группируются прочие сенсорные компоненты, дополняющие его. К обонянию — «*parfums frais comme des chairs d'enfants*» («есть много запахов здоровых, молодых, Как тело детское») присоединяется осязание, затем слух — «*doux comme les hautbois*» («как звуки флейты нежных») и зрение — «*verts comme les prairies*» («зеленых, как луга» — пер. К. Бальмонта). Таким образом, это трехстишие объединяет сенсорные данные, относящиеся к четырем основным чувствам.

Примечательно, что «любая форма синестезии не может существовать автономно»¹⁶. Ее художественное значение определяется лишь связью с произведением, т.е. синестезия как стилистический элемент является лишь вспомогательным приемом. И только в исключительных случаях, как в стихотворении «Соответствия», она становится темой произведения. С другой стороны, как утверждает Б.М. Галеев, «синестезия как сущностное свойство художественного мышления содействует выполнению компенсаторных функций по опосредованному возмещению неполноты присвоения родовой сущности человека — конкретно, в сфере самой чувственности. И именно участием синестезии объясняется относительная индифферентность художественного образа к видовой спецификации, а также универсальность феномена единого художественного “пространства-времени” в искусстве»¹⁷.

Таким образом, мы могли убедиться, что идеи синтеза искусств и синестезии — неразрывные составляющие эстетики символизма. В XX в. они оказали существенное влияние на творчество многих теоретиков и практиков искусства в России и за рубежом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. III. Высокая классика. — М., 1974. С. 74.
- ² Michaud G. Message poétique du symbolisme. Т. I. — Paris, 1951. P. 31.
- ³ Ibid. — P. 207.
- ⁴ Michaud G. Message poétique du symbolisme. Т. II. — Paris, 1951. P. 410.
- ⁵ Rimbaud A. Poésies. — Paris, 1993. P. 194.
- ⁶ Гвоздиков Е.О. Символ в поэзии Поля Верлена, Артура Рембо и Стефана Малларме: дис. ... канд. филол. наук. — Воронеж, 2002. С. 94.
- ⁷ Michaud G. Message poétique du symbolisme. Т. III. — Paris, 1951. P. 412.
- ⁸ Rapetti R. Le symbolisme. — Paris, 2007. P. 144.
- ⁹ Ibid. P. 173.
- ¹⁰ Bourde P. Les premières armes du symbolisme. — Paris, 1889. P. 21.
- ¹¹ Vanor G. L'art symboliste. — Paris, 1889. P. 29 — 30.
- ¹² Галеев Б.М. Содружество чувств и синтез искусств. — М., 1982. С. 12.
- ¹³ Галеев Б.М. Синестезия в эстетике и поэтике символизма // Синтез в русской и мировой художественной культуре: Материалы Четвертой научн.-практ. конф., посвящ. памяти А.Ф. Лосева. — М., 2004. С. 55.
- ¹⁴ Сидоров-Дорсо А.В. Синестезия — что это? — URL: <http://www.synaesthesia.ru/whatis.html>
- ¹⁵ Гвоздиков Е.О. Символ в поэзии Поля Верлена, Артура Рембо и Стефана Малларме. С. 95.
- ¹⁶ Rapetti R. Le symbolisme. P. 72.
- ¹⁷ Галеев Б.М. Содружество чувств и синтез искусств. С. 3.

Аннотация

В статье анализируется концепция синтеза искусств в контексте французского символизма. Для французских поэтов-символистов этот принцип играет ключевую роль в постижении мира, является основой для создания высшего произведения искусства с помощью выработки универсального языка.

Ключевые слова: синтез искусств, синестезия, французский символизм, эстетика, искусство, поэзия, теория соответствий, gesamtkunstwerk.

Summary

The article analyses the concept of synthesis of arts in the context of the French symbolism. This principle of cognition is very important for the French symbolist poets. It is the base for the creation of the supreme artwork by the elaborating the universal language.

Keywords: synthesis of arts, synesthesia, French symbolism, aesthetics, art, poetry, theory of correspondences, gesamtkunstwerk.

Когнитивные исследования

ТЕЛЕСНЫЙ АСПЕКТ РАЗУМА, ПОВСЕДНЕВНОЕ СОСТОЯНИЕ СОЗНАНИЯ И САМАДХИ. В поисках подлинной эпистемологии (Часть 1)

Л.Г. ПУГАЧЕВА

Во времена упадка... Злые влияния и помехи,
в мириадах разных форм,
Заслоняют своей тенью весь мир. Свободное время
и долгая жизнь
станут большой редкостью. Знание примет
такие размеры,
Что станет слишком громадным для понимания,
Будет крайне
сложно находить доказательства и делать выводы.
Поэтому, сын мой, не пробуй ничего иного,
Но упорно занимайся практикой!

Марпа-Переводчик, XI в., Тибет¹

1. Корни эвдемонической асимметрии

Фальшивое человеческое «Я» затемняет нашу истинную природу. Но если солнце закрыто облаками, это не значит, что его там нет. Человек же не знает своей истинной природы, потому что его сознание находится в «омраченном состоянии», — так говорит философия буддизма на протяжении тысячелетий своего существования.

Если выйти за рамки терминологии и символики буддизма, сохранив основной смысл его послания, то последний легко применим к ситуации XXI в. И философам, и не философам очевидно: с современным (в широком смысле) человеком что-то «не так». В последние столетия благодаря процессу информатизации общества это особенно ясно видно в экономической, политической и культурной жизни, а также во внутреннем, экзистенциальном измерении жизни индивида.

В случае индивида ощущение кризиса связано не с объективным ростом негативных обстоятельств современной жизни: в любую другую историческую эпоху их было не меньше. Речь идет о сиюминутном переживании жизни, об обыденном состоянии сознания, которое воспринимается как «норма», вне зависимости от того, какое субъективное наименование дает ему индивид: «счастье, удача, радость» или «несчастье, неудача, печаль».

В 1939 г. К.Г. Юнг в предисловии к работе Д.Т. Судзуки дает такую оценку современному сознанию: «В Индии — йога, а в Китае — Буддизм поставляли мотивационную силу для попыток вырвать

себя из оков **обыденного состояния сознания, которое ощущалось как неполноценное**².

Но даже если оставить в стороне преходящий характер переживаний «добра», «любви» и «красоты», которые несет в себе повседневная жизнь, по какой-то причине «преодоление трудностей», «страдание» и «неполноценность», которые тоже преходящи, все-таки составляют главные идеи, на которых фиксировано внимание двух основных типов человеческого сознания: индивида и общества. Это можно было бы назвать «асимметрия eudaimonia»³.

Она проявляется, в частности, в том, что «радость», «умиротворение», «благодарность» и другие гармоничные человеческие телесно-ментальные состояния длятся в среднем гораздо меньше. Это отражается в языке: например, в устойчивом выражении «мгновения счастья», в утверждении, что «радость» и «счастье» — мимолетны. Для сравнения: устойчивого выражения «мгновения горя» — не существует. «Горе», как известно — лечит «время» (т.е. оно проходит не быстро).

В связи со сказанным возникает вопрос: откуда вообще берется эта «норма», которую буддисты называют «омраченным состоянием»? Или, если обратиться к языку экзистенциальной философии, — как возникает неподлинная экзистенция Dasein, а также «забота (Sorge) как бытие Dasein, как природа, естество человеческого бытия, как такая фундаментальная структура, которая лежит в основе каждого проявления человеческой экзистенции»⁴? А также такие модусы повседневного сознания как «суета», «тревога», «вина», «отчаяние»? И, наконец, основной вопрос: почему именно они в немалой степени определяют ощущение повседневной жизни?

Корни эвдемической асимметрии, в частности, уходят в историю религии и искусства античной и затем европейской культуры. Благодаря когнитивным потрясениям — нарушению воли богов/Бога, грехопадению, конфликту чувства долга и страстного желания, отраженным в театре, литературе — развивается индивид, совершающий осознанный выбор. Одновременно эвдемическая асимметрия связана со становлением эго как социально-коммуникативной структуры знания человека о самом себе, поскольку самонаблюдение и оценка событий жизни как «счастливых» или «печальных» исходит именно от нее. Две эти темы — историческая и когнитивная — находят отражение в структурах знания как описывающего внешний мир, так и обращенного к внутренней реальности телесно-воплощенного индивида, используя термин Дж.Сёрля — нередуцируемой онтологии первого лица⁵. Кроме того, внутреннее знание-переживание собственного «я» целостно и в силу этого невыразимо, так как любая «представленность» в знаках, образах, символах всегда ограничена своим эпистемологическим статусом модели по отношению к ускользающей — живой реальности. Вероятно из-за этого сложного

качества уникальной (хотя и банальной, при этом) реальности каждого конкретного «я» туда невозможно пробраться с какими-либо понятийными (равно образными и метафорическими) и, в силу этого обстоятельства, объективирующими инструментами. Ситуация, отчасти напоминающая о принципе неопределенности Гейзенберга. Однако эпистемологический анализ мог бы стать тем, что формирует для индивида новое пространство внимания. Это пространство, где индивид, лишенный метода, прямо созерцает личные фиксации и привычки ума — «мрачные тучи», затмевающие его истинную природу. Эпистемология помогает обнаружить границу, где заканчиваются «структуры знания», «модельное мышление» и начинается живой опыт.

Очевидно, настоящие ответы, меняющие состояние разума в повседневной жизни, лежат не в теоретических исследованиях, а внутри самосознания индивида. Возможно, теоретические попытки ответа на эти вопросы могли бы сориентировать современное сознание на задачу интроспекции как задачу практической философии. Ведь, в конечном счете, индивидуальное сознание — основа социального и единственное место, где могут начаться перемены к лучшему...

2. Эпистемология «неполноценности» современного сознания: **неуравновешенный интелектуализм**

Лидер тибетского буддизма Далай-Лама XIV, последовательно воплощающий в личной практике буддистскую философию, пишет в книге «Искусство быть счастливым»:

«Я по-прежнему убежден в том, что человек по своей природе благороден и сострадателен. Эти качества доминируют в нем. Конечно же, гнев, жестокость и агрессия могут пробуждаться в каждом, но я считаю, что это происходит на вторичном, или более поверхностном, уровне. В некотором смысле, они возникают тогда, когда мы не можем достигнуть любви и привязанности. Они не являются частью нашей основной, глубинной природы.»

Таким образом, хотя агрессия и может возникать, я усматриваю причину конфликтов не в человеческой природе, а скорее в человеческом интеллекте — неуравновешенном человеческом интеллекте, его заблуждениях, играх воображения»⁶.

Слова Далай-Ламы в контексте развиваемого им понимания разума можно интерпретировать так: «неуравновешенный интеллект» действует в ущерб разуму (мудрости, осознанию) как более высокому уровню системной организации человеческой реальности, отвечающей за ее целостность. Вот фрагмент диалога между Далай-Ламой и известным американским психологом Полом Экманом, показывающий соотношение инструментального интеллекта и целостности разума:

Пол Экман: Вы можете обладать большими знаниями, но быть не мудрым. Вы можете быть очень начитанным и обладать разнообразными знаниями и навыками, но плохо представлять себе, когда и как их применять.

Далай-Лама: В таком случае именно мудрость обеспечивает баланс⁷.

Для описания работы «неуравновешенного интеллекта» воспользуемся «кибернетической метафорой». Представим себе, что система навигационных приборов корабля, идущего по сложному, ежесекундно меняющемуся фарватеру, заменила собой капитана корабля. Капитан выражал своими действиями позицию, «куда и с какой целью идет судно», а также экзистенциально отвечал за целостность — корабль оставался на плаву (функция поддержания аутопоэзиса системы). Капитан успешно встраивал корабль в систему более высокого уровня в условиях неопределенности окружающей среды: он действовал спонтанно. Приборы тоже неплохо справлялись с указанными задачами, однако существовало одно ключевое различие: их способность реагировать на неопределенность всегда ограничена шаблонами...

В современном мире интеллект — один из управляющих параметров «системы жизнедеятельности» человека — часто занимает линейную иерархическую позицию по отношению к целостности индивида... За счет чего это происходит? Кто этот «капитан», утративший свою позицию в системе целого?

Возможно, так случилось потому, что интеллект частично утратил обратную связь с другими элементами системы, и, встав в качестве социально признаваемой ценности «над ними», начал свое директивное влияние. Забегая вперед, предположим, что такими элементами являются осознаваемые ощущения и переживания индивида и тело как их источник — телесный аспект разума, которым «западная» культура, в отличие от «интеллекта» в значительной мере пренебрегает. Если это так, то тогда «капитан» — это индивид — одновременно и как *cogitanshomo*, и как *carnalisshomo*. Но именно его и нет в эпистемологических структурах современного цивилизованного мира, так как он — не обеспечивает истинного знания, на поиски которого устремлены все совместные эпистемологические усилия. Истинное знание, в первую очередь, научное — область коллективного мышления. Один из его критериев — социальный характер, что является, с одной стороны, надежной опорой истинности, с другой — жестким ограничением.

«По мере того как постепенно развивались человеческое общество и условия его существования, возрастала и роль нашего интеллекта и познавательной способности. Потому я считаю, что первичной для нашей природы является доброта, а интеллект является более поздним приобретением. Я также считаю, что интеллект, не уравновешен-

ный состраданием, может стать разрушительной силой и привести к катастрофе»⁸, — пишет Далай-Лама в 1999 г., комментируя смещение акцента в структуре познавательных способностей индивида и общества на «интеллект».

И это означает, что интеллект в качестве ведущей познавательной способности, наиболее ценимой в западной культуре, оказывается недостаточно разумным, чтобы обеспечивать человеку гармоничную жизнь.

Нечто подобное за 60 лет до слов Далай-Ламы об «интеллекте» К.Г. Юнг сказал о «сознании» в предисловии к посвященной Дзен-буддизму книге Д.Т. Судзуки: «Мир сознания является по необходимости миром, полным ограничений и стен, блокирующих путь. Он неизбежно односторонен, так как такова сущность сознания. Любое сознание может содержать в себе одновременно лишь несколько концепций... Широкое поле возможных восприятий постоянно лимитируется, и сознание привязано всегда к самому узкому кругу»⁹.

Таким образом, мышление двух людей, стоящих, каждый по-своему и в свое время, на перекрестке буддистского и научного взглядов на мир¹⁰, сходятся в одном — интеллект, или сознание (в узком смысле слова, как способность мыслить концептуально и вербально-логически), в качестве направляющей силы человеческого сообщества нуждается в серьезном переосмыслении.

В качестве ресурса для такого изменения Далай-Лама указывает на **«сострадательную любовь»**, а, например, американский психолог Пол Экман¹¹, встречавшийся и беседовавший с Далай-Ламой — на **«эмоциональный интеллект»**. В свое время К.Г. Юнг предлагал обратиться к ресурсам **бессознательного**, используя Дзен, он подчеркивал, что «духовность... Дзен требует интеллигентности и **силы воли**, как все великие вещи, желающие стать реальными»¹².

«Сострадание», «эмоции», «бессознательное», «сила воли» — категории, так или иначе связанные с телесностью индивида, должны, с точки зрения мыслителей, дать человеку больше разумности, чем это делает интеллект сам по себе.

Но связь интеллекта с телесным аспектом разума у современного человека нарушена.

В XIX и XX вв. философская и общекультурная мысль говорит о том, что ресурс развития человека залегает глубже, чем его интеллектуальная способность. Поиск этого ресурса является вопросом в некотором смысле практического — и уже поэтому индивидуального философского исследования (у Ф.М. Достоевского, С. Киркегора, Ф. Ницше и др.).

Чтобы этот поиск состоялся, индивид должен перейти с позиции «вербально-логического интеллекта» (при этом полностью сохраняя ее как другую возможность, необходимую для описания опыта) куда-

то еще: в область «веры», «воли», «дионисийства», субъективности, индивидуальности как «истины»...

Буддизм, в частности, предлагает перейти на уровень анализа собственного сознания как телесно-воплощенного существа — в область высокой осознанности всех, даже мельчайших ментальных движений в точке бытия «теперь», где за выбор цели и результат человек отвечает как телесно-воплощенное существо — всем своим телом и душой.

Тело как инструмент познания, не отличимого от способа быть, существовать в качестве уникального существа (быть = осознавать отдельность существования или его субъективно-объективную двойственность), соединяет интеллект с неопишуемым — моментом действительного бытия на острие точки «теперь» до того, как она получила свое наименование и отошла в область работы интеллекта. Точка «теперь», будучи замеченной, сразу попадает в сферу, где «происходит непрестанное отодвигание в прошлое»¹³ и где тем самым образуется пространство для работы интеллекта — обыденного вербально-логического инструмента разума. Напротив, из-за своего особого онтологического положения, телесный аспект разума требует неопишуемой индивидуальной работы со стороны человеческого «Я», которая укладывается в очень короткий промежуток времени. Он расположен как раз между тем моментом, когда проявляется некое внутреннее движение, ощущение, и другим — когда полностью оформляется гуссерлевская точка «теперь». По крайней мере, отсюда телесный аспект разума начинает свою осознанную деятельность.

Для современного научного сознания природа «неопишущести» (за рамками вербально-логического мышления) представляет вполне понятную сложность, но интуитивно ее довольно легко принять. Для этого представим себе, что у нас есть руководство по плаванию, вождению автомобиля или игре на рояле. Совершенно понятно, что, невзирая на общий характер заключенных там знаний, результатом их усвоения является ментально-телесный навык, приобретаемый конкретным человеком. И, в качестве индивидуального умения, такой навык неопишуем со стороны вербально-логического инструмента — интеллекта.

В этом смысле современные эпистемологические структуры, опирающиеся на интеллект, на самом деле не знают такой позиции, как «индивид».

Проблема «неуравновешенного интеллектуализма» или «узости сознания» с точки зрения эпистемологии как теории до конца решена быть не может, но, безусловно, в ее рамках может быть поставлена.

Кардинальные пути решения проблемы предлагают йога, буддизм, даосизм, адвайта-веданта, психоанализ, телесноориентированная терапия и др. Но ни один из перечисленных путей также не является

технологией с гарантированным результатом, подобно тому, как пособие по плаванию не гарантирует, что вы поплывете, как чемпион. Причина тут точно такая же, как и в случае эпистемологии: каждая школа воспринимается как нечто обособленное именно благодаря текстам и исторической традиции. Индивид же, вышедший за рамки Текста, например, буддистского (или эпистемологического, или феноменологического) уже, в некотором роде, ни к какой школе не принадлежит. Он не буддист (не эпистемолог, не феноменолог) или, так сказать, только лишь «исторический буддист»: на это, в частности, косвенно указывают парадоксальные дзенские тексты, такие как известное «Встретишь Будду — убей Будду!»

В чем же тогда ценность эпистемологического пути?

На этом пути дискретный по своей природе интеллект может обнаружить свои собственные границы, очертив область, в которой действуют другие способности разума, такие как осознанный выбор, опирающийся на континуальную способность тела жить в настоящем моменте здесь-и-сейчас (в области неопишущего настоящего, действительного бытия). Задача, будучи поставленной в теоретическом концептуальном поле, приобретает оптику из разряда «невозможной геометрии»: вербально-логическая способность, т.е. интеллект, должен ограничить себя в своих притязаниях, используя только логику и слова, да еще и указать куда-то в другое измерение — «за текст» (хотя туда указывает, пусть и не так радикально, любой текст, особенно, поэтический).

Прodelать подобную эпистемологическую процедуру сложно в силу того, что полноценная позиция для ее осуществления должна находиться как внутри, так и «за пределами» интеллекта, опирающегося на понятийно-вербальное, концептуальное мышление. И это «за пределами» не может больше находиться нигде, кроме как в «теле» (внутренне осознаваемом телесном состоянии) — просто у индивида больше ничего нет: только «тело» и «речь»¹⁴.

Например: пациенту предстоит сложная операция. Интеллект, взвешивающий «за» и «против» уже проделал свою работу, но решение не найдено. Тогда остается последнее: разум, решительно отбросив логический инструмент, совершает выбор, основанный на глубоком стремлении жить — в точке «здесь-и-сейчас», когда откладывать решение уже некуда.

Так как же возникают избыточный интеллектуализм и конфликты?

Существование и функционирование «законов природы» не требует текста — ни философского, ни научного, ни религиозного. Современные психологи — ведущие групповой работы говорят, что законы групповой динамики внутри человеческих сообществ работают

так же — на уровне законов природы. Хочет или нет группа в целом, знает она о них или не знает — все этапы групповой динамики будут пройдены обязательно в той или иной форме: от постановки задачи, первичного сбора информации друг о друге, через конфликтную фазу к конструктивной работе и этапу «умирания» группы.

В отличие от природного и природно-социального порядка, «писанные» законы современного социума — с древнейших времен и до настоящего времени — это нечто качественно другое. Закон, выраженный в вербальной форме, т.е. Текст, отличается от универсальных природных законов своим необязательным характером — его можно нарушить, интерпретировать иначе, использовать в своих интересах. Текст как уровень воплощения закона позволяет иметь разные точки зрения на ситуацию, на чем строится, в частности, юридическая практика. Таким образом, интеллект, как вербально-логический инструмент Текста, становится инструментом для создания конфликтов, а вербальная форма дарит этим конфликтам устойчивое существование во времени. С этой точки зрения, любой конфликт в человеческом обществе — это конфликт интерпретаций, вариантов объяснения некоего Текста. Даже если корни конфликта имеют совершенно животную природу (например, желание обладать территорией), в человеческом обществе конфликт получает интеллектуальную, вербально-логическую форму Текста. Это конфликт различных версий реальности, борющихся за право быть воплощенными, объективированными в материальных и телесных носителях (например, судебный процесс о разделе дома по наследству).

Понятийный интеллект (Текст) выводит конфликт из настоящего времени «здесь-и-сейчас» в область времени — прошлого, настоящего, будущего, придавая конфликту большую реальность, чем он бы имел, опираясь только на телесно-ментальное состояние враждующих сторон. Благодаря вербальному интеллекту, происходит стабилизация конфликта и, как это ни парадоксально, разрыв между телесным переживанием и словом¹⁵.

Тело меняет свой настрой очень быстро: никто не в состоянии непрерывно чувствовать гнев или любовь. Нужны перерывы, хотя бы на сон или еду. Текст возвращает и удерживает телесно-ментальное состояние в узаконенной позиции. Так действует интеллект. Более того, тело может не возвращаться, благодаря Тексту, к узаконенному телесно-ментальному состоянию. Достаточно вербального согласия человека, что он подчиняется принятому судебному или иному решению/соглашению, даже если все его естество (телесно-ментальное состояние) при этом протестует...

Между «телом» индивида, «телесно-ментальным» состоянием и интеллектом (Текстом, вербальным инструментом разума) возникает фундаментальный разрыв. Слова больше не используются в том

значении, в котором их переживает тело. Гениально об этом написал в своем монологе «XX век» сатирик Михаил Жванецкий:

Дружба видоизменилась настолько, что допускает предательство, не нуждается во встречах, переписке, горячих разговорах и даже допускает наличие одного дружащего, откуда плавно переходит в общение.

Общением называются стертые формы грозной дружбы конца XIX и начала XX столетия.

Любовь также потеряла угрожающую силу середины XVIII — конца XIX столетия. Смертельные случаи крайне редки...

Мы уже не говорим о том, что правда второй половины XX века допускает некоторую ложь и называется подлинной.

Мужество же, наоборот, протекает скрыто и проявляется в экстремальных условиях — трансляции по телевидению.

Понятие честности толкуется значительно шире — от некоторого надутельства и умолчания до полного освещения крупного вопроса, но только с одной стороны.

Значительно легче переносится принципиальность. Она допускает отстаивание двух позиций одновременно, поэтому споры стали более интересными...

Размашистое чувство, включающее в себя безжалостность, беспощадность и жестокость, называется добротой. Форму замкнутого круга приняло глубокое доверие в сочетании с полным контролем¹⁶.

В современном мире сформирована структура знания индивида о себе, в которой «тело» индивида, его телесно-ментальные реакции, и «слово», — например, нормативные тексты, особенно в социальных взаимоотношениях — никак не связаны между собой. Характерный пример: предвыборные обещания кандидатов в структуры власти. Это ритуализированное действие, в котором «слово» является инструментом «заклинания» общественного сознания. И хотя общественное сознание отчасти понимает ритуальный характер происходящего шоу (предвыборного, в данном случае), пока нет выхода за границы узаконенного мифа — кандидатам разрешают принять участие в борьбе и победить!

Коммуникация на уровне социума осуществляется в рамках легитимных тем, из которых складывается миф о «хорошем, конструктивном правлении»: публичные структуры общества (государственные и частные — те, существование которых зависит от имиджа в масс-медиа) «планируют», «строят», «улучшают», «развивают», «решают проблемы», «берут на контроль», «совершенствуют систему» и т.д. (Иногда перечисленное — правда, но в любом случае самоописание власти — таково.)

С одной стороны, подобное устройство знания о себе и внешнем мире можно было бы считать просто эпистемологической ошибкой,

как, например, в случае, когда человек утверждает одно (например, «я тебя люблю»), а на телесном уровне испытывает нечто другое (равнодушие или отвращение). Но рассмотренная социальная практика отличается от банальной лжи тем, что говорящий и слушатель не до конца отдают себе отчет в подлинных причинах и последствиях несоответствия своего ментально-телесного состояния словам. Это «невинное» несоответствие, которое каждый человек ежедневно слышит по радио и видит на ТВ, в частности, ведет к ложной социальной эпистемологии и к настоящему экзистенциальному страданию.

С другой стороны, структура знания, содержащая указанный разрыв — это та эпистемология, которой люди пользуются в обществе повсеместно, на всех уровнях его организации. Она, безусловно, удобна и функциональна, так как делает совместную реальность более стабильной, абстрагируясь от повседневных колебаний внутреннего состояния индивида или смены индивидов (например, находящихся у власти, что всегда приводит к изменению заведенного порядка вещей). В этом, безусловно, выражается «вторичная» разумность данной эпистемологии.

При этом она, так сказать, «первично», ведет к забвению индивидуального уровня разума. Вместо ответственности «тела», прочувствованной как индивидуальное состояние, наступает ответственность как следование букве закона. Интересы индивида, особенно его основной экзистенциальный интерес — совершать выбор, т.е. выражать свое существование в его особенности (чувств, мыслей, ощущений) — оказывается на втором плане. С принятием этой эпистемологии, в частности, связан кризис перехода из «детства» к «взрослой» жизни¹⁷.

Таким образом, благодаря социально-семантическим механизмам вербального интеллекта, индивид часто оказывается выдворенным за пределы позиции, в которой действительно решение принимает им самим (а не при помощи одного из многих социальных клише) — из позиции «здесь-и-сейчас», на острие настоящего момента действительного бытия. Отныне решение принимает не индивид, а интеллект — как вербально-логическая структура коллективного разума социума. Индивид оказывается в функции живого проводника решения, практически бессубъектно принятого (например, традиционного) в соответствии с логикой какой-либо социальной практики (например, «жениться после тридцати» или «давать детям высшее образование»).

Итак, сделаем некоторые выводы.

1. Между телом (телесно-ментальным состоянием) индивида и словом существует эпистемологический разрыв: слова в большой степени маркируют не действительный смысл, переживаемый индивидом на

острие настоящего момента, а социальную норму — политическую, культурную, групповую, традиционную...

2. Разум теряет свою телесную составляющую, уступая ведущую роль интеллекту. Механизм этой подмены — Текст. Эпистемологический разрыв приводит к затяжным конфликтам: между интерпретациями (внешний интересубъективный конфликт, легитимируется соответствующими текстами), а также между телесно-ментальным состоянием и его описанием (внутренний конфликт индивида, часто полубессознательный).

3. Современная культура на самом деле не знакома с живым, телесно-воплощенным человеком, несмотря на ее подчеркнутый индивидуализм, что часто выражается в раздутом «эго». Индивид как телесное существо, осознающее себя на острие бытия «здесь-и-сейчас», оказывается вне структуры греко-европейской, по своему происхождению, эпистемологии. В повседневной жизни это эпистемологическое упущение находит свое выражение в проблемах мироощущения, смысла жизни, экзистенциальных кризисов — того, что объединяется в представлении о неблагополучном состоянии сознания и жизни индивида.

4. Поэтому современному человеку, ведомому неуравновешенным интеллектом, нужно не меньше, а больше разумности. Ему нужно «включить» телесную составляющую его разума. В традиции Дзен-буддизма наибольшая разумность описывалась как высшее состояние бодрствования, самадхи — истинное самадхи, которое является повседневным фоновым состоянием индивида¹⁸, основой всех его поступков и конкретных состояний.

Возникает вопрос: как западное сознание, оставаясь на своих нынешних путях развития, придет к большей разумности и придет ли?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Лама, принесший из Индии в Тибет элементы буддистского учения, повлиявшие на формирование линии кагью (См.: Сто тысяч песен Миларепа. — Екатеринбург: Алмазный путь, 2004. Т. 2. С. 159).

² Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма. Кацуки С. Практика Дзен. — Бишкек: Одиссей, 1993. С.9. Впервые книга Судзуки вышла в Киото в 1934 г., а в 1939 г. она была издана на немецком языке с предисловием К.Г. Юнга.

³ Шри Ауробиндо объясняет этот феномен так: «Если мы взглянем беспристрастно и с единственным намерением сделать точную и неэмоциональную оценку, то мы обнаружим, что сумма удовольствия существования много превышает сумму боли существования, — хотя видимость и индивидуальные случаи могут говорить об обратном, — и что активное или пассивное, поверхностное или лежащее в основании удовольствие существования является нормальным состоянием природы, а боль, напротив, есть явление, временно прерывающее то нормальное состояние или подминающее его под себя. Но по своей сути меньшая сумма боли воздействует на нас сильнее и часто мерещится большей, чем величайшая сумма удовольствия; в точности потому, что последнее является нормальным, мы не

ценим его, даже с трудом его наблюдаем, пока оно не возвеличится до некоторой сильнейшей формы, до волны счастья, пика удовольствия или экстаза» (*Шри Ауробиндо*. Жизнь божественная. Книга I. Всеприсутствующая реальность и вселенная. Глава XI. Восторг существования: проблема. – URL: http://www.aurobindo.ru/workings/sa/22-24/rus_2_1.htm – Дата цитирования. 12.03.2013)

⁴ История философии: Энциклопедия. – Мн.: Интерпрессервис; Книжный Дом, 2002. С.142.

⁵ «...сознанию присуща неизлиминируемая субъективная онтология» (*Сёрл Дж.* Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. С. 70.

⁶ *Далай-Лама, Катлер Г.К.* Искусство быть счастливым. Руководство для жизни. – М.: София, 2006. С. 66 – 67.

⁷ *Далай-Лама, Экман П.* Мудрость Востока и Запада. Психология равновесия. – СПб.: Питер, 2011. С.215.

⁸ *Далай-лама XIV, Катлер Г.К.* Искусство быть счастливым. Руководство для жизни. С. 67. Под «интеллектом» понимается вербально-логическая способность, лежащая в основе символической деятельности. «Интеллект» – часть разума, как и «доброта».

⁹ *Юнг К.Г.* Предисловие // *Судзуки Д.* Основы Дзен-буддизма. *Кацуки С.* Практика Дзен. С. 13.

¹⁰ Интерес Далай-Ламы XIV к современной науке широко известен.

¹¹ Пол Экман участвовал в диалоге с Далай Ламой, результатом чего явилась уже упоминавшаяся книга (*Далай-Лама, Экман П.* Мудрость Востока и Запада. Психология равновесия). Другой собеседник Далай Ламы – Дэниел Гоулман (См.: *Гоулман Д.* Эмоциональный интеллект. – М.: АСТ, 2009).

¹² *Судзуки Д.* Основы Дзен-буддизма. *Кацуки С.* Практика Дзен. С. 18.

¹³ *Гуссерль Э.* Феноменология внутреннего сознания времени. § 11 // *Гуссерль Э.* Собр. соч. Т. 1. – М.: Логос; Гнозис, 1994. С. 33 – 34. См. здесь же: «Теперь-схватывание есть как бы ядро кометного хвоста ретенции, к которому отнесены предыдущие Теперь-точки движения».

¹⁴ См.: *Суриков К.А., Пугачева Л.Г.* Человек в космосе мышления. – М.: КМК, 2008. С. 234.

¹⁵ См.: *Пугачева Л.Г.* Эволюция разума человека как эпистемологическая проблема. Глава 3. § 3.3. – М.: КМК, 2008. С. 240 – 252.

¹⁶ *Жванецкий М.* XX век. – URL: <http://www.jvanetsky.ru/data/text/vd/20vek/4.03.2013>

¹⁷ О разнице «детского» состояния, близкого к самадхи и «взрослого», неподлинного состояния см.: *Судзуки Д.* Основы Дзен-буддизма. *Кацуки С.* Практика Дзен. С. 636 – 637 и далее.

¹⁸ Постоянное самадхи, или положительное самадхи, – состояние чистого существования вне интеллектуальной концептуализации по отношению к собственному «Я» и фактам реальности (См.: *Судзуки Д.* Основы Дзен-буддизма. *Кацуки С.* Практика Дзен. С. 547 – 548).

Окончание следует

Философия и наука

ПРОБЛЕМА ТЕМПОРАЛЬНОСТИ И СПОСОБОВ ЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК

В.Н. ЗИМА

Один из аспектов проблемы времени в философии науки связан с поиском адекватных методологических принципов для возможно более полного и систематического представления темпоральности¹ и темпоральных характеристик объектов естествознания в том виде, как они выявляются в современных конкретно-научных исследованиях.

Вопрос здесь может быть сформулирован следующим образом: *является ли время единственной и достаточной онтологической характеристикой данных объектов или требуется введение дополнительных?* Как представляется, дать ответ на него возможно с учетом двух моментов. Первый касается *проблемы онтологического статуса времени в философии науки*, второй – *проблемы существования специфических форм темпоральности в качестве характеристики объектов естествознания*.

Проблема онтологического статуса времени в философии науки

Тема времени традиционно является одной из актуальных для философии, но загадка времени все еще далека от своего решения. В свою очередь интерес к проблематике времени в естественных науках появился лишь сравнительно недавно, причем даже позднее, чем сформировалась новоевропейское классическое естествознание, поскольку в теоретических построениях последнего, начиная с эпохи Ньютона, различие моментов времени было элиминировано. Ситуация начала меняться только во второй половине XIX столетия. Ряд открытий в различных областях науки (эволюционное учение, второе начало термодинамики) вскрыли роль временного фактора в существовании природных объектов. В XX в. к ним добавились теория нестационарной вселенной и неравновесная термодинамика. В свете данных открытий появлялась возможность говорить о *становлении и необратимости* – свойствах, которые традиционно соотносятся с понятием времени – как о существенных характеристиках окружающего нас мира. Данную ситуацию, по мнению И.Р. Пригожина, можно характеризовать как своеобразное *переоткрытие времени*². Анализ роли времени в современной науке, по мнению некоторых исследователей,

позволяет сделать вывод о том, что время в качестве фактора новизны и становления в постнеклассической науке стало рассматриваться в качестве одной из ведущих характеристик мироздания³. В философском плане новые мировоззренческие установки, связанные с осмыслением особой роли времени в современной научной картине мира, в свою очередь, оформились на парадигмальном уровне в виде принципа *универсального эволюционизма*⁴. Экспликация общих закономерностей такого рода, однако, всегда сопряжена с большими трудностями, обусловленными необходимостью учитывать данные самых разных областей естествознания. На мой взгляд, в целом ситуация не столь однозначна, как ее иногда представляют, и ниже я попытаюсь это показать.

Для понимания действительного положения дел, связанных с постижением времени в современной науке, которая, на первый взгляд, позволяет в данной проблемной области выйти за пределы метафизических спекуляций и сделать свойства времени предметом научного исследования, нужно учитывать еще и то обстоятельство, что наибольшая трудность в понимании времени связана с нерешенностью проблемы его онтологического статуса в естествознании, которая, в свою очередь, обусловлена эпистемологическими предпосылками. Ситуацию здесь хорошо характеризует В.П. Левич, когда указывает, что время в современном знании является исходным и неопределяемым понятием, т.е. принадлежит к числу таковых, без которых наука не обходится, но и не изучает их, а использование представлений о времени опираются на интуицию исследователя, на элементы вне-научных представлений о мире⁵. Этот специфический эпистемологический статус времени в науке делает его междисциплинарным объектом, и в этом плане среди используемых вне-научных представлений, очевидно, большая роль принадлежит и философским, в которых проблема онтологического статуса времени издавна занимает почтенное, если не ведущее, место.

Тем не менее, если попытаться сравнить подходы к постановке проблемы времени в науке, с одной стороны, и в философии, с другой, то необходимо обратить внимание здесь на одно принципиальное различие. Для постановки проблемы времени в философии, начиная с античности, фундаментальные «вечные» вопросы следующего порядка, несомненно, актуальны и сегодня: существует ли время? объективно оно или субъективно? нуждается ли время для своего существования в чем-то ином или оно онтологически первично?

В научном же постижении времени аналога первого вопроса о реальности времени мы просто не встретим. Наоборот, анализ высказываний относительно статуса времени в качестве объекта естественных наук, которые можно обнаружить в литературе, посвященной данному вопросу, позволяет прийти к выводу о существовании

своеобразного эпистемологического феномена, суть которого в том, что время в науке рассматривается в качестве объективного свойства внешнего мира без дополнительного обсуждения данного вопроса. Так, согласно И.Т. Касавину, в философии науки «время рассматривается как реальный параметр»⁶. В свою очередь, В.П. Казарян в своей работе «Темпоральность и естественные науки», обращаясь к «загадке времени», констатирует, что «время принадлежит не только внешнему миру, но и внутреннему миру человека»⁷. Вместе с тем логически такое обсуждение представляется совершенно необходимым с учетом того, что в философии науки не существует однозначного ответа на вопрос о том, как именно следует понимать «реальность» — реалистически (как объективную реальность) или инструменталистски (как реальность научной теории). Очевидно, что признание времени в качестве свойства объективной реальности возможно только в случае принятия первого тезиса, что, в свою очередь, когда речь идет о времени в качестве объекта научного познания, предполагает также и принятие тезиса эпистемологического реализма (возможности познания реальности как она есть), поскольку только в этом случае появляется достаточное основание утверждать, что познаваемое нами в свойствах времени действительно принадлежит свойствам объективно существующего времени, а не привносится свойствами познающего субъекта.

Указанный эпистемологический феномен я предлагаю назвать *аксиомой реальности времени в науке*. Я предлагаю использовать этот термин, чтобы провести аналогию с понятием «аксиомы», которое использовал В.И. Вернадский для обозначения базовой эпистемологической предпосылки научного знания — «сознания реальности объектов изучения»⁸. Эти две аксиомы — *реальности* и *реальности времени* (причем вторая не является логическим следствием первой, оформляясь независимо) — как представляется, в совокупности составляют две базовые предпосылки, которые имплицитно определяют онтологический статус времени в качестве объекта научного познания. На мой взгляд, экспликация указанных аксиом может иметь значение в методологическом плане, поскольку позволяет рассматривать проблему темпоральности в естествознании не только изучая «специфические для соответствующей области науки проявления временного»⁹ (т.е. в качестве предмета онтологии науки), но и в качестве предмета *метаонтологии науки*¹⁰. Приведу пример, который призван проиллюстрировать актуальность обсуждения проблемы времени в философии науки не только в контексте данных естествознания, но и в контексте философской онтологии.

В философии во многом именно с обсуждением проблемы реальности времени связано появление как *объективных*, так и *субъективных* концепций времени. Сторонники первых согласны в том, что время

является объективным свойством внешнего мира. Сторонники вторых считают феномен времени целиком или частично обусловленным особенностями восприятия субъекта. Сама проблема реальности времени, как известно, впервые была поставлена Аристотелем: речь шла о том, что если воспринимать время в качестве состоящего из частей, т.е. по существу в виде объективной длительности, то приходится сомневаться в его существовании, поскольку прошлое уже не существует, будущее еще не существует, а настоящее все время стремится стать прошлым¹¹. В философии языческой античности отношение к парадоксу Аристотеля было вполне серьезным. Последующие авторы предпринимали различные попытки обосновать время в качестве объективно существующего. Наиболее содержательной в этом плане оказалась тенденция, возникшая в позднем неоплатонизме и связанная с различием *времени физического* и *времени умопостигаемого* в качестве условия первого, т.е., в конечном счете, связанная с предположением существования иных метафизических уровней реальности, характеризующихся иными темпоральными, а точнее *внетемпоральными*, характеристиками. В онтологических построениях средневековья проблема времени также осмысливалась с привлечением представлений об иных уровнях реальности, хотя и в другом метафизическом ключе. *В любом случае понятно, что ответ на вопрос о реальности времени и его онтологическом статусе однозначно зависит от того типа онтологии, который выбирает исследователь.* Однако в последующие эпохи мы уже просто не встретим попыток обосновать реальность времени, тем более в качестве объекта науки, а ведь именно философия науки предлагает нам инструменталистское понимание реальности, которое по сути является альтернативой реализму античной метафизики, основанной на парменидовском тезисе тождества бытия и мышления. На мой взгляд, учитывая аксиоматический статус времени в естествознании, можно сделать вывод, что в действительности «переоткрытие времени», равно как и феномен его «фетишизации», имеют выраженный аксиологический характер, поскольку задача обоснования реальности времени в современной философии науки, как было отмечено выше, просто не ставится и по сути неоправданно игнорируется, хотя понятно, что разговор о «переоткрытии времени» или «универсальном эволюционизме» имеет какое-либо объективное мировоззренческое содержание только в контексте тезиса реализма. Таким образом, понятно, что аксиоматизация времени в науке не дает возможности ответить и на второй философский вопрос о времени — объективно оно или субъективно, поскольку ответ на него зависит от принимаемой онтологии реальности. Вместе с тем для философии науки этот вопрос должен быть не менее важным. Дело в том, что в своем постижении времени наука оперирует такими фундаментальными, но исходно вненаучными характеристиками

времени, как *течение*, *длительность*, *становление*, *необратимость*, *трехмодусность* (единство прошлого, настоящего и будущего) и т.п., способ понимания которых в философии может принципиально различаться. Классический пример, наглядно демонстрирующий возможное разнообразие подходов, здесь всем хорошо известен. Так, если неоплатоники решают парадокс Аристотеля о существовании времени (в контексте длительности) в объективном онтологическом ключе, используя понятия умопостигаемого времени и вечности как иерархических уровней реальности, то Августин Блаженный предлагает здесь так называемую психологическую концепцию времени, трактуя реальность частей времени как единство памяти, внимания и ожидания в человеческой душе. Поэтому необходимо понимать, что *в естественных науках нет самостоятельного критерия для различения тех свойств времени, которые принадлежат ему самому, от тех, которые приносятся свойствами субъекта.*

Таким образом, на мой взгляд, представляется возможным прийти к следующему выводу. Решение проблемы времени в философии науки невозможно без учета его эпистемологического статуса. Выявление феномена аксиоматизации реальности времени, с одной стороны, указывает на невозможность полноценного исследования времени собственными ресурсами науки, и в этом смысле время действительно оказывается здесь первичным и неопределяемым понятием, а с другой, позволяет уточнить онтологический статус времени в науке. С учетом того, что в истории философии реальность времени всегда обосновывалась посредством введения иных форм темпоральности, чем время, можно предположить, что и в науке поиск подобных форм может быть признан методологически релевантным. На наш взгляд, в логическом плане подобное требование созвучно тому подходу, который предлагает А.П. Левич: «Ответить на вопрос “Что такое время?” — значит, заменить образ времени в понятийном базисе на какое-либо другое базовое понятие, опираясь на которое становится возможным обсуждать само время. Тем самым... свойства времени превращаются из “аксиом” в “теоремы”»¹².

Время и проблема реальности: метафизический аспект

Кроме того, проблема онтологического статуса времени в естествознании, видимо, тесно перекликается с более общей, но в онтологическом плане очень сходной проблемой, обсуждаемой в философии науки. Это — проблема *реальности*, которая является одним из аспектов фундаментальной эпистемологической проблемы — проблемы отношения наших знаний о мире к самому миру. Хорошо известно, что в философии существует целый спектр возможных ее решений, среди которых может быть даже логически неопровержимый солипсизм, поскольку ситуация, которую И. Кант в свое время назвал «скандалом

для философии» — невозможность абсолютного доказательства существования вещей вне нас¹³, в теоретическом плане сохраняет свою актуальность. Однако проблема реальности в философии науки, как и проблема времени, имеет свою специфику, связанную с наличием здесь уже упоминавшейся *аксиомы реальности*, которая является базовой эпистемологической предпосылкой научного знания. В этом смысле наука не обсуждает проблему реальности внешнего мира, как не обсуждает проблему реальности времени. Однако у этого подхода есть один нюанс, который сближает взгляд на реальность в науке скорее с метафизикой и может быть признан серьезным аргументом в пользу того, чтобы отдать предпочтение реалистическому, а не инструменталистскому способу пониманию реальности. Если предмет существует, то можно вести разговор о так называемой *последней реальности*, т.е. в метафизическом аспекте и, следовательно, о выборе онтологии (причем, возможно, среди ранее созданных метафизической традицией в философии), о том, какая именно оказывается наиболее подходящей для применяемого в науке теоретического аппарата. Приведем два примера реализации подобного подхода в современной философии науки, в которых обсуждается проблема существования иных, наряду с материальной, форм реальности.

Один из них лежит в области философии математики и связан с попытками использовать метафизические идеи Платона, который, как известно, считал мир точных математических объектов самостоятельно существующим, для объяснения феномена эффективности применения к описанию законов природы умозрительных математических конструкций, часто созданных задолго до востребовавших эти конструкции открытий в науке. С этой точкой зрения соглашается, например, Р. Пенроуз, указывая при этом, что подобное представление требует и расширения рамок значения слова «существование». Особенностью математических объектов является то, что существуя объективно, они, тем не менее, существуют иным, чем обычные физические объекты, образом, существуют не во времени. Пенроуз указывает, что их «следует представлять как вневременные (timeless entities) объекты»; их существование не «начинается в тот момент, как только они в том или ином виде возникают в человеческом воображении». Они существовали с самого начала времени в «потенциально вневременном (timeless) смысле», и это проявляется в том, что их свойства в любое время и в любом месте будут восприниматься одинаково теми, кто приступит к их исследованию¹⁴.

Другой подход лежит в области философии квантовой механики и тоже связан с требованием пересмотра философской концепции «существования». По мнению А.Ю. Севальникова, анализ свойств квантовых объектов приводит к выводу, что для понимания связанных с ними феноменов необходимо отказаться от того традиционного

фундамента, на котором строилась современная наука — так называемого декартовского «субстанциализма», согласно которому вещи существуют «сами по себе» и «принять, что существует иной модус бытия, отличный от бытия актуального, бытия наличного», с которым и связано существование квантовых объектов, а равно и «отказаться от принципа объяснения материи из самой себя»¹⁵. Характерно замечание, которое делает А.Ю. Севальников относительно свойств времени, которые проявляются на этом ином модусе бытия. Время там не течет, «замораживается», и, следовательно, «мы сталкиваемся здесь с определенным рода вечностью»¹⁶. Таким образом, *оба автора приходят к сходному выводу, суть которого в том, что существование иных уровней реальности должно проявляться в иных — вневременных — формах.*

Формы темпоральности в естественных науках

Перейдем к проблеме существования специфических форм темпоральности в качестве характеристики объектов естествознания. Начнем с общего замечания. С идеей о том, что *становление* (с которым очевидно соотносится понятие эволюции) является атрибутивной характеристикой времени, согласятся далеко не все исследователи. Дело в том, что само понятие времени не имеет общепринятого универсального определения. Можно говорить лишь о некотором его содержании, о том, *что* соотносится со временем и о его свойствах, но именно в аспекте возможных способов внутренне непротиворечивого представления этих свойств и их соотношения между собой и существует наибольшая трудность. С одной стороны, *понятие времени выражает объективную длительность, порядок и направление событий*, с другой — *время оказывается временностью, свойством изменчивости в качестве фундаментальной характеристики вещей*¹⁷. Интуитивно кажется понятным, что длительность и изменчивость являются теми характеристиками времени, которые как-то должны соотноситься со свойствами *тождественности и инаковости*, вне единства которых мы не можем представить себе существующие вещи. Во времени вещи существуют особым образом, так, что выявляются не сразу, а постепенно; например, яблоко, прежде чем стало красным и спелым, было завязью, затем зеленым и маленьким и т.д. Но мы не сомневаемся при этом, что перед нами одно и то же яблоко в его единстве, хотя и в разных состояниях, в отличие от других, которые висят рядом с ним. Все это кажется вполне естественным. Трудность возникает тогда, когда мы пытаемся логически представить существование предмета во времени, т.е. соотношение длительности и изменчивости. Очевидно, что в отличие от предмета в его пространственном существовании, который дан нам сразу во всех частях, «временные части» предмета нам не даны сразу. Они существуют в определенной последовательности, которая выражает одномерный характер времени. Поэтому, если

под проблемой существования вещи во времени понимать проблему соотношения ее *темпоральных частей* между собой, то это соотношение логически можно представить двумя основными способами, у каждого из которых в современной метафизике будут свои сторонники. Принципиально, что различие между ними связано именно с различным пониманием того, что считать изменениями. Первый предполагает, что инаковость является результатом изменений как объективно присущих природе времени. Только с этой точки зрения и можно говорить о *темпоральном становлении*, в результате которого вещь как бы прирастает своими временными частями, а длительность оказывается производной от становления. Согласно второму, какое-либо объективное становление полностью исключается, а отношения между темпоральными частями представляются наподобие кадров киноплёнки: каждый занимает свое фиксированное положение относительно других. Очевидно, что изменения в этом случае будут изменениями только с точки зрения субъекта, поскольку все темпоральные части вещи, в том числе и будущее, не возникают, но уже существуют. Подобный подход к пониманию существования вещей во времени (известный под названием *пердурантизма* и развиваемый в контексте так называемого *этернализма* или теории *блочного времени*) имеет много сторонников, преимущественно в современной зарубежной философии и науке. Связано это с представлениями о времени как о четвертом измерении, наряду с тремя пространственными, и влиянием теории относительности, в которой, как известно, утверждается равноправие моментов времени и отрицается особая роль настоящего момента. Известная концепция «мнимого времени» С. Хокинга лежит как раз в русле данных представлений. В свете существования подобной альтернативы аксиологический характер универсального эволюционизма еще более заметен. Таким образом, в современной физике мы видим значительное количество объектов, описание свойств которых явно или имплицитно требует представления о вневременных формах бытия. Другое дело, что приходится констатировать практически отсутствие терминологического аппарата для систематического описания подобных форм. Например, в современной физике используется понятие кванта времени, внутри которого не имеют смысла понятия *раньше* и *позже*¹⁸. Понятия «раньше» и «позже» являются важными характеристиками времени, и, следовательно, принципиальная неприменимость этих характеристик к кванту времени приводит к закономерному вопросу о том, насколько временем (пусть и квантом его) может быть названо то, что существенно отличается от самого времени.

Обратимся к биологии. Анализ работ, посвященных специфике живого, на мой взгляд, показывает, что обсуждая эмпирические свойства жизни и биологического времени, исследователи вво-

дят такие понятия, осмысление которых явно или имплицитно предполагает использование внетемпоральных категорий. Так, Г.П. Аксенов, исследуя мысль Н. Бора о «кванте жизни», указывает, что биологии, в отличие от физики и химии, присущ *холизм* в качестве методологического принципа. В этом смысле понятие «кванта жизни» означает принципиальную целостность, неделимость жизни и в полной мере применимо и к понятию биосферы в целом. «Нельзя к жизни относиться так же, как к инертной материи, которая состоит... из элементов, которые несут в себе свойства вещества, а при более детальном расчленении — из еще более “элементарных элементов”, объясняющих эти свойства. В живом его отдельный элемент, например, часть клетки, не в состоянии нас информировать о ее свойствах, в ней всегда будет нечто, указывающее, что свойства этой части объясняются на более высоком уровне иерархии. Живое будет целостно, т.е. будет накладывать печать этой целостности на состояние любого уровня или среза вещества — на молекулу, а может быть и глубже, и на весь организм, популяцию, биоценоз, биосферу. Это состояние целостности и можно назвать квантовостью. Оно относится ко всему сразу, в живом не может быть неживых частей, а те, которые есть, воз дух например, используются целенаправленно для обмена веществом и энергией. Живое не складывается, не образуется путем соединения или прибавления, а может быть только разложено на части, которые сразу же теряют все основные свойства живого»¹⁹. Отрицательно оценивает Г.П. Аксенов и идею о возникновении живого из неживого. Вот что он пишет: «...возникновение порядка из хаоса, жизни из химии, существование восходящей биологической эволюции считаются как бы доказанными положениями, а между тем на самом деле их следует сначала доказать, потому что в естествознании нет *ни одного* факта, который бы о них свидетельствовал, а за эмпирические факты принимаются теории, основанные на некоторых химических опытах в лабораториях, организуемых в свою очередь космологическими идеями или допущениями»²⁰. Аксенов в данном случае разделяет позицию В.И. Вернадского, который отстаивал идею вечности жизни и биогенеза, и предлагает этот вывод Вернадского назвать *биоактуализмом*, что означает определенную расстановку акцентов в познании — необходимо отделить жизнь от ее происхождения²¹. Очевидно, что представление жизни при помощи холистического подхода и в виде «кванта» поднимает закономерный вопрос о его темпоральных характеристиках. Каким образом эта целостность может появиться, если она является первичной? Каким образом целое оказывает влияние на части? Понятно, что холистическое представление живого требует использования особых темпоральных или, скорее, внетемпоральных характеристик. Таким образом, сопоставляя свойства живого и неживого, мы видим отличие их характеристик, в том числе и в аспекте

темпоральности, и перед нами возникает вопрос об адекватных средствах их представления. Один из подходов мы можем обнаружить у Г.Е. Михайловского, который, исследуя особенности биологического времени, отмечает, что различия между живой и неживой природой в организации времени, в отличие от организации пространства, являются качественными²². По мнению автора, «мы встречаемся с новым, третьим типом необратимости», если считать, что «в основе первого типа лежит II закон термодинамики для изолированных систем, а в основе второго — бифуркации вдали от термодинамического равновесия»²³. Г.Е. Михайловский связывает этот тип необратимости с особым свойством живого — *омникаузальностью* — определением поведения частей со стороны целого и указывает, что ее причина «заключается в детерминации жизненных проявлений будущим, которое на следующем уровне иерархии является настоящим». Для описания омнакаузальности он предлагает ввести двумерное время на каждом иерархическом уровне биологической системы²⁴. Правда, ответ на вопрос о причинах возникновения такого времени, отличного от времени неживого, мы у него не обнаружим.

Проблема релевантного представления форм темпоральности: терминологический и методологический аспекты

Наличие целого ряда качественно различных форм темпоральности, которые выявляются как при анализе характеристик объектов естествознания, так и принципов, и предлагаются для их представления, позволяет прийти к выводу о необходимости поиска и систематического использования таких понятий, которые бы смогли отразить это качественное разнообразие. Выскажем следующую мысль. Для описания темпоральных характеристик «кванта жизни» и объяснения взаимодействия между целым и частями сторонникам данного подхода вполне можно использовать понятие *вечности* в том смысле, в каком в античности оно использовалось для выражения качественного своеобразия иного модуса бытия в отношении времени и одновременно его условия (т.е. иерархически), поскольку в своем сущностном отличии от понятия времени оно более релевантно для обозначения своеобразия, присущего холистическому представлению жизни. Чтобы аргументировать (и проиллюстрировать) этот тезис, можно обратиться к фрагменту из сочинения неоплатоника Дамаския, в котором он описывает свойства жизни в контексте соотношения целого и частей, используя понятие вечности, фрагменту, чрезвычайно богатому тонкими метафизическими наблюдениями. «Жизнь в чем-то связана с целым и частями. При этом целому и частям, разумеется, свойственны движение и покой, поскольку части, находящиеся в целом, всегда движутся и стремятся выделиться из него. Следовательно, целое и части, со своей стороны, сопряжены с

жизнью. Впрочем, части не в состоянии полностью выделиться из целого, ибо они являются частями, только когда входят в его состав. Значит, они выделяются, но не способны окончательно выделиться; стало быть, целому всегда свойственна некая протяженность. Вечность всегда стремится связывать разделяющееся, подобно тому как время, напротив, распределяет вещи между прошлым и будущим»²⁵. В комментарии к этому месту Л.Ю. Лукомский отмечает, что «протяженность вечности означает, что действия, совершающиеся в ней, всегда актуальны, т.е. что они всегда происходят в настоящий момент, причем в целом»²⁶. Фактически Дамаский дает очень ясное объяснение связи вечности и жизни и отличию вечности от времени. С одной стороны, вечность задает целостность, которая связана с актуальным настоящим. С другой, вечность не подобна точке, она есть некоторая протяженность. То есть вечность понимается Дамаскием динамически, как содержательная характеристика определенного модуса существования, оказывается способом выражения целостности и соответствует ее онтологическому своеобразию сравнительно с частями и в отношении их. Если сравнить подход Дамаския с идеей двухмерного времени Г.Е. Михайловского, который также акцентируется на роли «настоящего» в объяснении омнакаузальности, то, учитывая то обстоятельство, что «настоящее» живого, строго говоря, должно быть первичным в отношении организации и своеобразия живого, а также рассуждения Г.П. Аксенова относительно принципов холизма и биоактуализма, понятие вечности представляется здесь более релевантным, а разработка его содержания в метафизическом контексте в связи с современным осмыслением проблемы реальности — перспективным.

Качественное многообразие форм темпоральности также требует и поиска адекватных методологических принципов для систематического представления данного феномена, характерного для современного естествознания. Как представляется, на вопрос о достаточности времени в качестве онтологической характеристики объектов науки, имплицитно принимающей тезисы метафизического и эпистемологического реализма в качестве своей философской предпосылки, следует дать отрицательный ответ. Открытия в науке выявляют объекты, обладающие такими характеристиками своего существования, для адекватного осмысления которых требуется более широкое понятие, чем время, хотя и метафизически соотносительное ему, поскольку речь идет все-таки о *существовании*. Структура реальности на уровне объектов естествознания оказывается темпорально неоднородной. Однако в том, что по существу *переоткрытие времени* оказывается в равной степени и *переоткрытием вечности*, нет ничего неожиданного. Мне кажется, что в этом можно усматривать своеобразное подтверждение глубокого прозрения метафизической традиции в философии,

много веков назад обосновавшей неразрывное единство этих двух понятий и, на мой взгляд, в контексте востребованности современной онтологией науки многомодусных представлений бытия, апеллирующих к традиционным метафизическим концепциям, логически оправданным будет говорить и о *многомодусной концепции темпоральности*. С учетом сказанного, представляется возможным ввести новый методологический принцип (назовем его *принципом темпоральной иерархичности*), который бы зафиксировал качественное многообразие форм существования взаимодействующих между собой модусов реальности, в том числе и принципиально метафизически вневременных²⁷, что позволило бы систематически обсуждать их темпоральные свойства, выявляя, в том числе, характер их соотношения между собой и различия в отношении атрибутивных характеристик времени и способах их проявления. В контексте обращения к метафизическим ресурсам философского наследия античности, эффективность эвристического потенциала которого серьезно обсуждается в современной философии науки, можно ожидать, что использование подобного потенциала в аспекте рефлексии времени и вечности будет способствовать выявлению новых темпоральных характеристик объектов естествознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В данной статье наряду с термином *время* мы используем более широкий термин *темпоральность*, значение которого в методологическом плане состоит в том, чтобы, во-первых, зафиксировать саму онтологическую категорию времени и те свойства, которые принято соотносить с ним в качестве предмета рефлексии, а, во-вторых, различать *термин «время»* от содержания *понятия «время»*, способ рефлексии которого в философии являются весьма неоднозначными и часто апеллирующими к иным онтологическим категориям.

² См.: Пригожин И. Переоткрытие времени // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 3 – 19.

³ Известный отечественный исследователь проблемы времени П.П. Гайденко, отмечая подобный феномен, даже характеризует его как своего рода «фетишизацию времени» (Гайденко П.П. *Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке*. – М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 291 – 308).

⁴ См.: Степин В.С. Теоретическое знание: Структура, ист. эволюция. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. С. 645 – 646.

⁵ См.: Левич А.П. Почему скромны успехи в изучении времени // На пути к пониманию феномена времени: конструкции времени в естествознании. Ч. 3. – М.: Прогресс-Традиция, 2009. С. 17.

⁶ *Время* // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. С. 128.

⁷ Казарян В.П. Темпоральность и естественные науки // На пути к пониманию феномена времени: конструкции времени в естествознании. Ч. 3. С. 30.

⁸ Вернадский В.И. Проблема времени в современной науке // Биосфера и ноосфера. – М., 2008. С. 490.

⁹ Казарян В.П. Темпоральность и естественные науки. С. 31.

¹⁰ В настоящее время этот термин может применяться для обозначения раздела философии науки, предметную область которого составляет анализ «онтологических оснований науки с логической и методологической точек зрения» (См.: Философия науки. Вып. 14: Онтология науки. – М.: ИФ РАН, 2009. 276 с).

¹¹ См.: Аристотель. Физика. IV. 10 (217 b 32-218 a 29).

¹² Левич А.П. Почему скромны успехи в изучении времени // На пути к пониманию феномена времени: конструкции времени в естествознании. Ч.3. С. 17.

¹³ См.: Кант И. Соч. В 6 т. Т. 3. – М., 1964. С. 101.

¹⁴ См.: Penrose R. The road to reality. A Complete Guide to the Laws of the Universe. Jonathan Cape. – L., 2004. P. 12 – 17.

¹⁵ Севальников А.Ю. О возможности нового понимания реальности // Философия науки. Вып. 14: Онтология науки. – М.: ИФ РАН, 2009. С. 145, 150, 153.

¹⁶ Там же. С. 150.

¹⁷ См.: *Время* // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. С. 128.

¹⁸ См.: Чернин А.Д. Физика времени. – М., 1987. С. 213.

¹⁹ Аксенов Г.П. Причина времени. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 233 – 234.

²⁰ Там же. С. 227.

²¹ См. там же. С. 140.

²² Михайловский Г.Е. Биологическое время, его организация, иерархия и представление с помощью комплексных величин // На пути к пониманию феномена времени. Междисциплинарные исследования. Ч. 1. – М., 1996. С. 114.

²³ Там же.

²⁴ Там же. С. 115.

²⁵ Дамаский. Комментарий к «Пармениду» Платона / пер. с древнегреч., вступ. ст., примеч., указатели, список литературы Л.Ю. Лукомского. – СПб., 2008. С. 36.

²⁶ Там же. С. 593.

²⁷ Этим предлагаемое представление о *темпоральной иерархичности* будет отличаться от представления о *темпоральных уровнях*, которое развивалось Дж. Фрейзером вне контекста многомодусных онтологий (См., например: Fraser J.T. The Genesis and Evolution of Time: A Critique of Interpretation in Physics. – University of Massachusetts Press, Amherst, 1983. 204 p.)

Аннотация

Проводится анализ метаонтологических аспектов проблемы времени в философии науки, в контексте которого, в частности, обсуждается вопрос о необходимости использования адекватных методологических принципов для систематического представления темпоральности и темпоральных характеристик объектов естествознания, выявляемых в современных научных исследованиях.

Ключевые слова: время, вечность, темпоральность, философия науки.

Summary

The paper deals with the analysis of metaontologic aspects of the problem of time in the philosophy of natural sciences. The question on necessity of use of adequate methodological principles for regular representation of temporality and temporal characteristics of objects of natural sciences revealed in modern scientific researches is discussed.

Keywords: time, eternity, temporality, philosophy of science.

СТАНЕТ ЛИ «ОКОНЧАТЕЛЬНАЯ ТЕОРИЯ» КОНЦОМ НАУКИ?

Д.А. ТАРАБОРИН

Вопрос о возможном конце науки не является новым. Ощущение законченности, завершенности науки было у ученых конца XIX в. Тогда, по их мнению, на небосводе естествознания витало всего два маленьких облачка. Одно облачко — теоретические проблемы с излучением абсолютно черного тела, другое — вопрос о распространении электромагнитного поля в эфире. После теоретического разрешения указанных проблем небо должно было очиститься, и физика как наука должна была быть завершена. Останется только применять полученные фундаментальные законы в прикладных науках. Когда молодой Макс Планк в 1875 г. поступал в Мюнхенский университет, его будущий учитель профессор физики Филипп Джолли настоятельно отговаривал его от занятий физикой и рекомендовал заняться прикладными науками. Над Милликоном подшучивали его соседи, аспиранты других специальностей, в связи с тем, что тот собрался заниматься физикой, в которой, дескать, и делать то уже нечего. Однако история показала несостоятельность таких прогнозов. Не прошло и двадцати лет, как все мысли о завершенности физики без следа исчезли из голов ученых, и те, засучив рукава, взялись вновь за свою работу. Вскоре первое облачко превратилось в специальную теорию относительности, второе же в направление исследований квантовых эффектов, сформировавшееся позже в квантовую механику.

К вопросу о пределах роста научного знания современные исследователи подходят с различных сторон. Аргументация может строиться на увеличении доли прикладных исследований в науке, из чего делают вывод о спаде в развитии современной фундаментальной науки¹. Другой, получивший распространение подход, основывается на антисциентистских настроениях в обществе. На фоне негативных последствий НТП (ядерное оружие, техногенные катастрофы, экология и др.) общество все менее склонно тратить средства на фундаментальные исследования, которые к тому же в настоящий момент очень дороги.

Еще один негативный прогноз базируется на кризисе, существующем в современном естествознании². Так, Ли Смолин в своей книге «Неприятности с физикой»³ отмечает, что за последние 30 лет не было совершенно ни одного стоящего открытия в физике (что, кстати, не совсем верно: достаточно назвать хотя бы открытие феномена ускоренного расширения Вселенной). Высказываются (также довольно спорные) мнения о сокращении предметной области фундаментальной науки⁴ (по аналогии с географией, в которой существенные от-

крытия, по-видимому, уже совершены⁵). Существует также подход на основе критики современных естественнонаучных концепций, таких как теория суперструн⁶, петлевая квантовая гравитация и др. Дж. Хорган называет такие концепции «иронической наукой»⁷, и не совсем обоснованно ставит вопрос об их научности. Говорят также о неэффективности научного метода в современных условиях, о необходимости поисков новых основ науки, новых подходов, новой методологии. Исходя из этого, как правило, говорят не о конце науки, а, скорее, о конце некоторого этапа исторического развития науки, ее модификации. Наконец, о конце науки говорят на основе критики современного состояния конкретных научных дисциплин (биологии, физики, космологии и т.д.).

Нам бы хотелось затронуть вопрос о конце науки, имея в виду главным образом ее предмет. Мы сконцентрируем внимание на физике, поскольку именно она выступает фундаментом всего естественнонаучного знания. Итак, возможно ли, что появится некоторая «окончательная теория», которая разрешит все теоретические проблемы современной физики, а ученым останется лишь применять полученные закономерности в прикладных науках? Что может представлять собой такая теория? И сможет ли она решить основные проблемы естествознания.

Но для начала разберемся с термином «Окончательная теория». В научной и научно-популярной литературе «Окончательная теория» используется зачастую параллельно с терминами «Единая теория», «Теория Всего» (Theory of Everything), «Универсальная теория». На одном из сайтов эти термины, на наш взгляд очень удачно названы «оптимистическими ярлыками»⁸, а В.Л. Гинзбург назвал их «не слишком скромными»⁹ терминами. Тем не менее, названия укоренились и используются, как правило, для обозначения концепций или гипотетических будущих теорий, пытающихся объединить четыре фундаментальных физических взаимодействия и связанные с ними элементарные частицы под единым началом. Есть, правда, и другое понимание Теории Всего¹⁰, но к нему мы обратимся чуть позже.

Рассмотрим эти термины с точки зрения семантики. Слово «Единая» в «Единой теории» значит объединение, синтез. Это может быть, например, синтез 4-х фундаментальных взаимодействий, или же всей физики, картины мира, общей теории относительности и квантовой механики. Прилагательное «окончательная» имеет другой смысловой оттенок, оно говорит о законченности, завершенности, доведенности до конца. С семантической точки зрения окончательная теория гораздо значимее. Единая просто объединяет, сводит воедино, окончательная же является последней, непоколебимой, апогеем, венцом. Она должна стать логическим исходом или всей физики, или науки в целом, или же просто физики элементарных частиц и

взаимодействий. У термина «Теория Всего» несколько другой оттенок. Здесь подразумевается законченная теория элементарных частиц и взаимодействий. Это далее неделимый фундамент всего существующего, теория, описывающая минимальные части сущего и способ их существования. Также можно увидеть и подтекст редукционизма: теория, объясняющая минимальную часть всего существующего, объясняет все существующее. Однако здесь нет возможности подробнее обсуждать вопросы единства физики, как и вопросы, связанные с редукционизмом. Нам важно зафиксировать одно: все рассмотренные термины, несмотря на различие, имеют в себе нечто общее. Всем им присуще стремление к единству знания, все они так или иначе связаны с концепцией редукционизма, все строятся с надеждой на завершение развития определенной области знания. Далее они будут использоваться на равных как синонимы. Нас будет интересовать в этой статье только тот аспект концепций единых теорий, который имеет отношение к проблеме конца науки.

Так все-таки — стоим ли мы на пороге завершенности физики? Станет ли единая теория фундаментальных взаимодействий и элементарных частиц концом теоретической физики? Вернер Гейзенберг, отвечая на этот вопрос в 1970 г. в одной из своих статей¹¹, говорил, что даже если по самым оптимистичным прогнозам в ближайшее время будет создана некоторая окончательная теория элементарных частиц и взаимодействий, это вовсе не будет знаменовать завершенности знания о мире. Свою аргументацию он строил на двух идеях. Во-первых, наши теории есть идеализации, и они в некоторых предметных областях являются адекватными действительности и позволяют понимать существо происходящих явлений. Но поскольку они все-таки являются идеализациями, всегда найдется область, в которой эти теоретические объекты будут совершенно неадекватны происходящим явлениям. Так, он приводит пример с термодинамикой, когда в достаточно разреженных газах теряется смысл понятия температуры и энтропии; для таких систем эти понятия становятся совершенно неадекватными. Отметим, что в указанном примере границы применимости понятий температуры и энтропии классической термодинамики стали понятны при ее редукции к кинетической (механистической) теории газов. Аналогичным образом, как отмечает Гейзенберг, для разрабатываемой теории элементарных частиц и взаимодействий область применимости ее понятий будет невероятно широка, тем не менее обязательно найдутся ситуации, когда ее теоретические объекты не будут соответствовать существу происходящих явлений. Во-вторых, и он считал это основным, о завершении науки нельзя говорить потому, что границы между физикой и другими дисциплинами представляют собой настолько обширную предметную область, что уже одно только ее существование не позволяет делать

вывод о каком бы то ни было конце науки. Гейзенберг полагал, что ученым только предстоит разработка этих областей. «Ближайшее развитие будет характеризоваться именно объединением науки, преодолением исторически сложившихся границ между отдельными дисциплинами»¹². Таким образом, Гейзенберг исходит из двух посылок, первая из которых основывается на онтологическом барьере между теорией и миром, тогда как вторая связана с моментом синтеза, интеграции научного знания.

Соглашается с Гейзенбергом и известный физик Стивен Вайнберг¹³. Он также считает, что после построения окончательной теории помимо множества прикладных задач в науке останется и множество теоретических проблем. Однако он не уверен, ответит ли окончательная теория на все фундаментальные вопросы. Возьмем, к примеру, вопрос о фундаментальных физических постоянных. Будут ли они выводиться из окончательных законов, и если нет, то вопрос о том, почему они таковы, какие они есть, потребует ответа; а значит и в этом направлении наука останется не законченной. Точно также, если окончательная теория предстанет теорией, описывающей динамику природных процессов, тогда описание природы должно дополняться начальными условиями, которые, естественно, не будут входить в саму теорию. И тогда останутся вопросы о начальных условиях возникновения Вселенной. Если же окончательная теория будет предполагать существование множества возможных реализаций Вселенной, то возникает вопрос, почему существует именно наша уникальная Вселенная. Как бы то ни было, «Теория Всего» с его точки зрения не станет концом науки.

Интересно взглянуть на проблему с позиции Л.Б. Баженова, разрабатывавшего проблему редукции теорий. В одной из своих работ¹⁴ он отмечает, что редукция теорий имеет два последовательных этапа. Первый — аналитический, представляющий собою создание фундаментальных теорий низшего уровня организации материи. Второй — синтетический, представляющий собою объяснение более высокого уровня организации на основе полученных закономерностей более низкого уровня. При этом второй этап является основным. Значит, построение единой фундаментальной теории взаимодействий и частиц является необходимым требованием редукционизма, более того, его первым, но не основным, этапом. Основным же будет дальнейший этап объяснений на основе фундаментальной теории. И с этой точки зрения, «Единая теория» не станет концом науки.

Оригинальной точкой зрения на сущность окончательной теории обладает Дэвид Дойч, сторонник многомировой интерпретации квантовой механики и один из пионеров в области квантовых вычислений. Он рассматривает «Единую теорию», как мы ее себе представляем, лишь как малую часть или маленький шаг к настоящей

«Единой теории». Его единая теория охватывает все материальные уровни и все проявления мира. Она в равной степени должна описывать и элементарные частицы, и биологические процессы, и процессы мышления, и творчество. После ее построения, пишет он, не будут уже появляться новые предметы, она сама будет «теорией всех предметов» и будет охватывать все, что может быть понято. В своей книге «Структура реальности»¹⁵ Дойч пытается обрисовать контуры будущей «Теории Всего», которая должна, по его мнению, строиться на четырех существующих дисциплинах — квантовой механике, эпистемологии, теории эволюции и теории вычисления. С таких позиций очевидно возникновение окончательной теории частиц и взаимодействий не станет концом науки, она лишь немного приблизит нас к «настоящей» единой теории.

Термин «Теория Всего» обязан своим появлением теории суперструн. Он впервые появился в научной публикации, связанной с теорией суперструн¹⁶. Рассмотрим критику Ли Смолина этой концепции¹⁷. Смолин критикует засилье работ по теории суперструн, принуждение молодых ученых к занятиям струнами, недофинансирование других подходов. При этом он подчеркивает, что теория суперструн, по сути, вовсе не является теорией. Она — одно из возможных теоретических направлений исследований, хоть и перспективное, но не дающее пока никаких физических результатов. С этой позиции можно представить, как теория суперструн предаст забвению научную рациональность, задавит другие направления исследований, и станет бесконечно изучать свои многомерные абстракции, став тем самым «окончательной теорией». Но это маловероятный исход. Да и в нашей стране суперструны не столь популярны, как на Западе.

Обратимся к конкретным проблемам современной физики, чтобы понять, какие из них могут быть решены в рамках теории всего, какие нет, и может ли программа «Теория Всего», в случае ее завершения стать концом науки. Л. Смолин в книге «Неприятности с физикой»¹⁸ сформулировал пять основных задач, стоящих перед единой теорией. Вот они:

- объединение квантовой механики и общей теории относительности;
- обоснование квантовой механики;
- определение, являются ли различные частицы и силы проявлением одной фундаментальной сущности;
- объяснение значений свободных констант в стандартной модели;
- объяснение темной материи и темной энергии.

«Любая теория, которая претендует на звание фундаментальной теории природы, должна ответить на каждую из них»¹⁹. Смолин, однако, утверждает, что эти проблемы в то же самое время представля-

ют основные проблемы физики, однако такой взгляд, по-видимому, связан с тем, что автор — специалист в физике элементарных частиц и космологии. В целом его книга нацелена на критику современной физики элементарных частиц, критику теории суперструн, и не имела целью освещение основных проблем других разделов физики. Поэтому мы будем использовать этот список как список основных задач, стоящих перед окончательной теорией.

Теперь обратимся к другому списку. Академик и нобелевский лауреат В.Л. Гинзбург опубликовал и несколько раз дополнял список основных проблем физики²⁰. Его основной целью было указать горизонты молодым ученым, заинтересовать их наиболее важными и интересными проблемами. Списку уже более 40 лет, он много раз критиковался, дополнялся и дорабатывался, и хотя сам Гинзбург отмечает, что список не полон, поскольку «нельзя объять необъятное»²¹, и, следовательно, несколько субъективен, он в целом отражает дыхание сегодняшней физики. В последней версии список состоит из 30 вопросов-проблем, которые разделяются автором на три раздела. Это макрофизика (вопросы с 1 по 13), микрофизика (физика элементарных частиц — с 14 по 20) и астрофизика (с 21 по 30).

Здесь нет возможности привести весь список целиком, читатель может самостоятельно найти его в приведенной литературе. Интересно сравнить два приведенных списка. Из пяти вопросов, поставленных перед программой единых теорий Смолиным, в списке Гинзбурга присутствуют два. 3-й соответствует 16-му (возможно также 20-му), 5-й — частично 23-му и 27-му. Из этого не стоит делать вывод, что единые теории призваны решить малую лишь часть общих проблем физики. В самом деле, хотя многие вопросы и не являются непосредственной целью окончательной теории, они могут быть решены с ее появлением. Например, исследование квантовых эффектов в начале XX в. не было нацелено на объяснение периодической системы химических элементов Менделеева, однако позже сформулированная квантовая механика смогла дать такую трактовку. На взгляд автора данной статьи, многие проблемы из списка Гинзбурга могут быть решены с появлением единой теории. Это, к примеру, вся вторая часть вопросов и часть третьей части. Думается, появление единой теории станет переворотом в физике элементарных частиц, высоких энергий, астрофизике и космологии. Но нам важно то, что не все вопросы из его списка относятся к полю деятельности программы окончательной теории. С нашей точки зрения, первая часть списка не имеет отношения к единым теориям, и ее возникновение не отразится на решении этих проблем, за исключением, может быть, вопроса № 10 о веществе в сверхсильном магнитном поле. Первая часть списка представлена вопросами ядерной физики, физики конденсированных сред, физики твердого тела, механики жидкости, нелинейной физики, синергетики,

физики поверхности и другими. А также вопросами, связанными со свойствами «необычных» веществ (фуллеренов, нанотрубок, металлического водорода), сегнетоэлектриков, жидких кристаллов. Все эти проблемы не связаны с едиными теориями. Большинство из них — качественно новые явления более высокого (в сравнении с элементарными частицами) уровня организации материи. Эти явления свойственны только им, хотя, конечно, они смогут быть истолкованы в рамках созданной «Единой теории».

Из нашего короткого рассмотрения можно сделать вывод, что возникновение «Теории Всего», хотя и будет невероятно значимым событием в науке, не станет ее концом и не решит в одночасье всех ее проблем.

Давать концепциям названия окончательных теорий, значит быть настроенным уж очень оптимистично. Фактически же такие определения претендуют на то, на что претендовать не могут. Тем более такая риторика может ввести в заблуждение людей не посвященных, создать впечатление показной, искусственной важности научной концепции. Очевидно, окончательной теорией можно назвать только гипотетическую будущую теорию. Ни одной теории не удастся решить всех проблем физики. Всегда останутся вопросы без ответов. Это связано с онтологической пропастью между идеальными построениями (теориями) и миром. Окончательная теория существует приблизительно так же как истина. Она лишь стремление, путеводная нить, цель. Она не то, что мы имеем в данную минуту, а лишь то, к чему неустанно идем и стремимся. И в этом смысле она представляет собой одну из кантовских регулятивных идей.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Будущее фундаментальной науки: Концептуальные, философские и социальные аспекты проблемы. — М., 2011. С. 150 — 161.

² См.: Хорган Дж. Конец науки (взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки). — СПб., 2001.

³ Smolin L. The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, The Fall of Science and What Comes Next. — Boston, 2006.

⁴ См.: Хорган Дж. Конец науки (взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки).

⁵ Здесь присутствует ограниченное понимание предмета географии (подробнее см.: Казютинский В.В. Ближится ли закат «Века Науки»? // Эпистемология & философия науки. Т. XIX. № 1. 2009. С. 138.

⁶ См.: Smolin L. The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, The Fall of Science and What Comes Next.

⁷ См.: Хорган Дж. Конец науки (взгляд на ограниченность знания на закате Века Науки).

⁸ <http://elementy.ru/trefil/21216>

⁹ Гинзбург В.Л. Какие проблемы физики и астрофизики представляются сейчас особенно важными и интересными (30 лет спустя, причем уже на пороге XXI века)? // Успехи физических наук. 1999. Т. 169. № 4. С. 426.

¹⁰ См.: Дойч Д. Структура реальности. — Ижевск, 2001.

¹¹ Гейзенберг В. Избранные философские работы: Шаги за горизонт. Часть и целое. — СПб., 2006.

¹² Там же. С. 148.

¹³ См.: Вайнберг С. Мечты об окончательной теории: Физика в поисках самых фундаментальных законов природы. — М., 2008.

¹⁴ См.: Баженов Л.Б., Ломсадзе Ю.М. Проблема редуцируемости научных теорий // Физическая теория (философско-методологический анализ). — М., 1980. С. 85 — 113.

¹⁵ См.: Дойч Д. Структура реальности.

¹⁶ См.: Ellis J. The Superstring: Theory of Everything, or of Nothing? // Nature. 1986. P. 323

¹⁷ См.: Smolin L. The Trouble with Physics: The Rise of String Theory, The Fall of Science and What Comes Next.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Смолин Л. Неприятности с физикой: взлет теории струн, упадок науки и что за этим следует / пер. Артамонов Ю.А. 2007. — URL: <http://www.rodon.org/sl/nsfvtsunichzes/>

²⁰ См.: Гинзбург В.Л. Какие проблемы физики и астрофизики представляются сейчас особенно важными и интересными? // Успехи физических наук. 1971. Т. 103. № 1.

²¹ См. там же. С. 419.

Аннотация

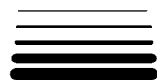
Статья посвящена исследованию вопроса о возможности завершения физики в результате возникновения новой, так называемой окончательной теории. Рассматриваются существующие точки зрения на проблему. Анализируются основные нерешенные проблемы физики, и оценивается возможность их будущего разрешения «окончательной» теорией.

Ключевые слова: окончательная теория, теория всего, единая теория, конец науки, объединение физики, нерешенные проблемы физики.

Summary

The article deals with widely debated issue about the end of science. The possibility of completion of physics as a formation of a new so-called «final» theory is under consideration. Different points on the problem are described in the article. The main theoretic objectives of physics are considered, and probability of their resolution by the hypothetical «final» theory is evaluated.

Keywords: final theory theory of everything TOE unified theory end of science unified physics unresolved problems of physics.



НЕПОЗНАННЫЙ МАРКС И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОСТИ

Производство, общение (Verkehr), общество (Часть 3)*

В.Ф. ШЕЛИКЕ

Постановка проблемы

Так мы подошли к еще одной проблеме, в определенной мере тоже связанной с трудностями перевода текстов Маркса на русский язык. Перед нами разработанный Марксом и Энгельсом категориальный ряд «**производство — общение (Verkehr) — общество**». Однако сразу отметим, что исследователи-марксисты таким категориальным рядом не пользуются, а общение (Verkehr) отсутствует в понятийном аппарате догматического истмата.

Между тем, согласно Марксу и Энгельсу, изменения структуры общества на протяжении всей истории человечества определяются изменениями не только способа производства, но и **изменениями способа общения (Verkehrsweise)**. На основании **способа производства и способа общения** строится **структура общества** как исторически определенный способ совместных действий, как способ вместе-действия (Zusammenwirken) людей, как «продукт взаимодействия людей»¹.

Для иллюстрации наличия у Маркса категориального ряда «**производство — общение (Verkehr) — общество**» приведу несколько положений Маркса, имеющих непосредственное отношение к разбираемым нами вопросам о человеческом обществе.

Маркс и Энгельс отмечают, что **гражданское** (буржуазное) общество «как таковое развивается только вместе с буржуазией»², и существует оно не на всем протяжении истории. А сама буржуазия «является продуктом длительного процесса развития, ряда переворотов в способе производства и в способе общения»³ (перевод мой — В. III.). В русском тексте *Verkehrsweise* переведено как *обмен*, а в немецком значит «eine Reihe von Umwälzungen in der Produktions- und Verkehrsweise»⁴.

В результате этих исторических переворотов в способе производства и в способе общения в гражданском обществе образовывалась промышленная, торговая, банковская буржуазия. Так что гражданское общество уже в силу своего происхождения имеет классовый характер, а его структура изменяется в соответствии с переворотами в способе производства и в способе общения.

А вот предшественники и современники Маркса и Энгельса, по существу, пренебрегали классовым содержанием гражданского общества и затушевывали историческую ограниченность существования в истории гражданского (буржуазного) общества. Предшественниками Маркса «тем же именем всегда обозначалась развивающаяся непосредственно из производства и общения (Verkehr) общественная организация, которая во все времена образует базис государства и прочей идеалистической надстройки»⁵.

Используя тот же категориальный ряд «**производство — общение (Verkehr) — общество**», Маркс и Энгельс характеризуют и коммунизм, а по существу — и человеческое общество: «Коммунизм отличается от всех прежних движений тем, что совершает переворот в самой основе всех прежних отношений производства и отношений общения (Verkehrsverhaeltnisse) и впервые рассматривает все стихийно возникшие предпосылки как создания предшествующих поколений, лишает эти предпосылки стихийности и подчиняет их власти объединившихся индивидов»⁶.

В этом ключе К. Маркс и Ф. Энгельс и характеризуют революцию, осуществляемую объединившимися индивидами, как такую революцию, в которой «низвергается власть прежнего способа производства и (способа. — В. III.) общения (Verkehrsweise), а также прежней структуры общества...»⁷

Заметим также, что Verkehr фигурирует не только в «Немецкой идеологии», но и в «Капитале»!

Полагаю, что приведенные выше рассуждения Маркса и Энгельса наглядно иллюстрируют наличие категориального ряда «**производство — общение (Verkehr) — общество**», так же как и то, что Verkehr есть одно из важнейших понятий в материалистической теории истории Маркса.

Согласно Марксу, производство и Verkehr суть два обуславливающих друг друга процесса деятельности людей, осуществляемые ими на всем протяжении истории, и один не существует без другого. Меняются исторически определенные способы производства и исторически определенные способы общения (Verkehr) и соответственно меняются исторически определенные структуры общества. Но без производства, без общения, без общества человечество существовать не может. Это закон истории.

Без анализа взаимодействия производства и Verkehr не понять структуру современного общества, поскольку в обществе индивиды

* Начало см.: ФН. 2013. № 3, 4.

«раскиданы» не только по общностям, объединяющим или разъединяющим их в процессе производства на классы, они «раскиданы» также и по общностям, объединяющим или разобщающим их в процессе общения.

Однако в большинстве марксистских работ изменения структуры общества исследуются авторами только в связи с изменениями в способе производства, а место общения (*Verkehr*) в изменениях структуры общества оказалось потерянным.

Как потерялся *Verkehr*

Что же случилось с *Verkehr*'ом, как мог он «потеряться», причем не только в догматическом истмате?

Причин оказалось много.

Во-первых, как уже было отмечено, правила перевода текстов Маркса требуют переводить одно и то же ведущее понятие всегда одним и тем же термином. Но для термина *Verkehr* такого аналога в русском языке нет. А поскольку *Verkehr* имеет в немецком языке много семантических значений, которые Маркс и использует, то переводчики старательно переводили *Verkehr* в разных контекстах по-разному. В переводе *Verkehr* в качестве определенного понятия «растворился» и исчез, представ в текстах то как *общение*, то как *сношение*, то как *обмен* и *распределение*, то как *движение транспорта*, то как *взаимодействие* или *отношение*. Так в понятийном аппарате материалистической теории истории из-за перевода *Verkehr* стал невидимым.

Во-вторых, издатели сочинений Маркса и Энгельса в ИМЭЛе просто отнесли *Verkehr* к понятию, используемому Марксом и Энгельсом только в ранних работах: в «Немецкой идеологии», мол, оно используется как *общение*, а в других якобы не применяется, поскольку в поздних работах было заменено понятием *производительные отношения*⁸. И стало общение (а это только один из видов *Verkehr*'а) предметом изучения для психологов и социологов в качестве межличностных отношений, но не интересным для большинства марксистов-обществоведов. И если философ-обществовед и интересовался *Verkehr*'ом, то воспринимал его как межличностное общение и в этом ракурсе характеризовал, причем это уже был шаг вперед.

Verkehr по Марксу

Трудно понять, что такое *Verkehr* еще и потому, что очень уж разнообразны те виды деятельности, которые объединены Марксом и Энгельсом в этом понятии, а в переводе фигурируют чаще всего только как *общение*:

а) производство и общение (*Verkehr*) образуют основу общественной структуры, основу гражданского общества⁹, которое само представляет собой определенную форму общения¹⁰ (*Verkehrsform*);

б) гражданское общество, как форма общения, в свою очередь «строится внутри в виде государства»¹¹, которое также является формой общения¹²;

в) в процессе производства и общения из потребности в общении у людей возникают язык и сознание¹³, представления, мышление¹⁴, религия, философия и т.д., т.е. возникают духовное производство и духовное общение. Маркс и Энгельс соответственно отмечают наличие в истории человечества как материального производства и материального общения, являющихся базисом общественного строя и представляющих действительную арену истории¹⁵, так и духовного производства и духовного общения, представляющих отражение в общественном сознании материального производства и материального общения и самостоятельной, вне своего материального базиса, истории не имеющих¹⁶;

г) Маркс и Энгельс доказывают, что развитие материального производства и материального общения (*Verkehr*) обуславливает изменения мышления и продуктов мышления людей¹⁷;

д) каждая форма общения (*Verkehrsform*) обусловлена определенным развитием производительных сил¹⁸;

е) все коллизии истории, в том числе и революции в истории, обусловлены противоречиями между производительными силами и формой общения¹⁹, а также противоречиями между производительными силами и способом производства²⁰.

Verkehr это еще и акт продолжения человеческого рода между мужчиной и женщиной, а также война, торговля, переселение народов, вращение индивида в обществе, общение между индивидами, движение транспорта, и многое другое.

Но все сказанное выше все еще не все, что надо знать о *Verkehr*'е, согласно Марксу.

Необходимо иметь в виду и то, что немецкий глагол *verkehren* означает еще и *искажать, превращать в неправильное*. Соответственно, в «Немецкой идеологии» у Маркса и Энгельса есть и понятие «*verkehrte Welt*»²¹, т.е. *искаженный, перевернутый, ложный мир*, который люди сами же и делают искаженным.

В процессе *Verkehr*'а, когда люди, произведя продукт, запускают его в движение по разным видам общения, они создают еще и искаженный, ложный мир (*verkehrte Welt*), полагая, однако, что неправильный, искаженный мир от их воли и сознания совсем не зависит, ибо якобы дан им свыше, то ли богом, то ли чертом, то ли очередным тираном, ставшим верховным правителем государства. Нередко «виноватым» бывает и просто плохое начальство или проклятые деньги (средство *Verkehr*'а), которые «всем портят жизнь».

Производство и Verkehr

Понять, что такое Verkehr по Марксу, — дело вовсе не из легких. В данной статье я не буду приводить систему доказательств выдвигаемых мною положений²², а ограничусь лишь констатацией самого существенного.

Начну с того, что **производство** по Марксу охватывает всю **созидательную** совокупность социальной деятельности людей, игнорируя процесс удовлетворения людьми потребностей жизни, что тоже входит в социальную деятельность, являясь ее основанием. Соответственно, производство исходно предстает как производство людьми людей, отношений, потребностей, инструментов удовлетворения потребностей и средств жизни.

В свою очередь Verkehr это **движения** (через перемещение, циркуляцию, обмен, распределение, грабеж, дарение, наследование, коммуникацию и т.д.) **продуктов производства** (людей, или отношений, или потребностей, или инструментов удовлетворения потребностей или средств жизни) во всей совокупности отношений людей к людям и отношений людей к природе. Замечу в скобках, что в немецком понятии «Verkehr» легко угадывается его значение как *движение*, уже хотя бы потому, что в первую очередь воспринимается как движение транспорта.

В производстве люди производят продукт, а в Verkehr'e люди двигают, передвигают продукт различными способами, (в том числе и отнимая у других людей, и уничтожая продукт производства в войне или на таможне).

Производство и Verkehr — парные категории в материалистической теории истории: одну не понять без другой, поскольку производство невозможно без Verkehr'a, а Verkehr невозможен без производства. Первое невозможно уже потому, что производству должны быть доставлены люди, а их в Verkehr'e еще надо произвести на свет через сношение мужчины и женщины. А Verkehr невозможен без производства, так как люди без наличия произведенных средств жизни просто умрут, и некому будет осуществлять какой-либо Verkehr.

Противоречиво производство, в котором люди производят и средства жизни, и средства смерти, производят людей-созидателей и людей-убийц, потребности жить по-человечески, и потребности жить за счет жизни другого человека, производят человеческие и бесчеловечные отношения людей к миру природы и к миру человека и т.д.

Противоречив и Verkehr, поскольку противоречивы потребности людей, которые толкают их в Verkehr, т.е. стимулируют на общение, толкают в дорогу, заставляют покупать товары (нужные и не нужные), вынуждают менять страну и т.д. Людью в Verkehr'e движет любовь или ненависть, жажда родить или убить, потребность в дарении или страсть к грабежу, вера или неверие в возможность иного, человеческого мира и т.д.

Эту гремящую смесь противоречивых и противоположных смыслов и целей жизни, человеческих и бесчеловечных потребностей Verkehr'a люди не держат в тайниках своей души, а активно двигают, передают разными путями в сообщество людей, через СМИ, в беседе за барной стойкой, сидя в тюрьме или шагая в протестной массе по бульварам, и испытывая при этом несусветную радость от общения.

Люди через Verkehr ищут и находят себе единомышленников, как в святых делах, так и в делах несправедных и создают противоречивые, разные сообщества Verkehr'a. Эти сообщества, постоянные и временные, многочисленные и малочисленные, объединяют и разъединяют людей в торговле, на войне, на дорогах, в самолете, в семье, на работе, в школе, в вузе, в Интернете и т.д. — везде, где **передвигаются** продукты материального или духовного производства.

В одних сообществах Verkehr'a люди заняты деторождением, а в других — продажей детей (что может происходить в одном и том же роддоме). В одних сообществах Verkehr'a люди торгуют продуктами производства, а в других — грабят те же продукты производства (что может происходить в одном и том же магазине: днем — торговля, ночью — грабеж, и даже совершаться одними и теми же людьми). Одни люди (и даже целые народы) добровольно переселяются в другие страны, других насильно сгоняют с родной земли и приказным порядком переселяют в чужие, неизвестные края. В этих процессах люди переносят (передвигают) на другую территорию, в другие страны свой способ жизни (передовой или отсталый), свои потребности жизни, свои производительные или разрушительные силы. В одних сообществах Verkehr'a люди заняты борьбой за мир, в других — занимаются незаконным изготовлением оружия и его продажей. В одних сообществах люди неспешно заняты исследованиями будущего России, в других — громогласным распространением пророчеств о наступлениях конца света и т.д. и т.п. Люди что-то делают или ничего не делают для того, чтобы ими же искаженный мир (verkehrte Welt) стал иным, человеческим миром (menschliche Welt), делая более человеческим производство и более человеческим Verkehr.

Противоречивы и средства Verkehr'a. Речь на всех языках мира объединяет и разъединяет людей; транспортные средства перевозят по суше, по морям и по воздуху продукты производства, в том числе и людей, благополучно доставляя их на место или губя в катастрофах; деньги, как средство Verkehr'a, превращаются в разрушительную силу, как для отдельного индивида, так и для человечества в целом. Что ждет нас, когда рухнет современная финансовая система, эта мировая долговая пирамида?

Структура общества включает не только общности людей, создаваемые в процессах производства (классы), но и те общности людей, в

которых люди осуществляют Verkehr (в семье, в магазине, в самолете, на войне и т.д.).

Сказанного, надеюсь, достаточно, чтобы сделать вывод: искать и найти противоречия, исторические корни и границы гражданского (буржуазного) общества необходимо не только в товарном (буржуазном) способе производства, но и в буржуазных, товарно-денежных формах Verkehr'a (Verkehrsform).

В этом же ключе истоки и корни создания человеческих сообществ и человеческого общества следует искать и находить а) в человеческом способе производства²³, исключающем производство средств смерти, фальшивых лекарств, не сейсмостойких жилищ и т.д. и б) в человеческих формах общения (Verkehrsform), исключающих убийство людьми людей, манипуляцию сознанием, чувствами, потребностями людей, продажу просроченных продуктов и т.д. и базирующихся на человечности, гуманизме в отношениях людей к людям и к природе.

Человечное производство и человеческое общение (Verkehr)

В современном гражданском обществе мы обнаружим сегодня предприятия, способные производить баснословно дешевые диски с программным обеспечением для работы на компьютере, и занятых их подпольным изготовлением в «нерабочее время», а затем их «пиратским» распространением. Последнее напрямую нарушает буржуазное право частной собственности, но вместе с тем задешево обеспечивает нищего сельского учителя Интернетом для его школы. Мы найдем в Интернете добровольное и бесплатное распространение книг и знаний; консультации врача и психолога, и даже интернет-сообщества программистов, бесплатно создающих программы. Мы увидим в Интернете и Википедию, и группу энтузиастов, которые бесплатно создают эту всемирную энциклопедию.

Рядом с нами мы обнаружим различные сообщества волонтеров, бесплатно помогающих детям, попавшим в беду. Есть еще в Москве и движение «Услуга за услугу», участники которого бесплатно обмениваются друг с другом своими умениями, независимо от их рыночной стоимости. Короче, есть уже многие, многие люди, для которых «не в деньгах счастье».

В конце концов, и в семье (не каждой, конечно), при всех прочих мотивах и даже имущественных спорах, на деле не так уж редко берет верх гуманизм и осуществляется принцип «От каждого по способностям, каждому по потребностям», реализуемый в пределах финансовых возможностей семьи. А свободное развитие каждого, как условие свободного развития всех членов семьи, является принципом, на котором строятся семейные отношения в такой гуманистической семье. Разве этого еще нет?

«Предположи теперь человека как человека и его отношение к миру как человеческое (menschliche — перевод мой — В. Ш.) отношение», — писал Маркс еще в XIX в. и продолжал, — «в таком случае ты сможешь любовь обменивать только на любовь, доверие только на доверие и т.д. Если ты хочешь наслаждаться искусством, то ты должен быть художественно образованным человеком. Если ты хочешь оказывать влияние на других людей, то ты должен быть действительно человеком, действительно стимулирующим идвигающим вперед других людей. Каждое из твоих отношений к человеку и к природе должно быть определенным, соответствующим объекту твоей воли проявлением твоей действительной индивидуальной жизни»²⁴.

Так что создание человеческого общества в противовес буржуазному гражданскому обществу люди **начинают** с изменений своей индивидуальной жизни в самом гражданском обществе, и, скорее всего, начинают они с изменений именно Verkehr'a.

Стоит обратить внимание и на то, что для многих людей, по личному выбору и личной инициативе переворачивающих искаженный, ложный мир иной стороной для себя и для других, непосредственным мотивом и целью действий являются и распространение знаний, и жажда творчества, и потребность в освоении и распространении культуры, а порой — и стремление к самоуправлению. Но вместе с тем именно достаточно абстрактный **общечеловеческий гуманизм**, в котором присутствует радость (наслаждение) человечески производить для человека и радость (наслаждение) человечески общаться с другим человеком, да и с природой тоже, **объединяет людей в эти новые общности**.

Редко кто из пионеров по созданию новых, человеческих сообществ производства и общения (Verkehr) назовет свою деятельность сегодня коммунистической, но как человеческую, как гуманистическую ее многие осознают. Но и английский мануфактурист тоже не знал, что, организовав централизованную мануфактуру, он в действительности создавал новый способ производства и новые формы общения, а по существу — закладывал фундамент нового, капиталистического общества. Так в недрах современного гражданского общества создается основа нового, человеческого общества.

Но одновременно товарное производство и товарно-денежные формы общения (Verkehr), господствующие в современном гражданском обществе, оказываются той скалой, об которую разбиваются современные человеческие сообщества, уже возникающие и существующие в действительности. Нравственные постулаты гражданского (буржуазного) общества о престижности успеха, измеряемого славой и количеством денег, порой подтачивают и души людей, объединившихся в человеческих сообществах. Люди начинают бороться за лидерство, кто-то завидует, кто-то ревнует, и никто не хочет или не умеет преодолеть конфликт. И в результате сообщество распадается.

А конфискованные дешевые диски не отдаются в дар школам, а беспощадно крушатся бульдозерами и вытесняются с рынка государственными органами по защите прав частной собственности.

Но, тем не менее, в своем **ежедневном** *Verkehr*'e, по утрам двигаясь («феркеря») на машине или в метро на работу, общаясь («феркеря») на работе с начальством или с коллегами по цеху, вечером покупая («феркеря») по дороге домой в магазине хлеб или водку, обмениваясь («феркеря») дома впечатлениями с членами семьи о радостях и горестях прошедшего дня и ложась вечером спать после очередного получения («феркерения») смеси новостей о катастрофах и очередном казнокраде от телевизора, люди все равно упорно продолжают задумываться о справедливости и несправедливости лично своей, индивидуальной жизни в современном гражданском обществе и о возможности или невозможности ее изменения.

В заключение, в связи со всем вышесказанным, поставлю еще раз вопрос, обозначенный еще в начале.

Известно, что при смене феодализма капитализмом новый способ производства и новые формы общения возникали уже в недрах прежнего феодального общества и до поры до времени там и развивались. Но подчиняется ли этой закономерности также и переход человечества к человеческому обществу? Или человеческое общество создается людьми только после взятия власти (уж и не знаю кем) и общественное человеческое человечество создается только после смены власти в ходе длительной «перековки» людей на гуманистический лад?

Полагаю, что человеческое общество, основанное не на погоне за прибылью, не на частной собственности, а на новом, человеческом производстве и новом, человеческом общении (*Verkehr*), уже складывается в недрах современного гражданского (буржуазного) общества. И такое созидание человеческого общества есть закон истории.

В мире на самом деле уже существует немало гуманистических движений, в которых люди сознательно очеловечивают свою и чужую жизнь, и своей практической деятельностью осознанно и упорно сопротивляются всеобщему капиталистическому обезчеловечиванию жизни.

А исходно субъектом социальной деятельности, напоминая, является каждый индивид, ежедневно делающий свою индивидуальную жизнь. Иными словами, живя среди всех в современном гражданском обществе, каждый индивид одновременно живет и своей личной жизнью. И каждый человек сегодня стоит перед выбором, жить ли ему по-человечески, т.е. человечески относиться к человеку (внутри себя и вне себя) и к природе (внутри себя и вне себя), или жить не по-человечески, практически убивая в себе и в других человеческого человека, губя в себе и вовне природу.

Но, конечно, мало, хотя и возможно, только в своей индивидуальной жизни жить по-человечески. Человеческое общество взаимодействия (*Zusammenwirken*) людей — это сообщество единого, целостного **всемирного** общественного (человечного) человечества, а оно еще находится в длительном процессе своего становления.

В человеческом обществе человечество живет и действует как **общественное** человечество, сущность действий которого есть всемирное человеческое взаимодействие всего человечества ради жизни и свободного развития каждого и всех людей на земле. В мире немало людей и движений, осознающих альтернативу современному состоянию мира именно в человеческом обществе. И каждый может сделать свой выбор, но тщетны иллюзии о возможности якобы одним махом изменить мир.

Человечество на переломе и человечество сегодня в поисках. Но если человечество перестанет искать путь в светлое, человеческое будущее, тогда, в конце концов, альтернативой современному состоянию мира станет самоуничтожение человечества, или, по крайней мере, уничтожение подавляющего большинства людей на земле. Орудий массового уничтожения для такого самоубийства у человечества накопилось уже достаточно. Разве такой судьбы мы желаем себе и своим детям?!

Думаю, тут есть над чем подумать. Проблем, теоретических и практических, требующих разрешения, здесь непочатый край.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Маркс К. Письмо В.П. Анненкову, 28 декабря 1846 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 27. С. 402.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 1. С. 21.

³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 4. С. 426.

⁴ Marx K., Engels F. Werke. B. 4. S. 464.

⁵ Маркс К., Энгельс Ф. Избранные произведения. В 3 т. Т. 1. С. 21.

⁶ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3. С. 63; Marx K., Engels F. Werke. B. 3. S. 70.

⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 3. С. 70.

⁸ Там же. С. VII.

⁹ См. там же. Т. 1. С. 71.

¹⁰ См. там же. С. 23 – 29, 33.

¹¹ Там же. С. 71.

¹² См. там же. С. 65.

¹³ См. там же. С. 22.

¹⁴ См. там же. С. 13.

¹⁵ См. там же. С. 29, 33.

¹⁶ См. там же. С. 14.

¹⁷ См. там же. С. 20.

¹⁸ См. там же. С. 28.

¹⁹ См. там же. С. 56.

²⁰ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 4. С. 282; Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 20. С. 287.

²¹ Marx K., Engels F. Kleine oekonomischen Schriften. – Dietz Verlag, 1955. S. 165.

²² Читатель сам может проверить истинность или ложность выдвигаемого мной положения в выше перечисленном ряде, в который Марксом и помещено то, в чем «присутствует» Verkehr.

²³ См.: Бузгалин А.В. «Экономика для человека» – стратегия опережающего развития III. – URL: <http://www.alternativy.ru/ru/print/1708>.

²⁴ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 42. С. 150 – 151.

Аннотация

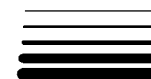
Автор указывает на правила и трудности адекватного перевода категорий материалистической теории истории Маркса. Путем тщательного текстологического анализа работ Маркса, сравнивая немецкий текст с русским переводом, автор выявляет аутентичное содержание категорий «человечное общество и гражданское общество», «социальная деятельность и общественная деятельность», выделяет категориальный ряд «производство, общение (Verkehr), общество». В результате в распоряжении ученого и читателя оказываются актуальные, действенные инструменты познания действительных процессов становления нового, человеческого общества в современном мире.

Ключевые слова: альтернативы, коммунизм, человеческое общество, социальное, общественное, общение (Verkehr), человеческие и обезчеловеченные отношения человечества с миром, человек, человечество.

Summary

The author points out the rules and difficulties of adequate translation of categories used by Marx in his materialistic theory. Thorough textological analysis of Marx's works and comparison of the German original with its Russian translation reveal the authentic content of the categories «human society» and «civil society», «social activity» and «civil activity», accentuate the categorial set of «production», «communication» (Verkehr) and «society». As a result the scientist and reader are provided with up-to-date and effective instruments for learning how a new, humane society actually develops in the modern world.

Keywords: alternatives, communism, human society, social, civil, communication (Verkehr), humane and dehumanised man-world communication, human, humanity.



ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО

Мир ребенка

ТРИ ЛИКА ДЕТСТВА

Кто только придумал этих взрослых!
Что они вообще себе позволяют...

Мария Парр. Вафельное сердце

Дети иногда могут до того допечь, так бы,
кажется, своими руками и задушил.

Стивен Кинг. И пришел Бука

Ю.В. ЩЕРБИНИНА

О природе детства и взаимоотношениях между взрослыми и детьми написано множество научных работ, педагогических сочинений и философских трудов. Понятно, что в разное время и у разных народов представления о ребенке были неодинаковы, равно как и возникавшие воспитательные проблемы. Так складывался *педагогический образ* той или иной эпохи.

В русле собственно философского знания в осмыслении феномена детства можно условно выделить несколько направлений:

религиозное – рассматривает евангелические основания апологии детства (И.А. Ильин, С.Н. Булгаков, В.В. Зеньковский, С.И. Четвериков, А.В. Ельчанинов, Е.В. Шестун, С.С. Куломзина, А.Б. Рогозянский и др.);

метафизическое – опирается на онтологические основания, трансцендентные измерения детства (Ф.М. Достоевский, В.В. Розанов, А.П. Платонов и др.);

антропологическое – исследует детство в русле философии культуры, историко-цивилизационных корреляций (К. Леви-Стросс, К.-Г. Юнг, Г. Ноль, О.Ф. Больнов, Ф. Арьес, М. Мид, Л. Демоз, Б.М. Бим-Бад и др.);

экзистенциально-драматическое – погружает дискурс детства в стихию ранних детских представлений и правоспоминований, в частности, представляя Ребенка как «Другого» (С. Кьеркегор, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, М. Бубер, Э. Левинас, М. Фуко и др.);

лингвофилософское – постулирует семиотические основания рефлексии детства, описывает его в контексте речевой культуры (Л. Витгенштейн, В.В. Библихин, Ф.И. Гиренок и др.).

Параллельно расширяется корпус междисциплинарных исследований детства, в которых философия выступает концептуальной основой

и методологическим стержнем (А.Г. Кислов, А.А. Грякалов, С.Г. Батищев, Л.К. Нефедова, И.А. Калюжная, Д.И. Мамычева, Л.Б. Сандакова, Т.Д. Попкова, Е.Ю. Удалых и многие др.). Наконец, все более заметна отчетливая тенденция повышения внимания к философии детства и в современном публичном дискурсе. Так, с 1993 г. проводится Международная научная конференция «Ребенок в современном мире» (РГПУ им. А.И. Герцена); в рамках II Российского философского конгресса прошли философско-педагогические чтения «Софиология детства» (2001), издана философская антология «Космос детства» (2009); ведется постоянная рубрика «Метафизика детства» в газете «Первое сентября».

Между тем до сих пор остаются аспекты, не получившие должного освещения либо не обобщенные в целостную систему. Характерно, что многие из них касаются «теневых» (потасненных) и/или негативных проявлений детской природы, в частности, непослушания, неподчинения ребенка, его девиаций, общей «внецивилизованности» и «чуждости» конвенциям «взрослого» мира. Причем просматривается знаковая особенность дискурса о детстве: на уровне повседневно-бытовых практик и прикладных отраслей знания человечество озабочено прежде всего поведенческими отклонениями детей. Этот момент интуитивно фиксируется и в самом языке. Так, в многотомном «Словаре русских народных говоров» среди слов-характеристик детей больше всего номинаций, указывающих на поведение и особенно — на дерзость, строптивость, непокорство¹.

Если попытаться окинуть единым взглядом сложившийся к настоящему времени обширнейший корпус текстов, высказываний, суждений о Ребенке (как концепте, предельно обобщенном понятии), то разнообразие и многочисленные объяснения детского непослушания можно свести к трем условным представлениям: Ребенок как «**недочеловек**», «**сверхчеловек**», «**нечеловек**». Выскажем также предположение о том, что в этих же трех макрометафорах в свернутом, «заархивированном» виде заключены базовые аксиологические коды детства и «схвачены» ведущие воспитательные стратегии.

Казалось бы, названные представления самоочевидны, лежат на поверхности познания и понимания, однако до сих пор они не были артикулированы и не фиксировались в единой системе. Безусловно, эти образы достаточно абстрактны и отчасти искусственны, умопостигаемы; их легко подвергнуть критике как с содержательных, так и с этических позиций. И все же каждая из этих метафор так или иначе достойна внимания, поскольку позволяет представить Ребенка не как плоскостное изображение, а как объемную фигуру, дает возможность увидеть его с неожиданных сторон, в интересных ракурсах; а также (как и всякая метафора) обладает большим описательным и объяснительным потенциалом.

Заметим также, что все три метафоры, с одной стороны, характерны своей универсальностью и потому функционируют в единой системе представлений о Ребенке и Детстве (синхронический аспект). С другой стороны, можно говорить об укорененности того или иного метафори-

ческого образа в определенной эпохе, а также о частотности и специфичности представлений о детях в разных типах культур, социальных форматах, моделях мышления (диахронический аспект).

Итак, рассмотрим выделенные метафоры более подробно и иллюстративно.

Лик первый

В контексте метафоры — *НЕДОЧеловек* — Ребенок представляется еще не сложившимся, не состоявшимся, ненастоящим. В нем воплощены будущие возможности, потенциальные способности. И, напротив, актуализированы такие категории, как «неполнота», «аморфность», «неопределенность».

Отсюда и более частные метафорические образы: дети как строительный материал, глина для лепки; дети как требующие наполнения сосуды; дети как растения, которые нужно удобрять и поливать. Детство явлено как нечто «несущественное», ничтожное, а сам ребенок — как нуждающийся в онтологическом «совершенствовании», в личностном «возрастании», «приращении».

Чтобы стать «полноценными» людьми, детям необходимо усердно учиться и слушаться старших (в собственно философском смысле — перейти от небытия к бытийности). Основная задача воспитания — обратить ребенка к порядку и усвоению общепринятых норм, наставить на путь добродетелей. Непослушание — грех, порок, проявление «несовершенства».

Таков, в частности, взгляд эпохи Просвещения. В «Благоразумном» трактате 1646 г. Бальтасара Граситаны читаем: «Всякому знакома приторность детства, противная здравому уму; этот неприятный привкус зеленой молодости, которая насыщается лишь чувственными вещами, являя грубый набросок будущего разумного человека. Только время в силах излечить от детства и юности, во всех отношениях являющихся несовершенными возрастами».

Осколки этого представления мерцают и в современности, например, в национальных идиомах. Так, известное устойчивое словосочетание «войти в жизнь» формально означает «выйти из детства», но по сути — «стать полноценной личностью», «сделаться завешенным человеком». Равно как и выражение «впасть в детство» — пренебрежительный намек на слабоумие и ущербность.

Или сравним два следующих выражения: «человек зрелого возраста» и «человек дошкольного возраста». На абстрактно-языковом уровне эти сочетания существуют абсолютно равноправно, но на уровне конкретно-восприятия, обыденного сознания второе выражение представляется по меньшей мере несколько необычным, странным, а возможно, что нелепым и даже заключающим в себе иронию, насмешку либо элемент игры². Словно бы понятие «человек» семантически не применимо к субъекту, не достигшему определенного возраста, и для него существуют специальные лексемы — «ребенок», «дитя».

Объективные методологические изъяны описанного подхода вполне очевидны. Однако рассматривая его концептуально-метафорическую основу, можно извлечь некоторые ценностные смыслы, позволяющие объяснить многие мотивы и механизмы детского поведения и на этом основании сформировать более осознанную толерантность к таким негативным феноменам детства, как упрямство, капризы, озорство, агрессия.

Лик второй

Представление Ребенка как *СВЕРХчеловека* — можно считать противоположным первому: дети наделяются особыми качествами и специфическими свойствами, которые у взрослого либо отсутствуют, либо развиты недостаточно. Ребенок предстает как существо высшего порядка, с богатым воображением, неисчерпаемым творческим потенциалом, тончайшей восприимчивостью, развитой интуицией.

Здесь акцентированы трансцендентные основания Детства — все «выходящее» за рамки человеческого возможного, «превышающее» пределы опыта взрослого. Дети — провидцы и пророки, мессии и чудотворцы; детский язык — божественное «первослово», генератор смыслов, ключ к истине. Соответствующие метафоры: ребенок — волшебник, маг, король, богатырь, мудрец.

Таким он предстает во многих преданиях и легендах, что отмечено, в частности, К.-Г. Юнгом: «Во всех мифах о ребенке бросается в глаза один парадокс: с одной стороны, бессильный ребенок отдан в руки могущественным врагам и ему угрожает постоянная опасность, с другой стороны, однако, он располагает силами, которые далеко превосходят человеческую меру... Он персонифицирует жизненную мощь по ту сторону ограниченного объема сознания, те пути и возможности, о которых сознание в своей односторонности ничего не ведает, и целостность, которая включает глубины природы»³.

То же отчасти просматривается и в эстетике романтизма. «На ладони богов я рос» (описание ребенка у Ф. Гельдерлина); ребенок как «отец мужчины» (В. Вордсворт).

Переоценка возможностей и преувеличение статуса Ребенка свойственны также ряду современных ученых, философов, писателей. В известном смысле это своеобразный исторический реванш и компенсация прежнего невнимания к феномену детства. Выразительным примером может служить, в частности, ныне популярная псевдонаучная концепция «детей-индиго» — якобы новой человеческой формации, обладающей высочайшим интеллектом, необычайной чувствительностью, телепатическими способностями и пр.

В современных литературе и кинематографе также широко эксплуатируются образы «ребенок-медиум» (вступающий в общение с духами), «ребенок-контактер» (принимая послания инопланетян), «ребенок-уникум» (обладающий суперзнаниями, сверхспособностями, гиперреакциями).

В русле данного подхода непослушание представляется декларацией самостоятельности и заявлением об исключительности ребенка, его претензией на господство и самовластие. Детям делегировано высшее право повелевать и управлять взрослыми. Это проявляется уже хотя бы в том, что «ребенок рождает родителей» (С. Ежи Лец). Дети парадоксальным (с позиции обыденной логики) образом оказываются здесь более уверенными в бытии, чем взрослые. В процессе роста и развития сверхзнания «забываются», суперспособности «утрачиваются», ослабляется сакральное и усиливается профанное.

Понятно, что в таком подходе осмысление детства также ограничено массой допущений и условностей, но проекция данной метафоры в плоскость реальной практики дает немалые потенции осмысления ряда поведенческих феноменов. Например, признание того, что ребенок оказывает влияние и воздействие на взрослого не меньше (а иногда и больше), чем взрослый на ребенка; что воспитание и обучение — это не односторонние, а взаимонаправленные процессы.

Лик третий

Метафора — Ребенок как *НЕчеловек* — представляет его существом вообще «другой породы», жителем «потусторонья», «неопознанным объектом». Соответствующие метафоры: ребенок — тайна, загадка, секрет; чужак, пришелец, иностранец, посланец других миров. «А мы — их гиды, их переводчики...» (из стихотворения Ю. Левитанского).

Если в первом подходе ребенок мыслится как категориальное *Ничто* (подчеркиваются «ненаполненность», «недостаточность»), то здесь он предстает как *Нечто* (акцентируются «иноприродность», «неизвестность»). Таким образом, здесь актуализируется *онтологический* аспект: это взгляд на детство с позиции сущности, собственно бытийности. Детство предстает как некое параллельное пространство, иная реальность. Подобный взгляд отражен, например, в архаических сюжетах, где дети произрастают на *деревьях*, падают с неба, обнаруживаются в лесу, в реке, на дороге, приносятся птицами и т.п.

Здесь этология смыкается с топологией, просматриваются пространственно-поведенческие связи: детское поведение предстает как существующее «вне» культурно-цивилизационного контекста, «по ту сторону» человеческого мира. Указание на топологическую принадлежность происходит через символическое отрицание: «Такому существу не место в мире людей». Аналогично и недисциплинированность, непослушание, нежелание действовать по взрослым канонам и шаблонам автоматически «дистанцирует» Ребенка от культуры, «изымает» из культурного пространства, ставит в позицию аутсайдера и маргинала, парии и отверженного.

Одновременно детское непослушание расценивается здесь как выражение своеволия и своенравности, насаждение иных (отличных от «нормы», «образца», «стереотипа») моделей поведения. Непослушание указывает на непредсказуемость ребенка и его нежелание следовать

общепринятым поведенческим канонам, соответствовать требуемым стандартам.

Приобретение «человеческих» свойств возможно через инициацию (язычество, архаические общества) и собственно воспитание (как оно обобщенно мыслится в обществах Нового времени). В первом случае актуализируется «магическая» метафора (Ребенок «превращается» в Человека) и подчеркиваются одномоментность и насильственность трансформации. Во втором случае реализуется «педагогическая» метафора (Ребенок «учится» быть Человеком) и акцентируются длительность и естественность процесса.

При этом само детское инобытие может осмысляться как нейтрально, так и оценочно. В первом случае оно предстает просто как уникальное, отличное от обыденности, повседневности.

«Где мы живем, до того как попадаем к папам и мамам, не знает никто. Может, я пришел оттуда, где до меня никто не бывал. Я был царем. Или царицей» (Я. Корчак. Как я появился на свет).

«Дети, как жители иностранные / или пришельцы с других планет, / являясь в мир, где предметы странные, / вещи, которым названья нет» (Ю. Левитанский).

Во втором случае детское «инобытие» нередко воплощает зло, таит в себе опасность, несет беду. Подобный взгляд особо актуализируется в XX столетии: в художественной литературе и появившемся кинематографе становятся популярными мотив иррациональности детского поведения и изображение разнообразных перверсий. Возрастает писательский и режиссерский интерес к детским ненормальности, девиантности, преступности. Вспомним хотя бы «Повелителя мух» У. Голдинга, «Детей кукурузы» С. Кинга, «Осиную фабрику» Й. Бэнкса, «Кукушат Мидвича» Д. Уиндема, «Вельд», «Маленького убийцу» и другие рассказы Р. Брэдли.

«Вы принадлежите к совершенно другой расе. Отсюда ваши интересы, ваши принципы, ваше непослушание... Вы не люди, вы — дети» (Р. Брэдли. Поиграем в «Отраву»).

Дети становятся неотъемлемыми персонажами мистических триллеров, психологических драм и фильмов ужасов наравне с магами, маньяками и мутантами всех мастей. Назовем здесь такие киноленты, как «Дело № 39» (Case 39), «Детишки» (The Children), «Джошуа» (Joshua), «Дитя 666 / Наследник дьявола» (The child), «Добрый сынок» (The Good Son), «Другой» (Godsend), «Майки» (Mikey), «Нерожденный» (The Unborn), «Что-то не так с Кевином» (We Need to Talk about Kevin), «Шепот» (Whisper)...

Подобное отношение к ребенку произвольно проскальзывает и в нашей обыденной речи. «Веди себя по-человечески!»; «Будь человеком!» — восклицаем мы в порыве досады, раздражения, отчаяния, не справляясь с непослушанием ребенка.

И, кстати, не тот же самый взгляд косвенно продуцирует многообразные и непрерывно возникающие просторечные названия Ребенка? *Карпуз, карапет, бутуз, пупс, пузырь, лялька, лапа, мелюзга, малой, малец,*

малышка, крошка, кроха, птенец, клоп, сопляк, шпингалет, шкет, детка, деть, пусечка, масик, спиногрыз... Наконец, просто *ре*. Какие-то из названных слов постепенно выходят из широкого употребления, сохраняясь лишь в художественном языке, а какие-то, напротив, набирают популярность в бытовой речи и так называемом мамском языке⁴. Однако легко заметить: немногие из них подходят для обозначения собственно Человека. Скорее — для некоего квази-антропоморфного существа вроде Чебурашки...

В таком ракурсе детство подвергается символической дегуманизации: возникает мотив чужеродности, антикультурности, внецивилизованности Ребенка. Дидактизм (первый подход) и изумление (второй подход) сменяются настороженностью, тревогой, страхом.

Последний из рассмотренных метафорических образов Ребенка представляется, пожалуй, самым противоречивым и наиболее уязвимым в этическом плане. Однако этот подход так же, как и первые два, постулирует некоторые основания для пересмотра «традиционных» (говоря условно) воззрений на феноменологию детства; позволяет увидеть в том же непослушании не примитивность поведения и интеллектуальную недоразвитость, но особые проявления природы, специфические реакции, достойные пристального внимания и глубокого осмысления.

Бабай, Бука, Бяк...

Попробуем теперь соотнести описанные образные представления Ребенка («недочеловек», «сверхчеловек», «нечеловек») с традиционно бытующими в европейской культуре стратегиями воспитания, которые тоже, в свою очередь, могут быть представлены в виде концептуальных метафор.

Однако перед этим сделаем небольшое, но очень важное для нас психологическое отступление и обратим внимание на известный феномен *амбивалентности* — противоречивого отношения родителей к детям, в котором обнаруживается парадоксальное сочетание любви с ненавистью, привычки с неприятием. Этот момент также находит отражение в повседневном языковом существовании, в штампах бытовой речи. Например, в расхожих восклицаниях: «Наказание ты мое!»; «Горюшко мое луковое!» и подобное. Ребенок — одновременно счастье и кара, радость и тягость, милость и казнь.

Выходит, что Взрослость предъявляет претензии к Детству, и одновременно ощущает себя виноватой перед ним. В уже упоминавшемся кинофильме «Что-то не так с Кевином» мальчик произносит ключевую фразу, обращенную к матери: «Если ты привык к чему-то, это вовсе не означает, что ты это любишь. Вот ты, например, ко мне привыкла».

Амбивалентностью порождается комплекс вины («Я плохая мать!», «Никудышный я отец!»), который, в свою очередь, иницирует самооправдание («С детьми так трудно!») и «переадресацию» обид («Дети сами во всем виноваты!») Причем проявляется это не только в непосредственном общении с детьми, но и в коллективном бессознательном — опосредованно и символически. Например, в фольклоре, выпускающем на

баловников, озорников, упрямцев целую армию потусторонних тварей и мифологических существ. Тут и коварная Баба-Яга, и Серенький Волчок, который кусает за бочок; и Коза рогатая, идущая за малыми ребятами, и жестокий старик Бабай, и ужасный Бука, что крадет и съедает маленьких неслухов, и совсем уж непонятное, а потому самое страшное Чудо-Юдо...

Еще более выражены творческие сублимации в художественной литературе и кинематографе, где действуют беспощадные разбойники, жестокие мачехи, злые волшебники и пр., которые всячески тиранят и терзают детей, обманывают и предают, превращают в безобразных чудовищ и ссылают на край света... Немало и отдельных персонажей-детоненавистников. Вспомним учителя Тинте из сказки Э.Т.А. Гофмана «Неизвестное дитя» — мизантропа и садиста, коловшего ребятшек булавкой; мисс Эндрю — грозную гувернантку из «Мэри Поппинс» П. Трэверс; «Ужасного мистера Бяка» Э. Стэнтона. Среди отечественных персонажей назовем, например, злодеев из романа А. Слаповского «Пропавшие в Бермудии», которых так и звали — Детогубитель и Детоненавистник.

И здесь мы уже вплотную и самым естественным образом подошли к основным метафорам, условно обозначающим «стратегии борьбы» с детским непослушанием: **«лечение болезни», «лишение возможностей (способностей)», «магическое превращение»**. Понятно, что наиболее отчетливо они просматриваются в том же литературном творчестве и смежных видах искусства (кино, театр). Рассмотрим каждую из них более подробно и в контексте выявленных нами образных представлений Ребенка.

Так, есть основания полагать, что метафора борьбы с непослушанием как *лечение болезни* чаще всего опирается на представление о Ребенке как «недочеловеке»: надо избавить дитя от пороков и недостатков — и тогда он станет «настоящим», «полноценным» человеком. Эту стратегию можно условно обозначить как приведение в соответствие (установленным образцам, принятым шаблонам) и приближение к идеалу (личностному и поведенческому). Девиз взрослого: «Иди сюда, я тебя исцелю!»

Но если в реальной жизни путь взросления долог и тернист, то в литературе процесс можно ускорить с помощью волшебного средства. Например, «приступ вредности» у Майкла из сказочной повести «Мэри Поппинс» пытались лечить инжирным сиропом, а диагноз ставили с помощью градусника, на котором читалось: «Большой шалун и озорник». В «Приключениях желтого чемоданчика» С. Прокофьевой с помощью специальных конфет доктор врачевал детишек от злости, коварства, глупости, вранья. Аналогично — как заболевание, недуг, хворь — определяется непослушание Пети в сказочной повести Е. Чеповецкого «Непоседа, Мякиш и Нетак», и даже ставится диагноз: «обыкновенный капризист, да еще с выбрыками». Та же метафора — в основе приключенческой повести Л. Давыдычева «Руки вверх, или Враг номер один», только с обратным сюжетом: злодей Шито-Крыто с помощью препарата «балдин» хочет превратить всех детей в двоечников и лентяев...

Второй метафорический способ противостоять непослушанию — *лишение возможностей* — отражает представление Ребенка как «сверхчеловека»: нужно устранить aberrации поведения, изъять мутагенные факторы. Условно говоря, это стратегия «дисквалификации». Девиз взрослых: «Брось какую!» (под «какой» подразумевается все странное, непонятное либо мешающее, несущее опасность, причиняющее вред).

Так за высокомерие и излишнюю болтливость мальчик Алеша в сказке А. Погорельского теряет волшебное зернышко, подаренное Черной Курицей и позволявшее без труда знать все уроки. Так же за вспыльчивость и грубость у Незнайки перестает работать волшебная палочка, с помощью которой тот превратил малыша Листика в осла.

Наконец, третья воспитательная метафора — *магическое перевоплощение* — опирается на образ Ребенка как «нечеловека»: недостатки усугубляются до нестерпимости и происходит отлучение от человеческих благ. Девиз взрослых: «Уйди, ты не наш!» Здесь появляются мотивы изгнания и сиротства: ребенок должен ощутить ценность «человечности»; осознать, какое это счастье — быть хорошим и послушным.

Литературные иллюстрации: сказки О. Уайльда «Звездный мальчик» (за высокомерие и жестокость маленький красавчик превращен в уroda); С. Лагерлеф «Путешествие Нильса с дикими гусями» (грубый и непослушный мальчишка уменьшается до размеров гнома); Л. Лагина «Старик Хоттабыч» (вредный Гога наказан собачьим лаем вместо членораздельной речи).

В рамках этой стратегии здесь возможна также персонификация карательных функций: полномочия судьи и вершителя наказаний делегируются конкретному персонажу. Как Детство изобретает виртуальных компаньонов по шалостям⁵ — так Взрослость придумывает себе специальных помощников в борьбе за дисциплину и порядок. Так, Госпожа Метелица обливает смолой нерадивую девицу; Морозко бьет посохом юных неслухов; у Оле Лукойе два зонтика — разноцветный (для хороших детей) и простой черный (для непослушных); Песочный человек у Гофмана швыряет детям в глаза песок, «а потом кладет ребят в мешок и относит на Луну, на прокорм своим детушкам...»

Итак, перед нами три основных метафоры «перевоспитания». В реальности, в эмпирической практике им соответствуют не менее известные и испытанные поколениями средства воспитательного воздействия: нравоучения и нотации, наказание посредством лишения (сладостей, игрушек, подарков, развлечений); осмеяние и позор (поставить в угол, на горох, выпороть, закрыть в темной комнате и т.п.) Одновременно взрослым в этой «войнушке» с детьми главное не заиграться и помнить: Бука не только ужасен, но и неразборчив — вполне может явиться и съесть нас самих, как в знаменитом рассказе Стивена Кинга...

От детей Кинга — к детям Крапивина

Рассмотрим теперь, как выделенные метафорические образы Ребенка и воспитательные стратегемы соотносятся с конкретными проявле-

ниями детского непослушания, основными из которых можно считать **агрессию** (физическую — задиристость, драчливость и словесную — угрозы, оскорбления, насмешки, ябедничество); **упрямство** (строптивость, неуступчивость, неподчинение, капризы) и **озорство** (недозволенные проказы, дерзость, хулиганство).

Так, при наблюдении и коррекции *агрессивного* поведения в ментальных структурах сознания спонтанно и произвольно активируется метафора Ребенок-«недочеловек». Почему? Потому что именно в агрессии выражаются примитивные реакции, воплощаются животные инстинкты, обнажается «звериное» начало.

Это последовательно просматривается уже на уровне разговорной идиоматики: о человеке, выражающем неприязнь, злость, презрение, говорят, что он *рычит, ворчит, шипит, рывкает, ревет*; с другими людьми — *грызется, цапается, собачится, петушится, выпускает когти, скалит зубы*...

Те же смысловые параллели обыгрываются и в литературных произведениях. Не зря, например, старик Хоттабыч наказал вредного мальчика Гогу, заставив лаять, едва лишь тому приходило в голову кого-то обругать. Не случайно и в народной сказке у злобной и заносчивой сестрицы изо рта вываливались жабы, едва только она начинала говорить гадости.

Соответственно, и традиционная мера воспитательного воздействия на маленьких драчунов и грубиянов — это, прежде всего, нотации и нравоучения, суть которых сводится к призыву: «Будь человеком!» Для этого ребенку длительно и последовательно приходится овладевать культурой поведения, осваивать нормы общения, учиться управлять своими эмоциональными реакциями. Ребенок же, в свою очередь, сопротивляется, противится «чтению моралей», как противится уколам и приему горького лекарства. Кстати, не из этой ли воспитательной метафоры родилось расхожее просторечное «не лечи меня!» в значении «перестань поучать»?..

В борьбе с детским *упрямством* метафизически проступают черты Ребенка-«сверхчеловека». Нетрудно заметить: именно строптивость и капризы по праву считаются самыми «трудными случаями» непослушания. Преодоление упрямства, с одной стороны, так или иначе предполагает уступки, компромиссы со стороны взрослых; с другой стороны, типовое, стандартное наказание за упрямство — что-то отнять, чего-то лишить.

Обратим также внимание на одну любопытную семантическую деталь. Упрямых детей в обиходе часто называют *буками* («Что смотришь букой?»; «Не будь букой!») Здесь возникает символическая аналогия со страшным *Букой*, которым исстари пугают малышей. Происходит перенос значения — имя мифологического персонажа иносказательно обозначает черты поведения (необщительность, неприветливость, нелюдимость). Одновременно большой Бука как бы передает маленькому буке свои особые качества, наделяет его исключительными свойствами.

Наконец, оценка и коррекция поведения *озорника* актуализируют концептуальную метафору Ребенок-«нечеловек»: в буйных выходках, невообразимых проказах, странных развлечениях ярче всего проявляются «иноприродность», иррациональность и непредсказуемость ребенка. Озорничая, он охвачен страстью, упоен своей затеей, полностью поглощен своим занятием.

Такому состоянию — отчаянной резвости, бесшабашности, необузданности — более всего соответствует разговорное определение *войти в раж*. Интересно, что слово «раж» происходит от лат. *rabies* — «бешенство». Действительно, внешне озорство часто напоминает кратковременное помешательство, измененное сознание: *войти в раж* — как войти в сон, в гипноз, в медитативный транс.

Характерна и этимология самого слова: *озорной* одного корня с *позор, зазорный* — буквально «такой, на которого смотрят с осуждением». Почему? Потому что его поступки — за рамками общепринятого, вне культурной нормы. В бытовом обиходе озорника называют еще и *безобразником* — здесь уже сама внутренняя форма слова («без образа» = лишенный облика) имплицитно отсылает к «иноприродности» ребенка.

Показательны и традиционные наказания, применяемые к озорникам: их чаще, чем юных агрессоров и упрямцев, ставят в угол, шлепают, закрывают в темных местах и т.п. — словно бы совершая над ними обряды некоего «превращения» в хороших, послушных, управляемых. Изоляция, темнота, порка — сродни магическим предметам и волшебным способам воздействия.

* * *

Предложенные метафорические образы и выявленные логико-семантические взаимосвязи можно систематизировать в следующей сводной таблице

Концептуальная метафора	Воспитательная стратегема	Проявление непослушания
«Недочеловек»	«Лечение болезни»	Агрессия
«Сверхчеловек»	«Лишение возможностей (способностей)»	Упрямство
«Нечеловек»	«Магическое превращение»	Озорство

Однако до сих пор, концентрируясь на девиациях, мы намеренно обходили вниманием находящуюся вне этой системы еще одну, четвертую макрометафору: Ребенок как **«идеальный человек»**.

«Некому, кроме ребенка, передавать человеку свои мечты и стремления; некому отдать для конечного завершения свою великую обрывающуюся жизнь. Некому, кроме ребенка. И потому дитя — владыка

человечества, ибо в жизни всегда господствует грядущая, ожидаемая, еще не рожденная чистая мысль, трепет которой мы чувствуем в груди, сила которой заставляет кипеть нашу жизнь», — читаем у Андрея Платонова в «Душе мира».

Гигантское дитя в океане Соляриса, Маленький Принц Экзюпери, младенец в финале «Космической Одиссеи» Стенли Кубрика, дети Крапивина... Здесь все совершенно, все гармонично, здесь нечего корректировать и видоизменять, поэтому в отношении «идеального» ребенка не существует никаких стратегий. Вернее, стратегия одна: «не трогать». Будучи литературными персонажами, такие дети исчезают в Вечности, а если вдруг рождаются в реальности — тоже исчезают, когда... становятся взрослыми.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См. об этом: Звукова Е.Д. Специфика номинации *дитя/ребенок* в языке диалектного типа // Вестник МГОУ. Серия «Русская филология». 2012. № 4.

² См., например, названия книг: Егорова М.С. и др. Из жизни людей дошкольного возраста. — СПб.: Алетей, 2001. Чудакова М. Егор. Биографический роман. Книжка для смелых людей от десяти до шестнадцати лет. — М.: Время, 2012.

³ Юнг К.-Г. Божественный ребенок. — URL: <http://jungland.ru/node/548>

⁴ «Мамский язык» — условно установившееся в публичном дискурсе название сленга беременных женщин и матерей маленьких детей; популярная тенденция к изобретению новых слов по моделям псевдодетской речи, связанных с материнством и — шире — родительством (примеры наименований ребенка: пузожитель, экошка, годовасик).

⁵ Особый тип персонажа детской литературы: например, Карлсон (А. Линдгрен «Карлсон, который живет на Крыше»), Капризик и Зловредик (С. Прокофьева «Упрямая морковка»), Капризка (В. Воробьев «Капризка — вожьд ничевоков»), Плутыш Тришка (Т. Крюкова «Дом вверх дном»), Джимми Джиммирино (Д. Сэллинджер «Лапа-растяпа»), Игоша из одноименной сказки В. Одоевского и др.

Аннотация

Статья посвящена исследованию феномена Детства в системе философских метафор. Рассматриваются архетипические образы Ребенка в культуре, типичные поведенческие отклонения и стратегии воспитательного воздействия.

Ключевые слова: детство, ребенок, архетип, метафора, литературный образ, стратегия воспитания.

Summary

The article is dedicated to the research of Childhood phenomenon in a system of philosophical metaphors. It considers archetypal images of A Child in culture, typical behavior deviations and strategies of educational influence.

Keywords: childhood, child, metaphor, archetype, literary image, strategy of education.

Школа философствования

НАЧАЛА ФИЛОСОФИИ

Мы завершаем публикацию материалов учебника «Начала философии», подготовленного коллективом петербургских авторов (см.: Философские науки. 2010. № 5 — 12; 2011. № 1 — 10; 2012. № 5, 6, 8, 11, 12; 2013. № 2, 3). В этом проекте принимали участие:

С.С. Гусев — профессор Санкт-Петербургского Академического университета, доктор философских наук;

Б.И. Липский — заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, профессор, доктор философских наук;

Б.В. Марков — заведующий кафедрой философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета, профессор, доктор философских наук;

Е.М. Сергейчик — профессор кафедры философии Санкт-Петербургского института телевидения, бизнеса и дизайна, доктор философских наук;

Г.Л. Тульчинский — Заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры прикладной политологии Санкт-Петербургского филиала Национально-исследовательского университета «Высшая школа экономики», доктор философских наук.

Эта большая работа реализована в рамках давнего и систематического участия нашего журнала в дискуссии о перспективах преподавания философии в средней школе, осмыслении опыта такого преподавания в нашей стране и за рубежом, возможностях методического обеспечения такой практики. Надеемся, что инициативы, накопленный уникальный опыт их реализации помогут отечественному образованию выйти на современный уровень знакомства подрастающего поколения с рациональными практиками осмысления человеком мира, общества, себя самого и своего места в этом мире именно в том возрасте, когда в этом испытывается наиболее острая потребность.

О ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФИИ В ШКОЛЕ

**Б.И. ЛИПСКИЙ,
Е.М. СЕРГЕЙЧИК**

Современная потребность в совершенствовании гуманитарного образования школьников определяется тем, что от уровня духовного развития человека в значительной степени зависит формирование гражданского общества, что, в свою очередь, играет существенную роль в определении направленности вектора общественного развития и хода

истории в целом. Философия, как известно, всегда занимала важное место в системе гуманитарного знания, однако никогда ранее проблема философского образования школьников не была такой острой, как сегодня, когда происходит радикальное изменение одновременно политического, правового и экономического порядков. Эти перемены, затрагивая практически все сферы действительности, заставляют людей заново осмысливать их жизненные правила и нормы, пересматривать привычные ценностные ориентиры и стереотипы мышления. Наиболее остро переживается такая «переоценка ценностей» молодым поколением, вступающим в жизнь в атмосфере моральной дезориентации, при отсутствии признанных норм и авторитетов, когда приходится на свой страх и риск принимать самостоятельные решения о моральной приемлемости тех или иных конкретных целей и средств. Ознакомить учащегося с существующими системами ценностных ориентаций и помочь ему в осознанном выборе жизненных целей — такова главная задача учебника «Начала философии», предлагаемого в качестве дополнительного, по образовательной области «Обществознание».

Современное российское общество характеризуется углубляющейся социальной дифференциацией, обусловленной «модернизацией вдгонку». На место социально однородного советского общества с присущей ему моноидеологией, обращенной ко всем слоям населения, приходит общество сложное, многомерное, мозаичное, в котором образуются различного рода социальные общности с присущими каждой из них «собственными» системами ценностей. Этот процесс выражается в расслоении общества, в усилении неравенства и, как следствие — в появлении почвы для возникновения социальных конфликтов. Социальные конфликты способствуют возникновению новых социальных групп, их сплочению и развитию солидарности их членов, более четкому осознанию ими своих интересов, оформлению способов и средств их защиты. Вместе с тем транзитивный характер нашего общества, в котором с разной степенью сложности, успешности, последовательности проводятся необходимые социальные реформы, ненадежность правовых институтов, традиционализм и консерватизм части населения, приводят к тому, что социальные конфликты принимают нередко чрезмерно жесткий характер, сопровождаются вспышками насилия и агрессии. Именно поэтому проблема воспитания в духе толерантности сегодня является как никогда актуальной, но решение этой проблемы зависит не столько от силы проповеди, сколько от глубины философского обоснования и понимания возможности и неизбежности совместного существования людей в разнородном, подчас неблагоприятном и даже враждебном, социальном, экономическом и культурном пространстве.

В этих условиях фундаментальность образования следует понимать не только как наращивание доли математических и естественнонаучных дисциплин, но и как углубление гуманитарной и социально-экономической составляющих образовательных программ. Как от-

мечал в своем выступлении на международной научной конференции, посвященной 70-летию воссоздания философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова его декан. В.В. Миронов, «гуманитарные науки прежде всего как совокупность наук о человеке сегодня становятся очень востребованными обществом, так как гуманность является одним из важнейших принципов сосуществования культур и народов, обеспечения диалога между культурами, религиями и отдельными людьми... Гуманитарное образование должно не только давать человеку набор знаний, но и способствовать формированию мировоззрения способного воспринимать состояние общества как сложной системы, развивающейся по соответствующим законам. Для решения сложных задач современности недостаточно потенциала узких профессионалов, стране нужны люди с широкой культурой и мышлением»¹.

В основе образовательных программ следует в значительно большей степени, чем это делается сейчас, учитывать не только чисто информационные, но и духовно-нравственные компоненты, связанные не столько со знанием, сколько с переживанием мира, с осмыслением норм и принципов коммуникативных отношений с окружающими людьми. И в этом вопросе немаловажную роль должно играть гуманитарное и, прежде всего, философское образование.

Признание философией безусловной ценности личности, способной свободно и ответственно выбирать собственный жизненный путь, акцентирует внимание учащегося на сложности достижения взаимопонимания с другими людьми, каждый из которых выступает такой же уникальной и неповторимой личностью, как и он сам. Без обретения опыта взаимопонимания свобода и независимость человека могут обернуться одиночеством и самоотчуждением, замыканием в круге собственной рефлексии, без выхода к другим людям. Именно в философии в максимальной степени представлен опыт подобного рода, ибо большинство философских учений исходят из того, что человек по самой своей природе не является «абсолютно изолированным индивидом», а его сознание — это в прямом смысле «со-знание», т.е. совместное знание. Как утверждал основатель феноменологической философии Эдмунд Гуссерль, сознание принципиально интерсубъективно, т.е. предполагает изначальное присутствие в субъективном опыте смыслов и переживаний других людей.

Опыт интерсубъективности — это опыт различия, свидетельствующий о горизонте иных, в том числе альтернативных возможностей субъектного существования, иных форм организации бытия, понимание собственного бытия как одной из возможных его форм, признание неисчерпаемости перспектив, в которых мы, глядя на один и тот же мир, можем воспринимать его по-разному. Вместе с тем опыт интерсубъективности — это опыт совместного конституирования мира, его целенаправленного изменения, особенно в тех случаях, когда результаты деятельности предшествующих поколений не вызывает доверия. А именно с этим сталкиваемся мы сегодня.

Еще более радикально совместность человеческого бытия подчеркивается в философии экзистенциализма, полагающей, что всякое человеческое бытие есть со-бытие, где Я и Другой изначально и неотчуждаемо сосуществуют. Это означает, что Другой не находится за пределами моего бытия, поэтому он не может быть устранен из моего опыта, но является модусом моего существования, оказывающим влияние на мою собственную жизнь. Поскольку же присутствие Другого принципиально не может быть устранено из жизни, игнорирование этого присутствия создает опасность утраты моей собственной самости и «растворения» ее в некой «всеобщей усредненности», порождаемой индустриальным обществом с присущим ему массовым производством, массовым потреблением и массовой коммерциализированной культурой.

Сложность самоосуществления человека заключается в том, что, находясь среди других людей, он должен сохранять собственное бытие, оставаться самим собой, выбирать самого себя, а не растворяться в обезличенной, анонимной, усредненной массе, стремящейся во всем придерживаться общепринятых образцов. «Эти “неизвестного рода” (“оно”) люди, — пишет, например, Хайдеггер, — держатся фактично в усредненности того, что подобает... Эта срединность, намечая то, что можно и должно смочь, следит за всяким выбивающимся исключением. Всякое превосходство без шума подавляется. Все оригинальное тут же сглаживается как издавна известное. Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу. Забота срединности обнажает опять же сущностную тенденцию присутствия, которую мы именуем *уравнением* всех бытийных возможностей»².

Погружение человеческого Я в обыденный мир «повседневности и усредненности» делает жизнь более легкой и безответственной, упрощенный взгляд на мир не предполагает внутреннего напряжения жизненных сил, мучительного поиска и отстаивания самого себя, ибо в таком мире «всякий подобен другому». Из этого следует, что перед человеком всегда открыты две перспективы: подлинного бытия, означающего стремление быть самим собой, и неподлинного бытия, характеризующегося утратой индивидуальности, растворением в общей массе других, что ведет к обезличенному существованию: «как все».

Человеческое существование как со-существование, предполагает коммуникацию — общение, направленное на установление взаимопонимания, не ограничивающегося чисто рациональными аспектами. Экзистенциальная коммуникация, которая предполагает сопереживание, глубинное взаимопроникновение в духовный внутренний мир друг друга, обеспечивает самопонимание и обретение человеком самого себя как личности. В ходе истинной коммуникации по мере того, как другой человек осознается мной как абсолютная ценность, я сам обретаю свою собственную самооценку и уникальность. Именно истинная коммуникация позволяет раскрыть и в себе и в другом человеке все богатство душевной жизни, прояснить глубинные желания и надежды,

раскрыть неисчерпаемый потенциал любви, осознать границы свободы и произвола. Таким образом, истинная коммуникация не передача информации от одного человека к другому, не обмен идеями, а душевный акт, направленный на сопереживание, на эмпатию.

Встреча Я и Ты является результатом ожидания этой встречи, готовности к ней, умения вести, поддерживать общение, бороться за него, понимая, что его можно утратить раз и навсегда. Коммуникация — это взаимодействие на всех уровнях личности; оно никогда не совершается автоматически, а требует глубокого внутреннего напряжения, мыслительной и душевной работы с целью достижения взаимопонимания. Коммуникация возможна только при желании всех ее участников прийти к этому взаимопониманию.

Сложность процесса взаимопонимания проявляется в том, что в этом процессе каждый его участник, с одной стороны, стремится сохранить собственную индивидуальность, а с другой — найти общие смыслы, которые способствовали бы взаимопониманию с другими, нахождению согласия с ними. В процессе диалога, как отмечает Ю. Хабермас, проявляют себя две тенденции: одна выражает стремление каждого участника диалога переиграть другого, заставить его признать свою точку зрения в качестве правильной и тем самым добиться признания и успеха; другая воплощается в ориентации на достижение взаимопонимания. Последнее означает, что все действующие лица стремятся «внутренне согласовывать между собой планы своих действий и преследовать те или иные свои цели только при условии *согласия* относительно данной ситуации и ожидаемых последствий, которое или уже имеется между ними, или о нем еще только предстоит договориться»³. Участие в диалоге всегда является морально окрашенным действием, поскольку требует принимать всерьез других людей и их аргументы, признавать право другого человека быть услышанным и право отстаивать свои доводы. Установка на взаимопонимание изначально моральна и предполагает такие качества, как терпимость, взаимоуважение, открытость к иным взглядам, желание объединиться, найти основания для консолидации вокруг общезначимых целей.

Вместе с тем достижение согласия предполагает возможность изменения позиций участников диалога, критического отношения не только к чужим аргументам, но и к собственным взглядам. «Реальность человеческой коммуникации, — пишет Гадамер, — в том, собственно, и состоит, что диалог — это не утверждение одного мнения в противовес другому или простое сложение мнений. В разговоре они оба преобразуются. Диалог только тогда можно считать состоявшимся, когда вступившие в него уже не могут остановиться на разногласии, с которого их разговор начался»⁴.

Возможность взаимопонимания людей, обладающих различными представлениями о мире, поддерживается в современной философии признанием того, что коммуникативная, диалогичная природа человека исторична, поскольку осуществляется в том или ином в исторически

определенном континууме, который задает смысловые ориентиры. Каждый человек начинает процесс понимания не с нуля, а с исторически обусловленной присущей ему «точки отсчета» или *пред-понимания*, оказывающего существенное влияние на выбор траектории жизненного пути. Для истинной коммуникации нужна «общая ситуация» — общий социокультурный контекст, способствующий взаимопониманию людей, связанных временем и судьбой. Отдельный человек не является изолированным элементом социальной системы, он всегда член того или иного культурного сообщества, социальной группы, гражданин государства, представитель цивилизации и т.п. «Задолго до того, как мы начинаем постигать самих себя в акте рефлексии, мы с полнейшей самоочевидностью постигаем самих себя в качестве членов семьи, общества и государства, в которых мы живем... Поэтому предрассудки (*Vorurteile*) отдельного человека в гораздо большей степени, чем его суждения (*Urteile*), составляют историческую действительность его бытия»⁵.

Исходя из того, что каждый человек является уникальной личностью, неповторимой индивидуальностью, способной осуществлять свободный выбор, философия обосновывает возможность преодоления одиночества, самоотчуждения в процессе общения людей с целью нахождения согласия, признавая саму природу человека коммуникативной, диалогичной, ориентированной на Другого, несущей в себе этого Другого. Тем самым философия выступает методологическим основанием для педагогики, психологии и других гуманитарных дисциплин для развития коммуникативных навыков, создания условий и способов формирования коммуникативной компетенции в межличностных, межкультурных, межклассовых и иных отношениях.

Мир философии отличается от мира естественных наук. Изучение естественнонаучных дисциплин знакомит человека с теоретическими моделями *определенных областей* реальности. Основы этих моделей были заложены создателями классической науки, и каждое новое поколение ученых развивало их идеи, внося свой вклад в *совместно* создаваемую *общую* теоретическую конструкцию. Так, например, система физического знания, развиваясь, постоянно обновлялась. Отдельные ее фрагменты либо отбрасывались как заблуждения прошлого, либо включались в состав новых теорий как их частные случаи. Но актуальной при этом всякий раз становилась самая последняя модель, представляющая «современный уровень» физического знания. Ее-то и изучают в школах и университетах в качестве Физики как таковой.

С философским миром дело обстоит совершенно иначе, поскольку совместное созидание его общепризнанной теоретической модели в принципе невозможно. В начале построения любой философской системы лежит акт *свободного выбора* ее предельных оснований. Профессионализм же проявляется в том, чтобы на свободно выбранных основаниях построить *внутренне согласованную* (консистентную) систему взглядов, выражающих *собственную* жизненную позицию. Поэтому во всех философских системах присутствует личность их создателей,

однако из их учений никак невозможно сложить некую целостную «коллективную» конструкцию.

Но в таком случае возникает законный вопрос: а можно ли философию обучить, как обучают любой другой науке? По вопросу о том, является ли философия наукой, высказывались самые разнообразные мнения, начиная с того, что философия является не просто наукой, а матерью всех наук, и кончая тем, что она вовсе наукой не является, ибо «наука сама себе философия» и вполне может обойтись без последней. При этом обе стороны согласны в том, что философия от других наук отличается, вопрос же состоит в том, выводит ли это различие философию за пределы науки или не выводит. Более того, обе стороны согласны в том, каков характер этого отличия. Каждая из других наук является в определенной степени обезличенной, но с философией дело обстоит иначе.

Философия всегда имеет «подписной» характер. Такой степенью универсальности как, скажем, физика или математика философия не обладает. Разнообразие философских учений объясняется тем, что философ, в отличие от естественника, определяет фундаментальные основания своего исследования произвольно и в этом отношении правы те, кто не считает философию наукой: ведь основания философского исследования определяются субъективно. Но, произвольно выбрав основоположения собственного исследования, философ берет на себя обязательство построить на их фундаменте консистентную, т.е. последовательно связную, строгую систему. Здесь правы те, кто утверждает, что философия наука. Таким образом, философия одновременно и наука, и не наука. Поэтому невозможно создать такой учебник по философии, который, подобно учебникам по естественнонаучным дисциплинам, содержал бы только самые современные общепризнанные решения философских проблем, а саму философию нельзя выучить и запомнить так же, как физику или биологию. И все же знакомство с философией следует рассматривать как существенно важный аспект образования, поскольку она представляет собой древнейший пласт теоретического мышления, имплицитно содержащий в себе практически все его более поздние формы.

Специфика философских вопросов не ограничивается только неоднозначностью решений. Философские вопросы отличаются еще и своей неустраимостью. Ведь не изучив, скажем, физики или биологии, человек вполне может нормально жить, если его профессиональная деятельность лежит в стороне от этих областей знания. Философские же вопросы — это вопросы, решение которых связано не с реализацией профессиональных устремлений, а со свободным выбором собственной жизненной позиции. Бог — это реальность или фантазия? Действительно ли существуют любовь, дружба, верность или это не более чем красивые иллюзии? Дают ли наши чувства истинные представления о вещах или обманывают нас? Что является большим жизненным благом: признательность близких или солидный банковский счет?

Кто из нас никогда не ставил перед собой подобных вопросов? Однако, внимательно присмотревшись к ним, можно увидеть, что все они представляют собой частные формы вопросов философских: *что значит быть?, что есть истина? и что есть благо?* Ответы на подобные вопросы определяют не то, какой ты физик, биолог или юрист, а то, *какой ты человек*. Всякая попытка ответить на них — это уже начало философствования, хотя частная форма скрывает философскую природу этих вопросов. Философичность таких вопросов обнаруживается в принципиальной невозможности однозначных ответов на них. Невозможность эта *логически обосновывается* немецким философом Иммануилом Кантом и *практически подтверждается* всей действительной историей философии.

В самом деле, ни бытие, ни небытие Бога не доказываются и не опровергаются никакой логикой и никаким эмпирическим опытом. Считать его существующим или несуществующим — дело свободного выбора человека. Но, сделав выбор в пользу Бога, он займет совершенно иную жизненную позицию, чем в случае атеистического выбора. И то же самое справедливо в отношении вопросов о любви, верности или признательности близким. Таким образом, если мир естествознания содержит вопросы, ответы на которые вполне могут быть общепризнанными, не являясь в то же время необходимыми, то мир философии парадоксальным образом содержит вопросы, однозначное решение которых является и *необходимым*, и *невозможным* одновременно. При этом и необходимость, и невозможность однозначного решения таких вопросов проистекают из одного основания: решение их связано с *самоопределением личности*.

Действительно, если человек хочет занять собственную жизненную позицию, он должен совершить акт самоопределения, решившись на *свой собственный*, уникально неповторимый способ бытия в мире. Каждый человек рано или поздно оказывается перед необходимостью такого выбора. И в этом отношении уроки философии можно определить как своего рода уроки свободы, уроки свободно выбираемых основоположений.

Человек становится философом, когда он способен выбирать основоположения произвольно и на основании произвольно выбранных основоположений строить консистентные системы. В этом и заключается задача того, кто обучает философии, он преподаёт уроки свободы. Такая своеобразная «прививка свободы», прививка свободного использования собственного сознания может рассматриваться как необходимое дополнение любого образования. Но для начала было бы разумно попробовать ввести такой факультативный курс в гуманитарно-ориентированных школах и классических гимназиях, опираясь на учебное пособие, разработанное коллективом Санкт-Петербургских авторов и опубликованное по главам в журнале «Философские науки» за 2010, 2011, 2012, 2013 гг.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Миронов В.В. Размышления о реформе российского образования. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 2011. С. 31 — 32.

² Хайдеггер М. Бытие и время / пер. с нем. В.В. Бибихина — М., 1997. С. 127.

³ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2000. С. 199 — 200.

⁴ Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного. — М., 1991. С. 48.

⁵ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. — М., 1988. С. 328 — 329.

Аннотация

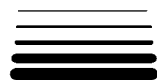
Современное российское общество характеризуется углубляющейся социальной дифференциацией. Поэтому проблема воспитания в духе толерантности сегодня становится особенно актуальной. Решение этой проблемы во многом зависит от глубины философского обоснования неизбежности совместного существования людей в разнородном социальном, экономическом и культурном пространстве. В этих условиях фундаментальность образования следует понимать не только как наращивание доли математических и естественнонаучных дисциплин, но и как углубление гуманитарной составляющей образовательных программ. В них следует больше учитывать духовно-нравственные компоненты, связанные не столько со знанием, сколько с переживанием мира, с осмыслением норм и принципов коммуникативных отношений. И в этом вопросе немаловажную роль должно играть философское образование.

Ключевые слова: гуманитарное знание, коммуникация, образование, самоопределение личности, социальное расслоение, толерантность, философия.

Summary

The modern Russian society is characterised by increasing social differentiation. Therefore the problem of education in the spirit of tolerance becomes especially actual. The decision of this problem in many respects depends on the depth of philosophical substantiation of the inevitability of people coexistence in heterogenous social, economic and cultural spaces. In these conditions the fundamental nature of education should be understood not only as increase in the share of mathematical and natural-science disciplines, but also as deepening of the humanitarian component of educational programs. They should give more consideration to the spiritual and moral components connected not so much with knowledge, as with world experience, with judgement of norms and principles of communicative relations. And here philosophical education is of no small importance.

Keywords: humanitarian knowledge, communications, education, self-determination of the person, social stratification, tolerance, philosophy.



Приглашение к размышлению



ТРАДИЦИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.Д. Сухов. Русская философия:

характерные признаки и представители, особенности развития. —

М.: Канон-плюс, 2012. — 639 с.

З.А. ТАЖУРИЗИНА

«Русская философия...» — книга известного у нас и за рубежом историка философии, религиоведа А.Д. Сухова — привлекает своей основательностью, взвешенностью оценок, новыми подходами к некоторым дискуссионным проблемам, стремлением вникнуть не только в учение того или иного мыслителя, но и в его психологию, в обстоятельства формирования его учения.

В центре внимания автора — свидетельства самобытности развития России во всех отношениях, в том числе в области философской мысли. Он полагает, что специфика русской философии, ее традиций во многом предопределялась нестандартностью социального развития страны, и с этих позиций рассматривает особенности, успехи и неудачи наших мыслителей в разные исторические периоды. Элементы философских размышлений Сухов усматривает уже в средневековой русской культуре. Одна из плодотворных идей книги А.Д. Сухова — необходимость поиска русской философской мысли в других формах духовной деятельности — в сочинениях писателей, литературоведов, историков, политиков, естествоиспытателей и даже теологов (замечу, не в самой теологии), способных, как и все, заниматься деятельностью и «не по специальности».

А.Д. Сухов не замыкается на описании отечественной философии, но включает ее в контекст мировой культуры, совершая экскурсы в область социально-политической истории и философской жизни Европы, сопоставляя русскую мысль с европейской. В книге убедительно показано, что поветрие последних двух — трех десятилетий, состоящее в абсолютизации роли идеалистической традиции в русской мысли и в пренебрежительном отношении к материалистической связано с упроощенным представлением о путях развития отечественной мысли. Автор призывает к признанию значимости обеих традиций; его цель — представить их во взаимодействии и противостоянии. В книге раскрываются разные черты, характеризующие своеобразие как этих традиций, так и русской философии в целом.

Одним из отличительных признаков русской философии А.Д. Сухов считает деятельность группы литературно-философских кружков, существовавших в 1820 — 1850-х гг. Они характеризуются как «философское сообщество», некая целостность, обладающая собственной историей, преемственностью и традициями, специфической формой деятельности в виде устного и эпистолярного творчества. В книге подробно описывается творчество их участников. В этих кружках зарождались славянофильство и западничество, позже обретшие отчетливые черты в творчестве П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова. Философия уже в это время испытывала противодействие со стороны власти имущих, считавших, что «решение общих, мировоззренческих вопросов — прерогатива не философии, а религии, теологии, церкви». Притеснение философии со стороны официальной церкви и самодержавного государства происходило и позже, особенно приходясь на долю мыслителей, склонных к материалистическим и атеистическим воззрениям.

А.Д. Сухов посвятил отдельную главу «душе славянофильства» А.С. Хомякову, справедливо полагая, что в нем воплотились наиболее характерные черты славянофильства: верность отечественным традициям, прежде всего, православию, — и влияние западной философии, требование равенства гражданских прав, свободы книгопечатания, веротерпимость, особое выделение русской сельской общины. Любопытны суждения А.Д. Сухова по поводу своеобразного характера религиозности некоторых славянофилов (в том числе Хомякова), тяготевших к протестантизму (автор связывает это с распространением в обществе буржуазных отношений). В книге прослежена сложная судьба самобытности и западничества в русской философии в течение столетнего их взаимодействия, полемики, раскрыты разнообразные грани учений каждого из последователей этих течений. Так, взгляды К.Д. Кавелина, как полагает Сухов, — «настоящий гибрид» идей западничества и славянофильства. Автор обращает внимание на феномен охранительного либерализма, первоначально представленный Б.Н. Чичериным, проповедником конституционной монархии как фактора будущего прогресса России. Позиция целого ряда мыслителей (М.Н. Каткова, К.П. Победоносцева, Н.Я. Данилевского, К.Н. Леонтьева, В.В. Розанова, Л.А. Тихомирова) рассмотрена в русле охранительного консерватизма, поддерживавшего официальную идеологию, самодержавие, но и здесь обнаруживаются различия: для Победоносцева вряд ли приемлема идея «монархического социализма» Леонтьева. Выявляет автор и разновидности почвенничества, центральной идеей которого было сближение с народом (почвой) на религиозно-этической основе; особое внимание здесь уделено Ф.М. Достоевскому. Завершают «столетнюю полемику», по мысли автора, евразийцы. Отмечу, что отзвуки просуществовавшего примерно десяток лет евразийства доносятся и в наше время. Актуальность обращения к этому явлению обусловлена потребностью части российского общества в восстановлении плодотворных традиций советского периода. А.Д. Сухов обращает внимание на то, что евразийцы «в советской действительности обрели почву под ногами», органично связав мысль о том,

что «самой природой и историей народы Евразии призваны к совместной жизни» с признанием социально-политического строя в СССР (вплоть до планового хозяйства, однопартийности, советов, не говоря уже об идеале социальной справедливости). Правда, осуждали «безбожие» и различные религии, за исключением православия, в котором видели духовную основу общества.

Нетрадиционно подошел автор к рассмотрению некоторых аспектов творчества Л.Н. Толстого, — он представлен в книге как выразитель традиции, опирающейся на опыт реалистического осмысления жизни. А.Д. Сухов доказывает, что взгляды Толстого на все жизненные вопросы определялись принципиальной установкой: жизнь привилегированного круга бессмысленна, подлинной же жизнью живет трудящийся человек. С этим автор связывает убежденность Толстого в том, что «собственность есть корень всякого зла», прежде всего, порабощения большей части общества меньшей его частью. Отсюда, вероятно, и более чем скептическое отношение мыслителя к церкви. В русле радищевской традиции Толстой пишет о том, что церковь и власть «взаимно поддерживают друг друга». А.Д. Сухов подчеркивает антибуржуазную направленность творчества Толстого, уверенного в том, что «уничтожиться должен строй капиталистический и замениться социалистическим». Не в этом ли, справедливо задается вопросом автор, причина того, что великий писатель Толстой стал неудобным для меньшей, ныне господствующей, части общества, препятствующей распространению его идей?

А.Д. Сухов вступает в полемику с авторами, не сомневающимися в религиозности Толстого, в «иррационалистическом и мистическом характере» его учения, и убедительно доказывает, что писатель был рационалистом и атеистом, ибо «у Толстого не было веры в сверхъестественное». Явным поводом для оценки учения Толстого как религиозного, полагает автор, было частое употребление писателем слов «Бог», «религия», использование библейских персонажей в качестве неких символов добра и зла. Не отрицая сложного и не всегда последовательно светского характера использования этих слов Толстым, А.Д. Сухов показывает, что в религиозные термины Толстой вкладывал нерелигиозный смысл: «Бог есть то высшее, что есть в нас», а именно — братство и любовь, добро и совесть. «Истинная» религия Толстого — совокупность нравственных постулатов. Вывод А.Д. Сухова — «от религиозности Толстого, кроме терминологии, ничего не остается», — достаточно убедителен, тем более, что он подкрепляется основательным анализом религиозных идей писателя; автор уверен в том, что всесторонняя критика Толстым православия до этого не имела аналогов. И социальная философия Толстого, достаточно полно представленная в книге, свидетельствует о том, что интересовало его не сверхъестественное, но человеческое — народ как творящая историю сила, личность, историческая закономерность. Любопытен анализ учения Толстого о ненасилии, позволяющий более адекватно подойти к идее ненасильственного сопротивления: Сухов усматривает в ней позитивные стороны, исходя из опыта применения ненасилия в исторической практике и напоминая о том, что не все рево-

люции свершались насилием. В книге раскрывается содержание целого ряда тем, поднятых Л.Н. Толстым: это и роль Дарвина в разрушении библейской истории сотворения мира, и критика «квазинауки политэкономии», оправдывающей несправедливый строй, и отстаивание права народных масс пользоваться настоящим искусством, и т.д.

Одним из достоинств книги А.Д. Сухова является исследование формирования и развития российской традиции философского материализма, его разнообразных проявлений. Отмечу, что в последние десятилетия редко кто из историков философии обращался к творчеству русских материалистов. Это направление автор представляет как обширный, вполне достойный, плодотворный пласт русской философской культуры. Он подчеркивает, что возникновение и развитие философского материализма было закономерным, что он опирался на реальные, научные, знания о действительности, и в условиях господства религии и идеалистической философии был учением в той или иной мере революционным. Каждый из мыслителей, причастных к идейному обогащению материалистической традиции России, предстает в книге как личность, которую характеризуют не только гражданское мужество в условиях господства авторитарной власти церкви и государства, но и мужество интеллектуальное, противостояние многовековым догматическим религиозным учениям, представлениям, обычаям, — то, в чем не было нужды рядовым последователям и мыслителям-апологетам официальных религий. Такой личностью был уже М.В. Ломоносов, по справедливому мнению автора, зачинатель материалистического философского направления в России. Не случайно критическое отношение мыслителя к религиозным представлениям, обычаям и к духовенству, вследствие чего он подвергался преследованиям со стороны синода, просившего императрицу «истребить и публично сжечь» его сочинения. Последователь Ломоносова А.Н. Радищев, по характеристике Сухова, «первый в России революционный демократ». Тщательный анализ сочинений Радищева позволил автору найти убедительные доводы в пользу материалистического характера онтологии и гносеологии мыслителя. Автор выявляет целый ряд идей, характеризующих Радищева как незаурядного русского философа, главный аспект творчества которого — социальный. Именно реалистический взгляд на жизнь дал ему возможность осознать, что строй, основанный на насилии и угнетении должен быть устранен революционным путем. А.Д. Сухов обоснованно усматривает новизну суждений Радищева в открытом заявлении о союзе светской власти и церкви; в раскрытии гносеологических причин заблуждений, в том числе религиозных, в постановке проблемы «народ, массы, личность» и т.д.

Закономерным развитием традиции, заложенной Ломоносовым и Радищевым, представлена философия русских революционных демократов — А.И. Герцена, Н.П. Огарева, В.Г. Белинского, М.В. Петрашевского, Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева, М.А. Бакунина, П.Л. Лаврова, П.Н. Ткачева. Каждый из когорты русских материалистов XIX в. рассматривается как личность уникальная, анализируются решающие события их личной жизни, связи с выдающимися мыслите-

лями иных мировоззрений, степень радикальности или умеренности их социальных взглядов, отношение к частным проблемам религии или искусства... Вполне уместным оказывается рассмотрение автором взглядов наших мыслителей на фоне учения К. Маркса и Ф. Энгельса. Автор, однако, подчеркивает, что это не должно умалять самостоятельности философских разработок революционных демократов. В книге обращается внимание на то, что в русской философии с начала 40-х гг. XIX в. происходили процессы, параллельные находящемуся на стадии становления марксизму и дающие сходные результаты.

Последний блок рассматриваемой главы посвящен представителям поздней фазы революционной демократии — народникам, воспринявшим ряд положений марксизма — учение о примате экономики, о месте и роли частной собственности, о революционном преобразовании старых порядков, о сущности религии. Вдумчивый анализ сочинений П.Л. Лаврова привел А.Д. Сухова к выводу: прежняя трактовка лавровской идеи «критически мыслящей личности» как идеи, страдающей субъективизмом и идеализмом, некорректна. На деле эта личность, по Лаврову, развивается под влиянием окружающей среды, а ее особенностью является то, что она «яснее и глубже других» понимает сущность социальных отношений. Решающим двигателем истории Лавров считал экономический фактор, связанный с политической деятельностью. Марксизм закономерно вписался в материалистическую традицию русской философии.

Особое место в книге уделено философии П.А. Кропоткина, выросшей на основе его обширных и глубоких знаний в области естественных, общественных и гуманитарных наук, а также истории философии. А.Д. Сухов подробно описывает процесс философского развития, а также жизненные события, приведшие мыслителя к идеям синтетической философии и анархизма. Отдавая должное достижениям П.А. Кропоткина, автор вместе с тем приходит к выводу о несовершенстве методологии мыслителя, не позволившей ему выйти за пределы предшествующего материализма. А.Д. Сухов показал также утопизм учения Кропоткина об «анархическом коммунизме». В то же время его обстоятельный анализ целого ряда проблем — истории, революции, государства, сельской общины и т.д. — приводит к выводу о том, что наряду с утопиями у Кропоткина находим немало нетривиальных, оригинальных, идей, которые могут быть развернуты при внимательном отношении к ним. Особо выделяет автор философию религии мыслителя; в ней, в частности, реализуется дифференцированный подход к различным проявлениям религиозности и к группам, которые ими руководствуются. В книге дается анализ этического учения мыслителя, а также его истории русской философии.

Своеобразным проявлением материалистической традиции представил А.Д. Сухов творчество русских естествоиспытателей XIX — XX вв., философские изыскания которых уже в силу специфики их научных занятий существенно обогатили материалистическую мысль России; это крупнейшие ученые — И.М. Сеченов, Д.И. Менделеев, И.И. Мечников, К.А. Тимирязев, И.П. Павлов и К.Э. Циолковский. Были попытки представить некоторых из них верующими и чуть ли не

апологетами религии. Поэтому для установления истинного положения вещей нужен был доскональный анализ обширной литературы, будь то работы ученых, исследования их творчества или мемуары современников. Именно такой труд осуществил А.Д. Сухов, придя к убедительным выводам: наши естествоиспытатели, обладая помимо специальных знаний колоссальной эрудицией в других областях культуры, поднимались над стихийным материализмом в область рассуждений философского плана. Их взгляды, как показано в книге, во многом формировались под влиянием русской материалистической мысли, и не случайной была их оппозиция тогдашнему строю. Правда, законченных философских систем никто из них не создал, более того, кто-то из них в разные периоды жизни мог быть непоследовательным в своем материализме, поэтому представляется уместным обозначение их суждений автором как «материалистического философствования». Особое внимание автор уделит ученым, которые подвергали критике религию и идеализм, как, например, И.И. Мечников, показавший несостоятельность теологии, прагматизма и бергсонизма, или К.А. Тимирязев, защищавший дарвинизм и боровшийся с мистицизмом.

Итак, в книге А.Д. Сухова рассмотрены две основные традиции (при огромном разнообразии их оттенков) русской философии: одна, опирающаяся на православие и идеалистическую философию, другая — на достижения наук, на традиции свободомыслия. Абсолютное противопоставление их нецелесообразно: в сочинениях идеалистического плана нередко имело место реалистическое отражение действительности, по существу содействовавшее укреплению материалистической традиции (критика крепостничества, буржуазного мира отношений, социальной несправедливости и др.). Русская философия как некая целостность с ее безграничным богатством идей является ценным достоянием мировой философской культуры. И в этом нас убеждает новая книга А.Д. Сухова.

Наши авторы

Власова Ольга Александровна – профессор кафедры философии Курского государственного университета, доктор философских наук.

Зима Вадим Николаевич – докторант кафедры философии Московского педагогического государственного университета, кандидат философских наук.

Липский Борис Иванович – заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета, профессор, доктор философских наук.

Маслова Вера Александровна – аспирантка сектора эстетики Института философии РАН.

Миронов Дмитрий Геннадьевич – ассистент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова.

Панова Ольга Борисовна – доцент, докторант кафедры онтологии, теории познания и социальной философии философского факультета Томского государственного университета, кандидат филологических наук.

Пугачева Людмила Геннадиевна – доктор философских наук.

Сергейчик Елена Михайловна – профессор кафедры философии Санкт-Петербургского института телевидения, бизнеса и дизайна, доктор философских наук.

Тулчинский Григорий Львович – Заслуженный деятель науки РФ, профессор кафедры прикладной политологии Санкт-Петербургского филиала Национально-исследовательского университета «Высшая школа экономики», доктор философских наук.

Тараборин Дмитрий Александрович – аспирант сектора философских проблем естествознания Института философии РАН.

Тажуризина Зульфия Абдулхаковна – профессор кафедры религиоведения философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, доктор философских наук.

Фалёв Егор Валерьевич – доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, кандидат философских наук.

Чикин Александр Александрович – редактор международного отдела журнала «Философские науки», аспирант сектора современной западной философии Института философии РАН.

Шелике Вальтраут Фрицевна – кандидат исторических наук.

Щербинина Юлия Владимировна – доцент кафедры риторики и культуры речи Московского педагогического государственного университета, кандидат педагогических наук.

About the Authors

Chikin, Alexander – editor (Journal *Philosophical Sciences*), postgraduate student (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences).

Falev, Egor – professor (Lomonosov Moscow State University), PhD.

Lipsky, Boris – head of the Department of Ontology and Epistemology at the Faculty of Philosophy (Saint Petersburg State University), PhD.

Maslova, Vera – postgraduate student (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences).

Mironov, Dmitry – assistant (Lomonosov Moscow State University).

Panova, Olga – associate professor, doctoral student (Tomsk State University), PhD.

Pugacheva, Lyudmila – Doctor of Philosophy.

Sergeychik, Elena – professor (Saint Petersburg Institute for Television, Business, and Design), PhD.

Schälike, Waltraut – Doctor of Philosophy.

Scherbinina, Yulia – professor (Moscow State Pedagogical University), PhD.

Taraborin, Dmitry – postgraduate student (Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences).

Tazhurizina, Zulfia – professor (Lomonosov Moscow State University), PhD.

Tulchinsky, Grigory – Honoured science figure of the Russian Federation, professor (National Research University – *Higher School of Economics*, Saint Petersburg branch), PhD.

Vlasova, Olga – professor (Kursk State University), PhD.

Zima, Vadim – doctoral student (Moscow State Pedagogical University), PhD.

CONTENTS

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

The Year of Germany in Russia ■

<i>E.V. FALEV</i>	The Method of Existential Deduction in Heidegger's Fundamental Ontology	5
<i>O.A. VLASOVA (Kursk)</i>	Biographical Study (Biographik) of Understanding Psychology: Methodological Strategies and Theoretical Devices of the Early Jaspers	13
<i>A.A. CHIKIN</i>	Arthur Schopenhauer and the Disclosure of the Body as a Philosophical Problem	22
<i>D.G. MIRONOV</i>	The Problem of Intentionality in Franz Brentano's Philosophy	38

PHILOSOPHY AND CULTURE: THE TEMPORAL CONTEXT

Cultural Matrix ■

Modernity. In Search of New Dimensions

<i>G.L. TULCHINSKY (St. Petersburg)</i>	The Present: Immanence and the Search for Transcendence	54
---	---	----

Language. Logos. Absolute ■

<i>O.B. PANOVA (Tomsk)</i>	Russian Philosophy on the Nature and Essence of Language. Article 3. Poetry and Memory	66
<i>V.A. MASLOVA</i>	The Problem of the Synthesis of Arts and Synesthesia in French Symbolist Aesthetics	80

Cognitive Studies ■

<i>L.G. PUGACHEVA</i>	The Corporeal Aspect of Mind, the Everyday State of Consciousness, and Samadhi (In Quest of Genuine Epistemology) (Part 1)	87
-----------------------	--	----

Philosophy and Science ■

<i>V.N. ZIMA</i>	The Problem of Temporality and Modes of Its Representation in the Philosophy of Natural Science	99
<i>D.A. TARABORIN</i>	Will a «Final Theory» Become the End of Science?	112

HISTORY AND THE MODERN WORLD.

THE EXPERIENCE OF PHILOSOPHICAL COMPREHENSION

The Lessons of History ■

<i>W.F. SCHÄLIKE</i>	Misunderstood Marx and Some Problems of Modernity (Part 3)	120
----------------------	--	-----

EDUCATION AND SOCIETY

The Child's World ■

<i>Yu.V. SCHERBININA</i>	Three Faces of Childhood	131
--------------------------	--------------------------	-----

School of Philosophising ■

<i>B.I. LIPSKY (St. Petersburg), E.M. SERGEYCHIK (St. Petersburg)</i>	On the Teaching of Philosophy in Schools	143
---	--	-----

SCIENTIFIC LIFE

The Invitation to Reflection ■

<i>Z.A. TAZHURIZINA</i>	The Traditions of Russian Philosophy. A.D. Sukhov. Russian Philosophy: Characteristic Qualities and Representatives, Features of Development	152
	■	
	About the Authors	159
	■	
	Contents	160