

**ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ  
ЗАБЛУЖДЕНИЯ  
В СУДЬБЕ  
РАЦИОНАЛИЗМА**

Санкт-Петербург  
2020

УДК 11+17  
ББК 87.2/87.6  
П18

**Авторский коллектив:**

И. В. Кузин (предисловие, введение, глава 1 — §4, глава 2 — §2, глава 3 — §2, заключение),  
Е. А. Маковецкий (глава 1 — §1-2), О. А. Коваль (глава 1 — §3),  
А. С. Дриккер (глава 2 — §1), А. С. Сулейманова (глава 2 — §3),  
А. В. Образцов (глава 2 — §3), Е. Е. Таратута (глава 2 — §4),  
К. П. Шевцов (глава 3 — §1), А. М. Соколов (глава 3 — §3)

**П18** Парадигмальные заблуждения в судьбе рационализма: Коллективная монография. — СПб.: Изд-во РХГА, 2020. — 252 с.  
ISBN 978-5-88812-980-7

Коллективная монография посвящена междисциплинарному исследованию пограничных форм мышления, которые в свете рационалистической традиции предстают в качестве различных видов заблуждения, содержание и значение которых в современных реалиях европейской культуры требуют своего переосмысления.

Монография адресована всем, кто интересуется проблемами современной философии и культуры в целом.

УДК 11+17  
ББК 87.2/87.6



*Издание подготовлено при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ), грант № 19-011-00371 А*

ISBN 978-5-88812-980-7

© Коллектив авторов, 2020  
© Изд-во РХГА, 2020

## **СОДЕРЖАНИЕ**

Предисловие .....	5
Введение .....	18

### **Глава 1 Пределы рациональности, или преследование истины**

§1. Политическая судьба философа. ....	27
§2. Парадокс веры .....	46
§3. Феноменологический проект модификации картезианской рациональности .....	82
§4. Изнанка заблуждения: транскцендентное рациональности .....	102

### **Глава 2 Надежды и обманы реальности**

§1. Из Города Солнца в информационный рай. ....	145
§2. Экзистенциальный аспект притворства: художественный эксперимент .....	151
§3. Турецкий модернизм: миф или реальность?.....	169
§4. Концепция эмоционального интеллекта и новое рациональное кодирование сферы эмоций .....	184

## **Глава 3**

### **Предрассудки исторической памяти**

§1. Парадокс и метафора: две возможности философии памяти . . . . .	191
§2. На границе беспамятства: иллюзии тождества . . . . .	204
§3. Правда традиции и сомнения традиционализма . . . . .	219
Заключение . . . . .	249

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Современные практики жизни все больше оказываются зависимыми от пограничных состояний мышления, которые в свете классической рационалистической традиции могут быть проинтерпретированы как виды заблуждения. Во-первых, такое утверждение требует своего прояснения, но, во-вторых, даже если это и так, и такой вид заблуждений все же будет выполнять социально-регулятивную функцию и обретать парадигмальное значение для соотнесения человека со всем многообразием мира, абсолютизированный рационализм не изменит к нему своего отношения. В таком случае можно будет задаться вопросом, не требуется ли произвести культурфилософскую коррекцию подобного отношения?

Ведь если мы говорим о парадигмальной значимости, то это подразумевает некую существенную сторону дела, фундаментальный образ целостного восприятия природного и социального мира, закрепляющийся на обозреваемом историческом этапе существования определенной культуры. Такой образ находит свое отражение в самых различных обобщающих ментально-эмоциональных конструкциях, представая в виде мифов, религий, обычаев, предрассудков, стереотипов, преданий, легенд, идеологем и т. п. Когда их переводят в плоскость логического мышления, они раскодируются в качестве парадоксов, противоречий, паралогизмов, энтимем, ошибок, вымыслов и т. п.

С научной обстоятельностью этот процесс перевода начинается с эпохи Нового времени, когда вырабатываются и формулируются строгие принципы и критерии, посредством которых мышление создает эффективный инструментарий по очищению своего содержания от всевозможных «заблуждений», препятствующих познанию мира. Преодоление не критичного положения дел в сознании и культуре сулило прогресс и рост знаний, обеспеченных подлинно научным и методологически выверенным обоснованием.

Однако односторонность представления такого мышления в качестве идеальной модели постижения мира выявилась в катастрофических социально-политических и гуманитарных событиях XX в., а на уровне интеллектуальных практик его изъяны были проанализированы мыслителями так называемой эпохи постмодерна. Становилось очевидным, что при росте и безоговорочном доминировании сциентистски и технократически ориентированных проектов, на основании которых планировалось развитие общества, гуманитарная составляющая этого развития начинала все больше сокращаться, что постепенно вело к утрате общего и целостного понимания смысла самого развития. Развитие, осуществляемое ради самого развития, не противоречит характеру научного познания, т. к. исходным его моментом является представление о бесконечности движения. Парадоксально, но схожее умонастроение мы можем вычленять и из концепций так называемого постмодернизма.

Однако в режиме социокультурной жизни ориентация на существование в модусе бесконечности оказывается дезориентирующим человеческую экзистенцию моментом. При абсолютизации такого модуса упускается важная сторона становления европейской культуры — открытость, благодаря которой на основе диалога происходило собирание множества позиций понимания человеческого в единый ансамбль. Диалог, являясь одним из основополагающих условий научного познания, определяет возможность организации концерта культур, которые в себе содержат оформленность и завершенность, что в науке

мыслится лишь в качестве недостижимого идеала, а не реально-го осуществления. Абсолютизация бесконечности как топоса существования науки, несмотря на ее открытость к диалогу, создает предпосылки для исключения из диалога завершенных (даже косных) систем мысли в силу представления о них как о закрытых. Столкновение с подобной дилеммой вынуждает к поиску новых подходов к ее разрешению. К важным аспектам искомого решения относится проблема заблуждения, одной из первейших форм которого с рациональной точки зрения можно признать миф. На различных исторических этапах и в зависимости от того или иного типа культуры этот феномен понятийно модифицировался — вера, мистика, суеверие, пред-рассудок, иллюзия, ошибка, вымысел, обман и т. п.

В данной монографии авторы ставили перед собой задачу приблизиться к прояснению социокультурных причин и теоретических предпосылок, определяющих смену устоявшихся парадигмальных заблуждений, которые длительное время задавали режим существования и состояние определенных типов общества. Вместе с тем, то, что традиционно выступало под именем мифологии или религии, в контексте современности преобразовалось в культурные константы, в масс-медиаальные механизмы управления обществом и в изоцирненные идеологические технологии.

При всех очевидных отрицательных сторонах указанных явлений, возникает потребность выявления теоретических аспектов, позволяющих увидеть положительные черты подобных фактов жизни, чтобы, имея их в виду, сохранить и спродуцировать уже в иных формах заключенное в них экзистенциально-значимое содержание.

В выборе такого рода стратегии заложена интуиция необходимости поддержания ценности «развенчанного» прошлого, которое способно одушевлять социальную жизнедеятельность, нередко длянущуюся лишь в угоду социально-политической конъюнктуре и манипулятивным технологиям. Большая ясность необходима не только в отношении мемориальной и куль-

турной идентичности, но и самой человеческой экзистенции, оказывающейся в кризисных ситуациях. В фиксированных моментах слома социально-политических, культурных и научных инстанций лучше проступают глубинные основания, их определяющие. В момент кризиса рационализма «заблуждения», представляющиеся тормозом социально-экономической и познавательной деятельности, могут оказаться ключом к лучшему осознанию как экзистенциального, так и научного содержания в процессе конституирования мира.

Нарастающий мировоззренческий конфликт между рациональным и мифологизированным способами восприятия и описания мира не может быть разрешен без возврата к подробному анализу всего многообразия культовых, художественных, научных, политических и социокультурных практик. В новых исторических условиях и в десакрализованных культурах производство «заблуждений» имеет под собой тот же мотивационный фундамент, что и в традиционных обществах, обращение к богатому и глубокому опыту которых, а не отказ от него, как от чего-то уже изжившего, может способствовать восстановлению сущностной определенности человеческого существования и сути самого общества, в котором оно реализуется.

Выбор пути по переопределению значения заблуждения в реалиях европейской культуры, т. е. воздерживаясь представлять его однозначно как сумеречное сознание, ведет не только к пониманию его конструктивного значения, но также и к обнаружению мифологической подоплеки в культивировании самого рационализма, как предначертанной судьбой формы самоосуществления человека. Продуктивность заблуждения ни в коей мере не освобождается от его превращения в негативный фактор.

При написании монографии авторский коллектив формировал эпистемологию заблуждения в контексте диалектики концептов «мифологизации» и «деимифологизации», в ядре которой заключается реабилитационная составляющая «мифического» измерения человеческого бытия. Экстраполяция

данного подхода на осмысление исторического развития науки дает возможность показывать продуктивные стороны заблуждения и, как результат, демонстрировать возможности конструктивного сочетания научного и экзистенциального опытов восприятия мира.

Движение к цели предполагало использование двух аналитических направлений — дискурсивного и дескриптивного. Кроме этого применялся метод реконструкции рационализма, благодаря которому интерпретация сложной и не всегда ясной структуры взаимодействия различных социокультурных практик (архаичных, религиозных, художественных, научных, политических, технико-ориентированных и т. п.) создает условия для определения конкретных механизмов функционирования как заблуждений в оболочке рационализма, так и рационализма, изживающего заблуждения. Возможности, предоставляемые данным методом, объясняют привлеченное разнообразие сюжетов, обнаруживающих неочевидные повороты в раскрытии темы.

Ни один рационалистический проект не в состоянии удерживаться на уровне, заданном его идеальным «свершением». Это означает, что невозможно избавиться как от того, что нами маркируется под именем «заблуждение», так и от того, что остается скрытым, за границами прямого высказывания. Всегда присутствует своеобразный «символ веры» (или мифологема, от которой в современных реалиях, как от заблуждения, отказываются, полагая ее деструктивным моментом для развития), который выступает либо основанием для объединения людей, либо мотивом свершения творческого авторского акта, дающего произведению цельность. Ни субъектам солидарности, ни автору скрытые нити («идеологическая» арматура), пронизывающие их дискурс, могут быть совсем не очевидны, и даже при их предъявлении они могут остаться непризнанными. Однако последнее не должно останавливать аналитика в его стремлении к распознаванию элементов структуры описываемого события.

С того момента, когда в эпоху Нового времени мир начал видеться наподобие представленной зрителю картины, ставящей этот мир в зависимость от ментальных установок человека, начали интенсивно усложняться не только процедуры самовоспроизводства человека, но и подходы к описанию исторических этапов (включая современность), на которых фиксировались различные способы соотношения человека и мира. Развитие гуманитарных наук позволило объяснить необходимость демифологизирующих идеологем и стратегий и раскрыть причины развенчания сложившихся мифологем. Тем не менее они не в состоянии обходить стороной противоречия, затрагивающие реальные социальные процессы. Суть же их состоит в том, что с осуществлением демифологизации продуцирование мифов никуда не исчезло. Пониманию неизбежности такого положения вещей способствует в том числе и метод реконструкции рационализма. Его применение оказывается возможным в аналитике как традиционалистского сознания, общества и культуры, так и их трансформаций в условиях современности.

Если мы углубимся в любой рационализированный опыт и в построенные на его основании социальные системы, то мы заметим ряд лакун, в которых будет залегать смысловой поря- док, параллельный главному направлению логически обосновываемых построений. В результате, посредством метода рекон- струкции рационализма учрежденная рациональная модель может быть дополнена логически неявленными производящи- ми механизмами. Например, с одной стороны, в ходе философ- ских экспликаций состояний современной науки мир органи- ческой и неорганической природы может быть представлен как мир живого ума, что будет возвращать в практику осмысления мифологические способы восприятия, хотя бы их и далее про- должали оценивать как виды заблуждения. С другой стороны, в современных новациях художественного опыта, имеющего в строго научном плане внерациональный статус, могут заяв- лять себя сложнейшие и перспективные научные интуиции. Таким образом, благодаря указанному методу все многообра-

зие научных и социальных феноменов одновременно может предъясняться и в горизонте рационального, и в горизонте внерационального мышления, делая тем самым более зримой идею о несуществовании ничего идеального, чего бы ни было одновременно материальным, осязательным образом.

Метод реконструкции рационализма раскрывает мнимости противопоставлений рационального и иррационального как несовместимых модусов мышления. Если мифотворчество предстает в качестве процедуры вычленения базовых границ мира из внешнего противостояния хаосу, то реконструкция рационализма представляет собой такую же процедуру вычленения базовых границ мира, но уже изнутри якобы окончательно сориентированного в своих пределах Мира. На социально-прикладном уровне мы получаем возможность выявить и показать, какого рода смысловые значения парадигмальных заблуждений, обеспечивающие существованием «локальные миры», скрыто или явно аккумулируются современной культурой для ее собственного развития. Печать мифологичности несут на себе не только структуры повседневности, но и рациональный мир науки. При создании нового инструментария для проведения различий между «ложными» и органичными человеческому существу парадигмальными заблуждениями становится более понятной мифологическая фактура современной культуры, непротиворечиво уживающаяся в рамках рационализированных структур повседневности. Расширение текстуры исследований в этом направлении позволяет производить креативную корректировку как научного мышления, так и общественных установлений, в которых научный рационализм предстает в качестве доминантного принципа существования, хотя бы сам он отчасти и являлся продуктом мифологического сознания. Более того аспекты мифологического не только изначально присущи рациональности, но и неустранимо продолжают в ней содержаться. При таком видении существа дела тематизация классического рационализма (науки и философии, в частности) может осуществляться безотносительно

к его принципиальному противопоставлению художественной практике. И здесь же нам может открываться горизонт осмысления последней в качестве коррелята подлинной научности и философствования.

Отсюда следует, что в плюралистичном контексте современной культуры актуально дальнейшее развитие междисциплинарных подходов, благодаря которым может выработаться позитивное отношение к формулируемым концептуальным различиям между иррациональным («мифологическим») и рациональным. Множество социальных, культурных, политических и интеллектуальных практик получает свое теоретическое оформление в самых разных научных дисциплинах. Между ними существуют границы, на которых и происходит самое существенное — опознание точек сопряжения разнородного. В нашем случае здесь происходит обозначение того, что в поле человеческой экзистенции заблуждение в рамке рационализма упаковывается в более искусную и изящную оболочку, нежели в привычную мифологическую, стихийно и бессознательно порождаемую традиционной культурой. Следовательно, извлечение его, будь то из научных или иных секулярных культурных образов, становится более сложной, а отсюда и наиболее насущной задачей.

Принимая в расчет тематическое направление исследования, в Первой главе — «Пределы рациональности, или преследование истины» — предлагается ряд историко-философских подходов, благодаря которым проясняются смысловые контексты осуществления реконструкции рационализма, позволяющие находить креативные сочетания мифологического и рационалистического типов мышления. Рассмотренные здесь проблемы апорийности мышления, вопросы соотношения зримого и умопостигаемого, веры и разума, трансцендентного и имманентного, с учетом современных реалий открывают перспективы обстоятельного их осмысления в области социо-гуманитарных наук, в рамках культурных и идеологических стратегий, демонстрируя продуктивность парадигмальных заблуждений

для сдерживания крайностей рационализма и в выработке возможных сближений рациональной (критической) мысли и мифологии в социальном пространстве.

Во Второй главе — «Надежды и обманы реальности» — делается попытка оценить процессы, происходящие на уровне различных модификаций сознаний, влияющих на процедуры осуществления социальной и культурной идентификации. Одним из неотъемлемых полюсов этих процессов являются информационные технологии, стимулом к развитию которых продолжают оставаться сохранившиеся до сих пор кажущиеся утопическими идеи фундаментального преобразования мира. Даже глубокий пессимизм антиутопий, объяснимый мировыми войнами и сопутствующими социальными катаклизмами, в конце XX века все же накрыла новая волна оптимистических прогнозов, оформленных в идеалы общества знания. Современные футурологи, опираясь на экспоненциальный рост вычислительных возможностей, успехи нанотехнологий, способных модифицировать геном, связывают будущее человека с бессмертием. Все эти проекты не лишены заблуждений, состоящих в том, что строятся они на технологической, универсальной базе и апеллируют к абстрактному человеку. Однако может показаться, что более успешная реализация этих проектов произойдет в случае привлечения ресурса, который обещает *цифровой* прогресс. Создается впечатление, что при достаточной решимости на экспансию виртуальной реальности во все сферы жизни можно будет не только расширить интеллектуальные возможности, но и обогатить, расширить чувства, эмоциональную сферу и творческий потенциал. Но у неуклонного роста эпистемологического авторитета науки есть другая сторона, которая связана с утратой прежних ценностных структур, обращенных к вопросам бытия, веры, истины, субъектности, желаний, чувственности, эмоций и т. п. Формируемая оптимизмом, внушаемым наукой, новая система рисков вскрывает проблематику онтологического порядка, состоящую в том, что предмет наших надежд превращается не про-

сто в очередную утопию, а в возможное заблуждение с опасными для человечества социальными и антропологическими последствиями. Каким образом подобного рода заблуждения легитимируются на уровне культурной нормы, иллюстрируется сначала рассмотрением экзистенциально-онтологических моментов игры в художественных практиках (в кинематографе и литературе), а затем образцами искаженного европейского восприятия и оценивания других культур. В частности, анализ особенностей проявления модернизма в турецком художественном сознании показывает, что в литературоведческих кругах Турции до сих пор широко распространено представление о современной турецкой литературе, как о подражательной, т. е. вторичной относительно европейской. Во многом этот факт является производным от априорного допущения европейским сознанием, что несоответствующее некоей заданной европейской историей схеме-матрице и некому набору признаков-характеристик не может считаться эквивалентом высоких устремлений европейского духа. Между тем, любое явление специфично в разных социокультурных контекстах, даже при внешне схожих структурно-функциональных проявлениях, что обусловлено и особенностями системы ценностей и норм, и своеобразием ментальности населения, его коллективным сознательным и бессознательным, принятыми микросоциальными практиками. Из этого следует, что помимо стадий, по которым движется человечество в целом, каждый регион Земли, более того, каждое общество, имеют *свою* периодизацию, которая с общечеловеческой может не совпадать не только хронологически, но и по сущностной характеристике этапов. Соответственно, имея в виду предлагаемый пример, речь может идти о множественности модернов, исходя из того, что конкретный модерн имеет локальное социокультурное содержание, детерминированное рядом местных факторов. На этом же примере также демонстрируется формирование в турецкой литературе экзистенциального (в противовес рациональному) сознания, показывающего себя как необходимый момент в раскрытии

человеческой природы. Рассмотрением соотношения экзистенциального в его эмоциональном аспекте и рационального посвящена завершающая часть главы, в которой через призму анализа музыкального искусства формулируются принципы развития эмоционального интеллекта, где органично сочетаются чувственное и рациональное.

В Третьей главе — «Предрассудки памяти» — анализируются метафизические и социальные парадоксы памяти, благодаря чему появляется возможность определения перспектив традиционализма в условиях модернизационных процессов. Здесь показано, что в таксономии рационализма определенное место занимают понятия памяти и забвения, причем в таких классификациях забвение нередко квалифицируется как своеобразная форма аберрации конструктивного сознания, требующей своего исправления. Но в истории культуры разрабатывались не только эффективные мнемотехники, благоприятствующие защите от «ложной», мифологизированной истории, а также и объяснительные модели, позволяющие понимать всевозможные метафоры памяти как представления продуктивного истолкования мифологических нюансов исторического сознания. В этом смысле эпистемологический аспект парадигмальных заблуждений обнаруживает себя в исследовании языка, посредством которого раскрываются специфические особенности работы воображения для распознавания и конструирования мнемонических техник. Так, технические метафоры не только задают внешний образ для скрытого в душе процесса запоминания, но и подчеркивают тотальную искусственность любой мнемоники, первичность искусства, пусть и не в отношении самой по себе способности памяти, но в отношении попыток ее описания. Создаваемая с учетом этих оснований культурная память может органично совмещать консервативные и инновационные моменты социальной жизни. Поэтому для современного традиционализма характерно стремление вернуть в философское поле трансцендентное начало, открыть мир трансцендентного, хотя бы символически.

В особенности это проявляется в русском традиционализме, в котором происходит признание аксиоматичности трансцендентного мышлению, то есть аксиоматизируется иррациональное начало субъективности. На уровне физической данности трансцендентное начало здесь переживается посредством пространства, имеющего большое значение при осуществлении мнемонических техник. Оказывается, что для успешного задания векторов преодоления трудностей, сначала необходимо выстроить пространство понимания сложившегося разнообразия форм репрезентации социальной реальности. В выборе между самоочевидностью *cogito* и *extensa* русский традиционализм остановился на *extensa*, утверждая фундаментальность безличного, неограниченного, общего пространства. В таком контексте трансцендентное пространство представляет собой уже не нечто географическое, а культурное, благодаря чему оно и может полагаться трансцендентным и безграничным. Западноевропейская мысль, основанная на убеждении, что всё познается и нет ничего трансцендентного как непознаваемого, делает выбор в пользу *cogito*, через которое создается картина мира в виде *собственного* проекта мышления, самоутверждения и самодетерминации. Западноевропейский традиционализм опознается по этим отличительным чертам, и сознание в таком контексте начинает концентрироваться вокруг частных лиц и интеллектуалов, фигур отдельных мыслителей. В этой модели изначально заложена кризисность и нестабильность, поскольку частный интерес (взгляд) и интеллект производят проблематичность, вопрошание и критическое отношение, в силу чего «кризисность» стала сущностной чертой западной цивилизации. Русское же национальное сознание изначально выстраивается в соответствии с иными ценностями. Для него, хотя истина и открывается частным лицам, последние лишь репрезентируют коллективное мышление, структурированное общим трансцендентным основанием. Примером этого может послужить то воодушевление, с которым русский воспринимает необъятность просторов своей страны, и это происходит

именно потому, что в ткань его субъективности вплетено априорное представление и память об изобилии (т. е. бесконечности) национального культурного пространства.

Обозначенные в монографии сюжеты можно считать лишь пунктирами в направлении к комплексному обобщению важнейших теоретических, политических и идеологических систем, культурно заданных схем и художественных образов, которые создают мозаичную, пуантилистскую композицию, показывающую множество способов самовоспроизводства человека, имеющих в условиях современной социально-политической ситуации непрозрачный и противоречивый характер.

## ВВЕДЕНИЕ

В древнегреческом эпосе логос и мифос не противопоставлялись, а допускались в их взаимозаменяемости, более того именно за мифом признавалась истинность и правдивость. Со временем ситуация изменилась и миф стал противопоставляться истинному слову — логосу. Не последнюю роль в этом процессе сыграла философия Платона, хотя сам мыслитель еще обладал решимостью напрямую апеллировать к мифу, видя в нем и разумный смысл, и потаенный логический порядок, который, на что тогда еще делался расчет, мог бы быть раскрыт последующими мыслителями.

История распорядилась несколько иначе и после того, как в результате критики чистого сознания, последнее смогло очиститься от физикалистских излишеств, рационализм занял «царское место», которое придало самому рационализму превращенную форму физикализма, *materieй* чего оказалось чистое сознание. Формирование рационализма как законодательствующей инстанции жизни осуществлялось последовательно на всех этапах развития европейской культуры — Платон, Аристотель, схоластика, Декарт и Лейбниц, Кант и Гегель, замкнувший это становление своими логико-диалектическими построениями. Однако и неклассический дискурс не отказался от таких умонастроений, даже более того, в виде разноликого позитивизма значительно их укрепил, а порою довел их до крайности и абсурда.

Абсолютизированный рационализм, обобщая, готов увидеть в мифах и мифогенных стратегиях, во всевозможных вариациях религиозного сознания, в культовых практиках архаических или национальных форм сознания лишь заблуждения, хотя бы и признав за ними парадигмальный характер (в силу их устойчивости и неизбежности). Этим может быть объяснено негативное к ним отношение, восприятие их как вредное антропологическое и социокультурное явление, побуждающее к выводу о необходимости нацелиться на окончательное от них избавление. Тем не менее реализация таких планов мало что дает. Наоборот, раз за разом, порою в неожиданном виде, но парадигмальные заблуждения возвращаются на авансцену социальной и политической жизни, создавая почву для их переосмысления и нашего критического обращения к самому рационализму, судящего эти явления по своим «универсальным» шаблонам. Парадигмальные заблуждения становятся ориентирами в направлении личностно-культурного события, обладающего общедоступной и адекватной исполняющей силой передачи глубинного опыта единства жизни, фиксируемого в том числе и на уровне политической интеграции.

Завладевший сознанием научный рационализм в XX в. предпринял попытку адаптировать под себя раскрытую им же структуру бессознательного. Намечалось создание некоего театра прозрачности, в котором всё могло бы автоматически перелицовываться в «безупречные» истины, функционирующие как логически само собой разумеющиеся и не терпящее возражений положения. Но чем дальше, тем больше становилось понятно, что продуцирование подобной позитивности осуществляется почти также, как и работа самого бессознательного, машинерия которой превращала вроде бы открытые истины обратно в мифы, уклоняющиеся от рационального контроля.

Историко-философских свидетельств о пробуждении интереса к закулисию «театра» предостаточно. Можно сослаться на ресентиментную генеалогию морали Ницше или на марксистский анализ превращенных форм сознания, на гегелевскую

«хитрость разума» или на кантовский трансцендентализм, на юмовское рассмотрение природы перцепций или на декартовское понимание природы воли, и так далее к рождению философии. Например, выявляемые наукой «ошибки» и «заблуждения» в кантовской терминологии обозначались как «трансцендентальные видимости», разоблачение которых вместе с тем не устраняет их из бытия и мышления, а, наоборот, определяет к работе с ними. В современных условиях актуальность осуществления такой работы только возрастает, так как исторические изменения и культурные смещения проблематизируют возможность оперирования привычными классическими понятиями. Новые обстоятельства социальной жизни потребовали иных имен, заставляя по-новому расшифровывать возникающие номинации, посредством которых «страсти» рационализма фабрикуют для себя свои парадигмальные заблуждения.

К началу XXI столетия из-за потери понимания и согласия относительно существующей связности и единства мира (в антропологическом измерении данного через социальную общность) поляризация иррационального и рационального усиливается, создавая таким образом культурно-исторические и философские предпосылки для более глубокой тематизации концепта парадигмальных заблуждений, причем не в последнюю очередь в направлении реанимации в нем положительного и креативного содержания. Неразрешенность кризиса европейских наук вновь заставляет обратиться к философскому фундированию интегрального концепта, который бы мог претендовать на возвращение к единству, выражающему собой многообразие оттенков мира. Идея тотального согласия на рациональных началах может быть дополнена и наполнена мифо-сакральной энергией, несущей с собой опыт эмпатического переживания общности.

Сформировавшаяся система рационального представления мира нуждается в прививке «мифологического» содержания, которое в обобщенном рационализированном виде считается

«заблуждением», имеющим в обществе и культуре смыслополагающее и конструктивно-парадигмальное значение.

Проблема заключается в определении путей осуществления эпистемологического перевода рациональных стратегий и модусов заблуждений из состояния противостояния в состояние взаимодополнительности, в рамках которого парадигмальные заблуждения смогли бы обрести значимое место в культуре. В контексте культурно-исторического генезиса мировых цивилизаций это может способствовать изменению сложившейся экзистенциально-разбалансированной ситуации в современной европейской культуре, неотъемлемой частью которой является и культура России.

Возникшая в середине XX в. культура постмодернизма во многом определялась реакцией на приоритетность духа рационализма. Стремление произвести либо его деструкцию, либо коррекцию и реконструкцию было закономерным следствием претензий на тотальное господство рациональных проектов практического преобразования мира. Примечательно, что в свое время подобную реконструкцию структур сознания осуществлял сам рационализм, который был нацелен на демифологизацию сознания ради его очищения от смутного и неясного, создающего питательную среду для различных типов заблуждения. Новоевропейская рациональность организовывалась таким образом, что всё, не подлежащее точному расчету и логическому обоснованию, оставалось на периферии рефлексии, по существу лишаясь статуса индивидуальной и социальной значимости. Тотальность понимания бытия как сознания обернулась тем, что вместо самого сознания доминирующими факторами, определяющими как социальную, так и культурную политику, становились директивность буквы, предписаний и инструктивных матриц, успешно инвестирующих человека в массу, а не в общность. В средоточии самой рациональности, претендующей на чистоту и независимость своих исходных посылок, проступили черты как мифологического, так и идеологического отношения к миру.

Модерн рационализма был сопряжен с забвением своего эпического истока (мифо-логоса), запуская тем самым исторический процесс утраты и умаления своей связи с традицией. В этом ракурсе неизмеримо возросла роль памяти и забвения в обществе. Причем забвение, с одной стороны, обернулось в форму заблуждения, с другой — выступило в качестве десорбции и индикации сущности познаваемых событий. В результате, важнейший аспект человеческого существования — память вообще и культурная память, в частности, — оказывается плохо понятым без определения продуктивности забвения.

Так как все индивидуальные явления вплетены в сеть культурных практик воспитания и «дрессуры», «технические» мифы и метафоры не только задают внешний образ для скрытого в душе процесса запоминания, но и подчеркивают тотальную искусственность любой мнемоники. В итоге, память, будучи явленной в опытах потери, внезапного обретения и припоминания, в этой своей непосредственности опознается в зеркале искусства и в игре рефлексии.

Во многих своих заявлениях современный тип философствования, порою непредсказуемо и неожиданно осуществляя возврат к традиции, отказывается признать убедительными попытки новоевропейского рационализма выставить научный тип мышления как единственно верный путь к цивилизованности. XX век всесторонне продемонстрировал несостоятельность претензий подобного проекта, в силу чего были запущены процессы и стратегии демифологизации самого рационализма.

Однако данное явление не вполне можно признать исключительным достоянием новоевропейского типа культуры. Оно обнаруживает себя во все времена и во всех культурах, хотя и не столь отчетливо, как это проявилось в ходе развития новоевропейского рационализма. Отсюда проистекает научная проблематика — воспроизвести сложное устройство сознания, на разных исторических и культурных этапах проявляющего себя то в мифологическом, то в демифологическом ключе, и показать, что каждый раз подобная ситуация свидетельствует об

аддитивности данных потоков, взаимодействие которых формирует органичную структуру социального бытия.

В таком ракурсе парадигмальные заблуждения, выводимые из связки мифологическое-демифологическое, отсылают к широкому терминологическому узусу, включающему в себя такие понятия как иллюзия, ошибка, вымысел, обман, но также и воображение, свобода, тайна, сакральное и ритуальное. Их научно-тематическое сочетание в условиях современности становится насущным для проведения анализа и достижения понимания социально значимых феноменов, таких как традиция, власть, право, творчество, образование и воспитание. Начиная с XX века, необходимость этого только нарастает в заявляющем себя кризисе всей системы европейских ценностей, преобладающей частью которой стал рациональный способ оценки мировых процессов.



# Глава 1

---

## **ПРЕДЕЛЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ, ИЛИ ПРЕСЛЕДОВАНИЕ ИСТИНЫ**



## §1. ПОЛИТИЧЕСКАЯ СУДЬБА ФИЛОСОФА

Хорошо известно, как по-разному можно видеть одни и те же вещи. Два случая из жизни Фалеса Милетского, рассказанные Платоном<sup>1</sup> и Аристотелем<sup>2</sup>, рисуют два совершенно не схожих образа философа. В первом случае он падает в колодезь, засмотревшись на небо, а во втором — проворачивает успешную коммерческую операцию. В обоих случаях это один и тот же Фалес: никто ведь не сомневается, что при всей своей предан-

---

<sup>1</sup> «Рассказывают, что когда он, наблюдая небесные светила и заглядевшись наверх, упал в колодезь, то какая-то фракиянка, миловидная и бойкая служанка, посмеялась над ним, что-де он стремится знать, что на небе, того же, что рядом и под ногами, не замечает. Эта насмешка относится ко всем, кто проводит свой век в занятиях философией. В самом деле, от такого человека скрыто не только что делает его ближайший сосед, но чуть ли и не то, человек он или еще какая-то тварь. А между тем он доискивается, что же такое человек и что подобает творить или испытывать его природе в отличие от других, и крайне этим озабочен» (Платон. Теэтет, 174a-b).

<sup>2</sup> «Когда его попрекали бедностью, утверждая, будто занятия философией никакой выгоды не приносят, то, рассказывают, он, предвидя на основании астрономических данных богатый урожай оливок, еще до истечения зимы роздал в задаток имевшуюся у него небольшую сумму денег всем владельцам маслобоен в Милете и на Хиосе, законтрактовав их дешево, так как никто с ним не конкурировал. Когда наступило время сбора оливок и сразу многим одновременно потребовались маслобойни, он, отдавая маслобойни на откуп на желательных ему условиях и собрав много денег, доказал, что философам при желании легко разбогатеть, но не это является предметом их стремлений. Так, говорят, Фалес дал доказательство своей мудрости. Но и вообще, как мы сказали, выгодно в смысле наживания состояния, если кто сумеет захватить какую-либо монополию» (Аристотель. Политика. А IV, 4, 1259a 5—15).

ности философии, ему, вероятно, в большинстве случаев удавалось обходить остальные колодцы стороной; а на то, что он пустился в коммерцию не всей душой, а просто ради факультативного доказательства хозяйственной состоятельности философа, обращает внимание и сам Аристотель. Фалес, будучи философом, всему прочему предпочитает мудрость, и только ей он руководствуется в своих поступках. Вероятно, вполне мудро поступает философ, когда, пренебрегая насмешками, думает о высоком. Точно также нельзя сказать, что он окончательно изменяет философии, озаботившись поиском аргумента для социального обоснования своего призвания. Обе эти истории вполне могли произойти как с самим Фалесом, так и с любым другим философом. Обе они, характеризуя, в первую очередь, собственные философские установки и задачи Платона и Аристотеля, тем не менее, достаточно широко очерчивают политическую ойкумену философа: то, как он находит себя среди других людей, которые вполне разделяют его высокую оценку блага, справедливости и мудрости, но не вполне могут или хотят занять его место в полисе. А поскольку мудрость ценна не только сама по себе, но ещё и своими воплощениями, постольку жизнь философа — друга мудрости — и проходит в рамках между насмешкой и богатством, небом и деньгами. И степень его философской идентификации вполне может, и даже должна, измеряться способностью мудро относиться к самому вопиющему факту человеческой природы — к смерти: «Те, кто подлинно предан философии, заняты на самом деле только одним — умиранием и смертью»<sup>1</sup>. Причём, где бы они ни находились: в колодце или на маслобойне. Можно сказать, что способность такого отношения к смерти оказывается стержнем, вокруг которого завязывается политическая судьба философа. Философ, выбирая мудрость, должен за это чем-то платить (например, переносить насмешки) и от чего-то отказываться (например, от богатства), но сами по себе эти платы

---

<sup>1</sup> Платон. Федон 64а.

и отказы имеют отношение не к философии, а только к философу, точнее, к его политической судьбе.

Этот вопрос о политической судьбе философа и будет далее основной темой. Главная здесь цель состоит в том, чтобы описать некоторые возможные траектории развития судьбы философа, основываясь только на двух группах источников: во-первых, философской традиции интерпретации аргумента Зенона о несводимости двух движений к общему основанию (Ахиллес и черепаха), а, во-вторых, одном из интересных феноменов западноевропейской средневековой книжности — изображении рыцарей, сражающихся с улитками.

Парадоксальная внешняя несовместимость участников этих пар, парадоксальная параллельность в интерпретациях этих двух агонов, наконец, парадоксальная неразрешимость этих противостояний и стали поводом привлечения двух этих групп источников к исследованию политической судьбы философа. Дело в том, что идентификация философа также сопряжена с разрешением сходных парадоксов. Так, например, социальный статус философии оказывается почему-то разным в разные эпохи, но он почти всегда не соответствует социальному статусу философа; мудрость почему-то оказывается притягательной не для всех в равной мере, но для всех она оказывается недостижимой во всей своей полноте; смерть оказывается неизбежной для философа, несмотря на многочисленные «репутационные взносы», сделанные им при жизни. Разумеется, ни парадоксальностью не исчерпывается всё многообразие философской идентификации, ни используемые нами источники не могут претендовать на полное раскрытие этой парадоксальности. Поэтому, прежде чем перейти к более подробному описанию источников и изложению выводов, ещё раз оговоримся: нашей задачей является лишь *описание некоторых возможных* линий развития политической судьбы философа.

Оба сюжета объединяются тем, что в них одинаково удачно выражена идея бесперспективного агона. Эта же бесперспективность, на наш взгляд, присуща всякому политическому начинанию философа.

Апория Зенона об Ахиллесе, догоняющем черепаху, сохранилась в изложении Аристотеля и византийского философа VI в. Симпликия<sup>1</sup>. В своих выводах мы всецело основываемся на исследовании философии Зенона, проведённом Верой Яковлевной Комаровой<sup>2</sup>.

Вторым нашим источником являются рисунки на полях западноевропейских рукописей XIII-XIV вв., содержащие изображения рыцарей, сражающихся с улитками<sup>3</sup>. Несмотря на то, что подобные изображения привлекли к себе систематическое внимание исследователей уже в середине XIX века<sup>4</sup>, основная работа по этой теме была опубликована лишь в 1962 г.<sup>5</sup> В настоящее время возникла новая волна интереса к интерпретации данного материала, о чем свидетельствуют оживлённые дискуссии, одна из которых разворачивается на сайте Британской библиотеки<sup>6</sup>.

## Ахиллес или черепаха

Почему же Ахиллес — легендарно быстрое существо — никогда не догонит черепаху — существо анекдотически медленное? Если мы откажемся от апелляции к опыту, который учит нас

---

<sup>1</sup> См. *Аристотель*. Физика Z9, 239b14. *Симпликий* 1013–1014 (Simplicii in Physicorum VI 9 [Arist. p. 239b14] в кн.: *Simplicii. Coomentaria in Aristotelem Graeca. Berolini. Vol. X. 1895. 1013–1014*. Русский перевод апории в изложении Симпликия дан в кн.: *Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского. Л., 1988. С. 257*).

<sup>2</sup> См.: *Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского. Л., 1988*.

<sup>3</sup> Речь идёт о более чем 70 изображениях такого рода, содержащихся в 21 рукописи. См.: *Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic marginal warfare // Speculum, Vol. 37, № 3 (Jul., 1962). P. 358*.

<sup>4</sup> Библиографию см. в статье Л. Рендолл.

<sup>5</sup> *Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic marginal warfare // Speculum, Vol. 37, № 3 (Jul., 1962). P. 358–367*.

<sup>6</sup> URL: <http://britishlibrary.typepad.co.uk/digitisedmanuscripts/2013/09/knight-v-snail.html> (дата обращения: 01.04.2014). Кроме дискуссии на данном сайте находятся и цветные электронные изображения ряда страниц интересующих нас рукописей.

прямо противоположному, то мы, безусловно, выполним одно из важнейших условий поставленной Зеноном задачи. В самом деле, эту философскую задачу, как и всякую другую, нужно решить только *в уме*, — никакое иное решение не может быть сочтено удовлетворительным. Это тем более ясно для задачи, сформулированной в ближайшем к Пармениду круге. В. М. Комарова так комментирует это *условие исключения эмпирического опыта*: «... Если мы используем всё содержание поэмы Парменида полностью, то уже из своеобразной структуры этого сочинения получаем вывод, обещающий результаты: истина о бытии достигается и доказывается лишь логическим путём, но эта истина не совместима с существующим бытием, воспринимаемым чувственно»<sup>1</sup>.

Второе важнейшее условие задачи, на соблюдении которого особенно настаивает наш комментатор, состоит в том, что *последовательность* доказательства или опровержения апории, должна строго соответствовать последовательности деления (соединения), например, расстояния, отделяющего Ахиллеса от черепахи. Всякие скачки мысли в доказательстве должны быть исключены. И тогда, строго говоря, при бесконечном делении мы должны будем столкнуться и с бесконечным доказательством<sup>2</sup>! (Здесь мы от себя добавим, что лучшим, — чем черепаха, — вещественным образом этого требования логической последовательности, может быть только улитка, с которой нам ещё предстоит встретиться).

О соблазнительной лёгкости практического решения апории В. М. Комарова пишет: «... Часто используемое для решения

---

<sup>1</sup> *Комарова В. Я. Учение Зенона... С. 5.*

<sup>2</sup> В предварительных замечаниях, относящихся ко всем апориям, В. Я. Комарова пишет: «...Непременная последовательность деления (или соединения) совпадает в аргументах Зенона с непременной последовательностью проводимого доказательства — это самый существенный момент в составленных Зеноном условиях, которого не заметили его комментаторы. Если, к примеру, задано, что движущееся, прежде чем пройти целую величину, должно сперва пройти её половину, а ещё прежде половину её половины и т. д., то задано не только последовательное деление, но и последовательное рассуждение, столь же бесконечное как и первое» (*Комарова В. Я. Учение Зенона... С. 8.*)

апории доказательство от обратного, построенное на различии скоростей, в самой своей основе неправомерно. Нельзя рассуждать, принимая за исходное то, что требуется доказать...»<sup>1</sup>. И более того: «...Положение «должен настигнуть», основанное на повседневном опыте, превращается в теоретический вывод «реально настигнет», но доказательства здесь никакого не даёт»<sup>2</sup>. Кроме того, пользуясь своим методом графической интерпретации условий апории, наш исследователь, описывает два следствия, вытекающих из предположения о том, что Ахиллес всё-таки догнал черепаху: в первом случае он не сдвинется с места, а во втором — будет убыстрять свой бег, догоняя черепаху, ускоряющуюся на последнем этапе пути! Оба эти вывода, разумеется, противоречат условиям апории<sup>3</sup>.

Суть апории, делающая невозможной её разрешение, состоит, по мнению В. Я. Комаровой, в невозможности нахождения некоего общего основания, к которому мы могли бы свести оба движения — черепахи и Ахиллеса, — с тем, чтобы эти движения измерить и сравнить<sup>4</sup>. А как иначе мы бы могли заключить о результате этого соревнования?

В нашем конкретном случае, — если использовать описание агона Ахиллеса и черепахи в качестве *аналогии*, раскрывающей стремление философа к мудрости, и если использовать логическую силу

---

<sup>1</sup> Там же. С. 176.

<sup>2</sup> Там же. С. 177.

<sup>3</sup> Там же. С. 169—171.

<sup>4</sup> Напр.: «Двигутся они не одинаково, а различно. Черепаха движется непрерывно к какой-то своей цели; Ахиллес же движется прерывно: в каждой части к новой цели. А это сразу предполагает их несоизмеримость» (Комарова В. Я. Учение Зенона... С. 166). Или: «Суть проблемы не в том, как представить завершение движения, описанного незавершающейся бесконечной последовательностью элементов, а в том, как получить эти самые элементы и тем самым представить рациональным образом движение, или в терминах соизмеримости — как выявить соизмеримость частей, заданных как несоизмеримые? ...Два движения несоизмеримы вследствие отсутствия общей меры для приведения их к единству и что причина несоизмеримости кроется в природе единицы, которая должна быть такой общей мерой» (Комарова В. Я. Учение Зенона... С. 178).

Зеноновой апории в описании драматизма политической судьбы философа, — можно остановиться на следующем рассуждении.

### **Ахиллес или черепаха: первый комментарий о философе**

Ахиллес никогда не догонит даже черепаху, не говоря уже о Гекторе; более того, рыцарь никогда не встретится с ползущей к нему улиткой. Невозможно не только догнать, но даже встретиться с кем-то, спешащим тебе навстречу. В этом аллегорическая суть аргумента Зенона применительно к нашей задаче. Ещё раз оговоримся, мы используем эти примеры не для того, чтобы добавить новый комментарий к известной апории Зенона; и не для того, чтобы высказать свою гипотезу относительно появления изображений воинствующих улиток на полях западноевропейских средневековых рукописей; но для того, чтобы высказать своё предположение относительно политической судьбы философа. Кажется, она не завидна. Более того, мы будем не правы, если станем идентифицировать философа с Ахиллесом или рыцарем. Удел философа — скрупулёзность мышления, методическое преследование истины, осеняемое в большей или меньшей степени любовным томлением (предметом которого является мудрость), философ не должен перескакивать с места на место, он должен «коснуться» каждой точки логической последовательности, ведущей к вожденной им цели. Стало быть философ — это черепаха, ещё точнее — улитка.

Что происходит с философом, оказавшимся в условия необходимости отстаивать свою профессиональную идентификацию, т. е. оказавшимся в несвойственном ему пространстве политики, когда нужно защищаться и нападать, а не преследовать истину? Безусловно философ должен хотя бы отчасти потерять собственную идентификацию, он должен превратиться в черепаху или улитку. Вспомним, как такое превращение претерпевает Фалес, оказавшийся под двойной защитой Платона и Аристотеля: в первом случае он становится прекрасным

мечтателем, во-втором — расчётливым дельцом. Но здесь и там он уже не очень похож на философа.

С чем таким страшным сталкивается философ, что заставляет его забыть о возжеленной истине? Иначе говоря, в чём причина политического соблазна? Вероятно, таких соблазнов даже два: *во-первых*, это некий условный Гектор, которого необходимо не только догнать, но и перегнать. Это стихия агоня, захватывающая философа, как и любого другого человека. Хотя уже Пифагор предупреждал, что философ не тот, кто бежит, а тот, кто смотрит, как бегут другие<sup>1</sup>. Вот философ, поддавшийся агону, не только никогда не превратится в Ахиллеса, догоняющего Гектора. Он превратится в черепаху, ползущую за Гектором, которую вдобавок почему-то никак не может догнать (или просто заметить?) бесхитростный Ахиллес. *Во-вторых*, соблазном для философа является беспечная саморефлексия, или унылое созерцание своей практической беспомощности. Этот соблазн заставляет философа храбриться, выпячивать грудь и размахивать копьём, сквозь забрало глядя на неумолимо подползающую улитку его собственных страхов. Философ боится сам себя, как нелепо испугались улитки храбрые портные из известного стихотворения К. И. Чуковского:

*Наши-то портные  
Храбрые какие:  
«Не боимся мы зверей,  
Ни волков, ни медведей!»  
А как вышли за калитку  
Да увидели улитку —  
Испугались,  
Разбежались!  
Вот они какие,  
Храбрые портные!*

(Храбрецы. Английская песенка).

---

<sup>1</sup> Пифагор сопоставлял философа не с участником агоня, а со зрителем. См.: Зайцев А. И. Культурный переворот в Древней Греции. СПб., 2001. С. 179.

Если сказанное выше верно, то есть два урока, которые философ должен извлекать из опыта пребывания своих предшественников в политической сфере.

Во-первых, он сам становится тем, против кого сражается.

Во-вторых, начиная с кем-то сражаться, он перестаёт быть философом, потому что его идентификация недоказуема: быть философом невозможно, как невозможно привести политически выверенных доказательств того, почему истина является самым вождеденным объектом в жизни философа<sup>1</sup>.

### Рыцарь и улитка

Гротескный образ сражения рыцаря с улиткой появляется на полях северо-французских, английских, фламандских рукописей в конце XIII в., а уже в первой четверти XIV в. становится чрезвычайно распространённым. Рукописи, в которых появляются подобные *gothic drôleries* невозможно свести к некоему тематическому, жанровому единству: среди 21 рукописи, в которых было обнаружено более 70 подобных изображений, есть и Псалтыри, Требники, Часословы, «Ланселот озёрный», «Recueil de poesies morale», «Tristram». Нет никакого технического, или художественного единства среди этих рукописей: улиток можно встретить как на полях скудно

---

<sup>1</sup> Но если философ не преследует мудрость, как Ахиллес черепаху, а сражается за неё как рыцарь с улиткой? Сражается именно на поле идентификации: в поле политики. Почему сражение за мудрость бессмысленно для философа? — Потому что мудрости вообще никто и ничто не угрожает, она недостижима для недругов философа точно также как и для него самого. Истина философа — это не истина, например, богослова: последний знает, о чём говорит, первый же просто любит то, что знает; и ещё больше он любит то, что не знает. В принципе, позиция философа неуязвима, потому что ничем эта любовь разрушена быть не может, даже хищным накоплением позитивного знания. Что с того? — даже в самых оптимистичных расчётах позитивизма нет плана овладеть всей полнотой знания. Позиция философа может оказаться уязвимой в другом — в экзистенциальном смысле. Если ты не можешь защитить свою истину, пусть она в этом и не нуждается (это не важно!), то грош тебе цена по всем человеческим меркам.

оформленных рукописей, так и в роскошных манускриптах. Сами образы этих сражений рыцаря с улиткой тоже чрезвычайно разнообразны.

Вот некоторые из часто встречающихся сюжетов: рыцарь с мечом противостоит улитке, направившей на него свои рожки; мужчина в короткой тунике (или голый) держит топор, меч, копьё или рогатину, направленные на улитку; в одном примере обнажённая женщина с копьём и щитом противостоит улитке; рыцарь роняет меч и опускается на колени перед своим маленьким врагом; женщина, умоляет рыцаря не вступать в бой с ужасной улиткой и т. д.

К сожалению, Л. Рэндолл не проводит анализ соответствия определённого изображения сражающейся улитки с конкретным содержанием того фрагмента текста, рядом с которым оно находится. Но уже и это описанное автором разнообразие в совокупности с неожиданностью возникновения подобного сюжета является чрезвычайно интересным. Интересно также и то, что подобные изображения к концу XIV в. практически полностью исчезают из рукописей, но в XV в. вновь появляются. Более того, образ улитки с этих пор можно встретить, например, в архитектуре<sup>1</sup> и народной поэзии<sup>2</sup>.

Что же означает этот образ, так неожиданно<sup>3</sup> появившийся и до сих пор присутствующий на маргиналиях западноевропейской культуры? Даже само обсуждение образа сражающейся улитки, начавшееся во второй половине XIX в. и продолжа-

---

<sup>1</sup> Рельеф с изображением рыцарей и улиток на фасаде Лионского кафедрального собора. См.: *Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 359.*

<sup>2</sup> Например, в *Mother Goose rhymes*. См.: *Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 362.*

<sup>3</sup> Эта «неожиданность» всё же имеет свой генезис: Л. Рэндолл, описывая интерпретацию улитки в качестве сильнейшего существа на свете, говорит, что ироническое подчёркивание «мощи» улитки восходит к представлению Аристотеля (См.: *Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 361–362*). Аристотель в «О частях животных», действительно, предполагает у улиток наличие твёрдых и острых зубов (*Аристотель. О частях животных В 17, 661а. А также: Д 5, 679b*).

ющееся до сих пор<sup>1</sup>, представляет собой интереснейшее в науке явление, в первую очередь, в качестве примера смелости и парадоксальности мышления комментаторов. Практически все заслуживающие внимания интерпретации были собраны в статье Л. Рэндолл, приведём их краткий список:

Во-первых, ещё в 1850 г. Comte de Bastard, обнаружив изображение улитки на тех же страницах двух французских Часословов (XIV в. и XV в.), где было изображено воскресение Лазаря, предположил, что возникающая из раковины улитка может быть символом Воскресения. Это, отмечает Л. Рэндолл, была самая первая интерпретация образа улитки в научной литературе<sup>2</sup>.

Во-вторых, в сражении рыцаря с улиткой, может, например, высмеиваться человеческая трусость<sup>3</sup>.

В-третьих, улитка может восприниматься в образе врага в связи с вредом, причиняемым ею виноградникам<sup>4</sup>.

В-четвёртых, сражение рыцаря с улиткой может интерпретироваться и как выражение борьбы низших классов с аристократией<sup>5</sup>.

В-пятых, улитка может быть и метафорой чрезмерной подозрительности, когда дом из страха кражи всё время носится на спине<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> В качестве примера современных исследований можно привести статью 2009 г. М. Хёрста, автор здесь использует образ улитки в интерпретации символизма карт Таро. См.: *Hurst, Michael J. The Witless Warrior*. URL: <http://pre-gebelin.blogspot.ru/2009/04/witless-warrior.html> (дата обращения: 31.03.2014). А инициатор другой дискуссии — Carl Purdum — пытается выяснить природу комического эффекта, производимого изображениями улиток. См.: URL: <http://www.gotmedieval.com/2009/07/whats-so-funny-about-knights-and-snails.html> (дата обращения: 02.04.2014).

<sup>2</sup> *Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic...* P. 360.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 361.

В-шестых, образ улитки можно соотнести с Луной, поскольку улитке тоже свойственно прятаться и открываться.

В-седьмых, улитка может иметь отношение к идее Воскресения ещё и вот почему: большое количество раковин улиток находят вблизи меровингских захоронений<sup>1</sup>. И пр.

Однако, при всей их оригинальности, ни в одной из этих интерпретаций мы не находим ответа на вопрос, почему именно на рубеже XIII—XIV вв. сражение рыцаря с улиткой оказывается таким распространённым сюжетом? Здесь Л. Рэндолл удаётся обнаружить достаточно жёсткую ассоциативную связь, — нашедшую отражение и в устной и в письменной культуре уже с середины XII в., — существовавшую между улиткой и ломбардцами<sup>2</sup>. В основу этой ассоциации легли два чувства: трусость ломбардцев и неприязнь, вызываемая ими. В чём же причина такого нелицеприятного отношения к ломбардцам, следы которого мы находим даже на полях рукописей религиозного содержания XIII—XIV вв.?

По мнению Л. Рендолл, именно в течение XIII в. ломбардские ростовщики и держатели ломбардов чрезвычайно распространились на Западе Европы<sup>3</sup>. И именно с этого момента слова «ростовщик» и «ломбардец» стали синонимами<sup>4</sup>. Ломбардцев осуждали за их сомнительную профессию, но, тем не менее, нуждались в них. Трусливыми же ломбардцы могли восприниматься не только потому, что не смогли проявить храбрость в ряде военных конфликтов эпохи, но также ввиду бытовых обстоятельств: им как иностранцам запрещалось носить оружие, прочих «гражданских прав» у них тоже, разумеется, не было<sup>5</sup>. Это противоречивое отношение и нашло своё выражение на полях сражений готических рукописей.

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Ibid. P. 362—365.

<sup>3</sup> Ibid. P. 365.

<sup>4</sup> Ibid. P. 366.

<sup>5</sup> Ibid.

Именно эта интерпретация улитки как существа, которое одновременно и вызывает отвращение и притягивает, сближает улитку с черепахой: как Ахиллес никогда не сможет догнать черепаху, так и рыцарь не сможет победить улитку, потому что, в действительности, именно на деньги этой улитки (= ломбардца) куплены его доспехи, лошадь и провиант.

### Рыцарь и улитка: второй комментарий о философе

Остановимся на двух важных элементах образа сражающейся улитки, отмеченных Л. Рэндолл.

*Во-первых*, существенно, что все изображения улиток, скорее всего, всегда воспринимались в качестве гротескных.

Но также примем во внимание, что ряд изображений, например, тех, на которых женщина умоляет рыцаря не вступать в бой с ужасной улиткой, являются не только смешными, но содержат в себе ещё и некоторый эротический элемент<sup>1</sup>.

Предположим, исходя из сюжета этих изображений, что женщина обращается к увлечённому образом улитки рыцарю, как бы говоря ему: «обернись, я — твоя настоящая цель»! Тогда чем-то она становится похожа на человека, побившего палкой Зенона, когда тот доказывал невозможность движения: улитка — воображаемая цель рыцаря, при этом настоящая женщина оказывается за его спиной. Она и одёргивает его от чрезмерного увлечения Дамой Сердца, которая, — как бы прекрасна она ни была, — всё равно остаётся недостижимой улиткой.

Можно сказать, что изображения сражений с улиткой — это средневековое западноевропейское решение апории Зенона. Суть этого решения: настоять на практическом выходе из неразрешимой (с точки зрения логики!) ситуации. Как видим, инструмент этого решения — смех и эротика.

---

<sup>1</sup> В присутствии эротического контекста в образе улитки не сомневается М. Хёрст: *Hurst, Michael J. The Witless Warrior...*

Зададимся следующим вопросом: насколько аргументы Зенона выражают дух средневековой культуры в целом? Если понимать апорию про Ахиллеса в качестве указания на невозможность логического соединения видимого и умопостигаемого миров, на отсутствие единой меры, которая смогла бы соединить эти миры, на невозможность принятия Единого исходя из обстоятельств только видимого мира; то, конечно, средневековая культура, начиная с краеугольного для неё факта Боговоплощения и заканчивая богатейшим опытом монашества, представляет собой ничто иное как историческую демонстрацию и условий этой апории, и поиска способов её разрешения. На полях готических рукописей мы находим один из вариантов решения, безусловно «профанный»: рыцарь — не монах, он ещё может избавиться от плена «иллюзий», всегда может вернуться к своей Дульсинее. Однако, очевидно, что он остаётся рыцарем только до тех пор, пока к ней не вернулся.

Возвращаясь теперь к цели наших аналогий — к философу, — мы могли бы про него сказать, что он, вероятно, и должен оставаться таким рыцарем, настаивая на отсутствии единой меры видимого и умопостигаемого миров. Однако, если видимый мир прелестен, а умопостигаемый истинен, то может показаться, что философ совершает двойную ошибку, отказываясь и от того и от другого: и женившийся рыцарь, напоенный счастьем видимого мира, и монах, знающий о полноте реальности мира умопостигаемого, кажутся счастливее философа. Вероятно, не только кажутся! При этом есть правда и в положении философа, неспособного вроде бы сделать решающий экзистенциальный выбор. Очевидно, что расколотость мира на упомянутые части не является свидетельством совершенства этого мира. Однако, возможно не только представить, но и пережить несовершенство ещё большее: когда одна из частей этого расколотого мира вовсе исчезнет.

Почему прелестный мир женатого рыцаря является для него прекрасным? В силу того, что он благоговейно хранит в своей

душе образ мира умопостигаемого, этот умопостигаемый мир играет роль своего рода «априорной формы чувственности», волшебного стекла, дающего возможность *увидеть* видимый мир. Умопостигаемый мир, заключённый в душе такого рыцаря — как солнце, позволяющее, во-первых, видеть, а во-вторых, всё видеть прекрасным. Без умопостигаемого видимый мир был бы не видим, не прекрасен, он бы отсутствовал.

Почему умопостигаемый мир монаха является таким желанным для него? В силу того, что если бы он позволил себе пренебрежение зримым миром, как, например, гностики, то горделиво бы отрицал и смысл Боговоплощения, имеющего своей целью спасение человека в том числе и в видимом мире. В этом случае монах проявил бы пренебрежение как раз к Творцу умопостигаемого мира, «исправляя» Его ошибочную заботу о мире видимом. В этом случае он отрицал бы и свою собственную человеческую природу, которая и была исправлена Боговоплощением, и в которой он, собственно, только и может достичь спасения.

В заключение комментария, несколько подняв градус морализаторства, скажем. И у рыцаря, и у монаха, и у философа — одна и та же человеческая природа, для которой фактическое пребывание в расколотом мире неизбежно. И если сам философ не в состоянии совершить выбор в пользу одного из этих миров, если за исключением женатых рыцарей, а так же монахов остаётся ещё некоторое (не стремящееся к нулю) количество людей; то задача философа в этой ситуации со времён Зенона ничуть не изменилась. Она состоит в том, чтобы настаивать на этой двучастности мира в тех случаях, когда одна из частей из внимания упускается.

Предположим даже, что одна из частей всегда упускается нами из внимания. В самом деле, многие ли сохраняют греко-христианскую способность видеть мир прекрасным? Если нет, то это свидетельство забвения умопостигаемой части мира. А многие ли знают, из какого сора растут стихи? Если нет, то это свидетельствует о пренебрежении и второй частью мира — видимой.

Если же задача сохранения пусть и расколотого, не единого, но полного двухчастного мира принимается философом, то,

как она должна решаться? Вероятно, таким же парадоксальным образом, как её решал Зенон: пусть кажущееся и очень хрупкое единство мира человеком робким (раз он не способен сделать выбор), но достаточно умным (раз он может найти своё место сам), т. е. философом, может быть достигнуто только путём доказательства несводимости одного мира к другому. Только в настойчивой демонстрации непреодолимой пропасти, лежащей между двумя мирами — зримым и умопостигаемым, — и может найти себя философ.

### Рыцарь и улитка: третий комментарий о философе

Во-вторых, важным элементом образа улитки является мотив её преследования. Л. Рэндолл отмечает, что «конфронтация с улиткой выражает... силу духа»<sup>1</sup>. Выходит, что преследовать улитку, значит измерять степень своего мужества? Это, конечно, ирония. Но только ли? Ведь с реальными улитками не сражаются в доспехах, на них не нападают со щитами и мечами<sup>2</sup>. Не является ли улитка такой же недостижимой целью, как черепаха для Ахиллеса<sup>3</sup>? Как некогда тот не мог догнать черепаху, ввиду отсутствия для них единой меры, точно так и противостояние улитке смешно не только ввиду несоизмеримости рыцарских доспехов с хрупкой скорлупой улитки, но ещё и потому, что человек и улитка во всех отношениях — существа из разных миров. Улитка для человека — не просто существо другой весовой категории, она вообще вне человеческих категорий, она — существо из запредельного мира, недостижимое, несоизмеримое. Можно даже сказать, что не только символизм

---

<sup>1</sup> Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 362.

<sup>2</sup> Полный список оружия, которым сражаются с улиткой включает в себя также палку, булаву, топор, цепь, рогатину и т. д. (См.: Randall Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 362, ref. 25).

<sup>3</sup> В средневековье даже существовала интерпретация черепахи (лат. Testudo — европейская сухопутная черепаха) в качестве улитки. См.: Randall Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 362, ref. 26.

улитки строится на интерпретации её материальных черт<sup>1</sup>, но что её запредельные для человеческих поступков материальные черты являются воплощением символизма человеческой личности: так, например, высокомерие и зазнайство, являющиеся реальностью человеческой природы, воплощаются в способности улитки высываться из своей скорлупы; человеческая трусость и низость находят своё воплощение в том, что улитка ползает на брюхе и т. д. То, что улитка — существо запредельное для человека, почти трансцендентное, — делает возможным эти двусторонние интерпретации: от символизма человеческой природы к улиточной материальности и обратно<sup>2</sup>. Невозможная «материальность трансцендентного» делает образ улитки таким смешным, но смешна улитка не сама по себе, а только в тщетной попытке соизмерения её с человеком.

Но, заметим, точно такая несоизмеримость производит некоторый комический эффект и в апориях Зенона (!), хотя этому не уделяется должного внимания. В самом деле, образы, например, Ахиллеса, мчащегося за черепахой, или неподвижной стрелы, висящей в воздухе, и пр. смешны для здравого смысла. Смех<sup>3</sup>, вероятно, является самой естественной реакцией здра-

---

<sup>1</sup> *Randall, Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 361.*

<sup>2</sup> Интересно, что ломбардцы — основные «носители» художественного образа улитки — осуждаются и воспринимаются (ввиду их занятием ростовщицеством) именно в образе «чужаков», «иностранцев». — «Из-за их сомнительной профессии, — в которой, тем не менее, все нуждались — ломбардцев осуждали как чужаков (were deprecated *a priori* as foreigners)» (*Randall Lilian M. C. The snail in Gothic... P. 366*).

<sup>3</sup> Точно такой же естественной реакцией на трансцендентное, только с совершенно противоположным смыслом (не отвержения, а принятия) является также ужас (ἔκστασις). «Удерживая заключающуюся в нём общую и основную идею возвышения над порядком естественным, обычным, обыденным, ἔκστασις означает в св. Писании, далее, такое состояние, в котором человек, сам по себе неспособный к восприятию сверхчувственных предметов, переступая обычные границы познания и мышления, становится участником сообщаемого ему откровения» (*Зафин С. Аскетизм по православно-христианскому учению. СПб., 1907. Т. 1. С. 465*). (Заметим, что у перевода греческого слова ἔκστασις русским словом «ужас» есть долгая традиция: по меньшей мере трижды слово ἡ ἔκσῆσις переводится как «ужас» в Новом Завете:

вого смысла, столкнувшегося с трансцендентным<sup>1</sup>. Поэтому, смех, вызываемый философом, является вполне здоровой реакцией на него со стороны полиса: эта реакция оказывается настолько же естественной, насколько оказывается роковой для политической карьеры философа.

На наш взгляд, и сражение рыцаря с улиткой, и погоня Ахиллеса за черепахой, описанные в различных (даже по степени интеллектуального совершенства) культурах, описанные с использованием абсолютно непохожих техник, тем не менее ярко демонстрируют возможности, как ни странно, политической идентификации философа.

Когда философ отстаивает, доказывает другим правомерность своей дружбы с мудростью, в этот момент он и превращается в уползающую от мудрости черепаху или в воинственную

---

Лк. 5:26, Мк. 16:8, Деян. 10:10. Однако, пожалуй, это слово на русский язык можно переводить, например, и как «помешательство» или «обморок» (См.: *Авва Евафрий Понтийский. О помыслах // Сидоров А. И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М.: Паломник, Сибирская Благозвонница, 2002. С. 438. Прим. 1).*

<sup>1</sup> Показательна здесь тревога Феодосия, вызванная безудержным весельем монахов, выполнявших послушание вдали от монастыря. (См. рассказ Аммона в кн.: *Послание епископа Аммона об образе жития и отчасти о жизни Пахомия и Феодора. § 23 // Сидоров А. И. У истоков культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности. М.: Паломник, Сибирская Благозвонница, 2002. С. 231–234.*) Можно предположить, что эта тревога аввы вызвана именно знанием такой реакции человека, неискушенного во взаимодействии с трансцендентным. А эта реакция была более чем предполагаема на заре христианства, когда знание трансцендентности Бога было ещё совершенно чуждо массовой эллинистической культуре, из среды которой пополнялись первые христианские монастыри в Египте. Интересно здесь и замечание Климента Александрийского о том, что путь истинного Богопознания невозможен без символов, поскольку непосредственное откровение истины может произвести в неподготовленной душе действие, обратное ожидаемому: человек просто ничего не поймёт, а можно себе представить, что даже и рассмеётся (Ср.: «Символический метод полезен... как содействующий построению правильной теологии...» — *Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4–5). Издание подготовил Е. В. Афонасин. СПб., 2003. С. 171 (Strom. V 46, 1).*)

улитку. Философу в поисках политической идентификации приходится заниматься чем-то ему несвойственным: убегать или сражаться. И обе эти стратегии, если верить Зенону и авторам средневековых миниатюр, оказываются одинаково бесперспективными, для того, кто к ним прибегает.

Избранный нами метод аналогии, характер выбранных источников, неокончателность и неполнота интерпретаций этих источников, конечно, не позволяют сделать вывод, что описанными стратегиями ограничиваются варианты политической идентификации философа. Тем не менее, рассмотренные варианты тоже следует иметь в виду философу, вступающему на политический путь.

## §2. ПАРАДОКС ВЕРЫ

Исихазм в качестве молитвенной практики и способа христианской жизни известен уже с IV века<sup>1</sup>, в XIV же веке он становится «течением, определившим характер всей византийской церковности»<sup>2</sup>. Известно, что интенсивность исихастских споров в середине XIV века была вызвана не столько богословской сложностью обсуждаемых вопросов, а в значительно большей степени политическими обстоятельствами<sup>3</sup>. Возможно,

---

<sup>1</sup> Еп. Порфирий Успенский пишет, что учение исихастов возникло в IV веке в Египте, а на Афон было принесено Петром Афонским в конце VII века (*Еп. Порфирий Успенский. История Афона. Часть III. Афон монашеский. Отделение второе.* СПб., 1892. С. 211). Также о IV веке пишет о. Иоанн (Мейендорф) (*Мейендорф И. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина по ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье.* СПб., 1997. С. 187).

<sup>2</sup> Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы, т. 23. Л. 1968. С. 87.

<sup>3</sup> Ср.: «... подавляющее большинство современников видели в св. Григории не новатора, а, напротив, представителя православного консерватизма. Лишь политические причины привели к осуждению, два года тяготевшему над ним. Если бы политические обстоятельства сложились по-иному, «паламитские споры» длились бы не больше нескольких месяцев. По моему мнению, это факт, и беспристрастные историки должны его признать» (*Мейендорф И. Жизнь и труды... С. 3*). О влиянии политики на исход полемики писал и Ф. И. Успенский, правда, он был далёк от недооценки сложности догматической стороны спора: «От 1341 по 1347 год вопрос о православии Паламы подвергался ещё большому сомнению, и никто не мог решительно утверждать, что его толкование этих формул [вероучения] возьмёт перевес над учением Валаама. Партия Паламы получила преобладание тогда, когда

поэтому исихазм наследуется Русью и продолжает существовать затем в Российской империи вплоть до начала XX века: как молитвенная практика и способ христианской жизни, но ещё и как способ национально-культурной идентификации восточнославянского народа, вновь обретающего свою государственность<sup>1</sup>. Кроме этого, в XIX веке вследствие развития патологии и расцвета русского богословского образования возникает ещё и учёная рефлексия по отношению к исихазму. Возможно, этот «учёный исихазм» ещё более удаляется от первоначальной исихии, чем «политический исихазм» XIV века.

Однако, может быть, что такая учёная рефлексия была исторически приемлемой формой христианской жизни для своего секуляризированного времени, поскольку хотя бы в таком виде учение об исихии становилось известным воспитанникам русских духовных школ. Кроме того, слава Серафима Саровского, новое издание «Добротолюбия», предпринятое Феофаном Затворником, и популярность «Откровенных рассказов странника» позволяют утверждать, что подлинное церковное понимание исихазма присутствовало в русской культуре XIX века ничуть не в меньшей степени, чем в более ранние времена<sup>2</sup>.

Мы не ставим перед собой задачу описать ту роль, которую исихазм играл на каждом этапе существования русской культуры<sup>3</sup>. Наша цель состоит в другом: попытаться понять, какое

---

Иоанн Кантакузин нашел полезным воспользоваться ее влиянием и значением для утверждения своей власти. Следовательно, в истории борьбы принимал участие политический элемент» (*Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. С. 249*).

<sup>1</sup> См.: *Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль...*

<sup>2</sup> Обзор истории исихазма в России см.: *Хоружий С. С. Исихазм в Византии и в России: исторические связи, антропологические проблемы // Хоружий С. С. О старом и новом. СПб.: Алетея, 2000.*

<sup>3</sup> За последние десятилетия на русском языке появилась значительная литература по истории и теории исихазма, приведём в пример лишь наиболее значимые, по нашему мнению, публикации: *Исихазм. Аннотированная библиография / Под общей и научной редакцией С. С. Хоружего. М.: Издательский совет Русской Православной Церкви. 2004. 912 с. Византийские*

значение имел названный нами «учёный исихазм» в русской культуре второй половины XIX века? Или насколько он может рассматриваться в качестве приемлемого для своего времени выражения *одновременно светской образованности и христианской веры*.

С этой целью мы обратились к сравнительному анализу двух текстов: одного из первых русских патрологических сочинений, посвящённых исихазму, и одного из первых русских беллетристических сочинений, написанных церковным автором, о жизни духовенства. Кроме того, что рассматриваемая нами повесть отчасти является иллюстрацией позиции автора патрологической статьи, выбор именно этих двух сочинений объясняется ещё и тем, что они оба написаны одним и тем же человеком — Григорием Ивановичем Недетовским (1846—1922). Исследование биографии этого последнего станет дополнением к сравнительному анализу его текстов и позволит поставить вопрос о роли исихазма в русской культуре в чисто психологическом ключе: *как возможно, будучи православным, отрицательно относиться к исихазму?* Более того, изучение творческой биографии Недетовского и его сочинений дают возможность смоделировать парадоксальную ситуацию «России без исихазма», а значит, позволяют (разумеется, только спекулятивно, и только негативным образом) оценить значение исихазма в русской культуре.

---

исихастские тексты / Сост., общ. и науч. ред. А. Г. Дунаева. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2012. 560 с. Макаров Д. И. Антропология и космология св. Григория Паламы (на примере гомилий). СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. 544 с. Климов О. С. Исихия и философия в доктрине Григория Паламы // *Философская мысль*. 2017. № 5. С. 14—30. Луфье В. М. Публикации монастыря Бозе по истории исихастской традиции у греков и славян // *Византийский Временник*. 1996. Т. 57 (82). С. 309—317. Реутин М. Ю. «Христианский неоплатонизм» XIV века: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М.: РГГУ, 2011. 246 с. Живов В. М. Видения света и проблемы русского средневекового исихазма // *Иеротопия огня и света в культуре византийского мира* / Ред.-сост. А. М. Лидов. М.: Феория, 2013. С. 350—367.

## Статья «Варлаамитская ересь»

Итак, одним из первых отечественных авторов, писавших о свт. Григории Паламе, был выпускник Киевской Духовной академии Григорий Иванович Недетовский. Его работа «Варлаамитская ересь» вышла в февральском номере Трудов Киевской Духовной академии за 1872 год<sup>1</sup>, в следующем же году после окончания автором академии. Статья 26-летнего Гр. Недетовского была настолько обстоятельно написана, что епископ Порфирий Успенский счёл возможным, работая над «Историей Афона», включить её часть в свой труд<sup>2</sup>.

Кроме несомненного качества статьи, интерес к ней привлекает ещё одно обстоятельство: можно сказать, это статья не о свт. Григории Паламе и даже не о православии, увиденном через богословие Паламы<sup>3</sup>. Каким бы нелепым не показалось сле-

<sup>1</sup> *Григ. Недетовский*. Варлаамитская ересь // Труды Киевской Духовной Академии, Киев, 1872, февр. С. 316–357. Можем предположить, что это было выпускное сочинение автора, хотя твёрдых данных на этот счёт у нас нет.

<sup>2</sup> На это обратил внимание П. А. Сырку (тоже, между прочим, исследователь богословия св. Григория Паламы), редактор издания книги еп. Порфирия, осуществлённого в 1892 г. См.: *Еп. Порфирий Успенский*. История Афона. Ч. III. Афон Монашеский. Отделение второе. СПб., 1892. С. XXI — замечание П. Сырку о заимствовании, с. 219–225 — сам заимствованный фрагмент (рассказ о секретном посольстве 1339 г., когда Андроник Младший отправил Варлаама на Запад с целью выхлопотать (ценой уни) помощь в борьбе с турками).

<sup>3</sup> Первую работу о богословии св. Григория Паламы написал игумен Модест (*Игумен Модест*. Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Киев. 1860). В XIX в. богословие Паламы рассматривалось в ряде работ, среди которых, пожалуй, наиболее весомыми были книги еп. Порфирия Успенского, Ф. И. Успенского, П. Сырку. В патрологических исследованиях «русского Зарубежья» XX века богословие Паламы очень серьёзно исследовалось (см. особ.: *Свящ. Георгий Флоровский*. Тайна Фаворского Света // Сергиевские Листки, № 3 (89), 1935. С. 2–7. *Архиеп. Василий (Кривошеин)*. Аскетическое и богословское учение святого Григория Паламы // *Seminarium Kondakovianum*. Praha, 1936. № 8. *Архим. Киприан (Керн)*. Антропология святого Григория Паламы. Париж, 1950. *О. Иоанн (Мейендорф)*. Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение. СПб., 1997 (Французское издание вышло в 1959 году)). Среди отечественных работ XX века по этой теме, пожалуй, наиболее авторитетной является следующая — *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной

дующее утверждение, — а мы его намеренно драматизируем, чтобы заострить вопрос, — это статья *против* Паламы. Образ святителя в ней очерчен до предела схематично, представление об исихазме в ней дано ещё более схематичное, да вдобавок, исихазму в статье выставляется крайне отрицательная оценка. Эти обстоятельства не то, чтобы удивляют, — они обескураживают читателя.

Вот как в статье описано знакомство Варлаама с исихазмом: «Однажды в Фессалонике зашёл он в монастырь так называемых «исихастов» (покоящихся), чтобы ознакомиться с образом жизни тамошних монахов. Здесь прежде всего не могла не броситься ему в глаза и не показаться странною резкая разница в типе греческого подвижничества, в сравнении с типом подвижничества на западе. На западе, как известно, вели в монастырях жизнь трудовую и разнообразно деятельную; круг занятий их не ограничивался молитвою и вообще религиозными упражнениями; они занимались и науками, возделывали землю и т. п. Восточные же монахи большею частью отличались замкнутою созерцательностью и суровым самоистязанием, ограничивая поприще своей деятельности узкими стенами мрачной кельи. Эти общие черты восточного подвижничества у исихастов были доведены до крайнего развития. — Но ещё более удивился Варлаам, когда выслушал от одного брата-исихаста, будто монахи, в минуты наиболее глубокого религиозного настроения, удастаиваются видеть божественный свет»<sup>1</sup>.

Такое нелестное для восточного монашества сравнение с западом Недетовский подтверждает в сноске, приводя два аргумента: во-первых, описание «чрезвычайно странного способа молитвы», взятое из Льва Аллация, во-вторых, современное свидетельство, подтверждающее, что этот способ молитвы до

---

Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы, т. 23. Л. 1968. Во всех этих работах так или иначе раскрывается исихастское богословие, чего нельзя сказать о рассматриваемой здесь статье Григ. Недетовского.

<sup>1</sup> Григ. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 328—329.

сих пор продолжает практиковаться на Афоне<sup>1</sup>. Интересно, что совершенно искреннее возмущение Недетовского теми практиками, с которыми столкнулся пять столетий назад Варлаам, как бы эмоционально сближает автора и его героя. Недетовский, будучи человеком прогрессивного и прагматичного XIX века, не может не возмутиться архаизмом и мистицизмом исихастских практик, полагая (возможно, не напрасно), что с этих же позиций исихазм был увиден и отвергнут Варлаамом в XIV веке. Варлаам, таким образом, совершенно стихийным авторским произволом превращается почти что в нашего современника, облекается доверием. Выходит, что исихасты чрезмерно архаичны и мистичны, совсем не похожи на нас, которые осуждают всё несовременное и нерациональное. Эта хронологическая иллюзия, по сути софизм (тот прав, кто похож на меня),

---

<sup>1</sup> Приводим эту обширную сноску целиком: «Аскетизм был так развит на востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие уродливые формы религиозных упражнений, что становился грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности. Так один настоятель Ксерокеркского монастыря, Симеон, изобрёл чрезвычайно странный способ молитвы, который потом распространился по другим монастырям. В одном из своих сочинений он излагает его таким образом. „Заперши двери, сядь в углу келлии твоей и отвлеки мысль от всего земного, тленного и скоропреходящего. Потом положи подбородок твой на грудь свою и устреми чувственное и душевное око твоё на пупок твой; далее сожми обе ноздри твои так, чтобы едва можно было дышать и отыщи глазами приблизительно то место сердца, где сосредоточены все душевные способности. Сначала ты ничего не увидишь сквозь своё тело, но когда ты проведёшь в таком положении день и ночь /курсив Г. И. Недетовского/, то — о чудо! — ты увидишь то, чего никогда не видал, именно ты увидишь весьма ясно, что вокруг твоего сердца распространяется божественный свет“ — (*Leo Allatius. De ecclesiae occid. et orient. consensu, lib II, cap. 17, pag. 828*). Очень может быть, что это руководство Симеона было известно и исихастам. — Заметим, кстати, что на Афоне и доселе существует способ молитвы по методу Симеона, и известен там под названием *умной* /курсив Г. И. Недетовского/ молитвы. Недавно один из афонских монахов, изображая аскетические подвиги современного ему, знаменитого на Афоне старца, описал этот способ молитвы в чертах очень близких к представленным нами выше (См. «Воскресное чтение», 1871 г. № 47)» (*Григ. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 329—330 прим.*).

возможно, была неизбежной для любого светского человека того времени. Наверняка она была почти неизбежной даже для студента Духовной академии, молодого человека всё-таки. Но она не была неизбежной в принципе: *во-первых*, работа Григория Ивановича — исключительная по своей тональности в общей массе работ о Паламе, — значит, естественно было писать о святителе иначе<sup>1</sup>; *во-вторых*, эта ошибка может быть катастрофической для попытки понимания исихастского богословия: вообще богословие без «архаизма» (без опоры на Предание) и мистицизма (опыта богопознания) трудно себе представить.

Конечно, эта ошибка не могла остаться незамеченной. Архиепископ Василий (Кривошеин), например, настаивал: «Неправильное же понимание их [способов молитвы, принятых исихастами] смысла и значения, которое так часто встречается даже у православных исследователей, основано, главным образом, на том, что обыкновенно принимают за существенную сторону умной молитвы то, что в действительности является не более как вспомогательным средством»<sup>2</sup>. И уже конкретно о приведённом нами фрагменте статьи Гр. Недетовского, в котором описывается способ умной молитвы, архиепископ Василий пишет: «...Недетовский даже не подозревает, что упоминаемый им Симеон Ксерокеркский есть не кто иной, как высокочтимый Православной Церковью пр. Симеон Новый Богослов — один из величайших мистиков православного Востока... Любопытно, что «художественная» молитва изображается Недетовским как плод болезненно развитого воображения, между тем как в действительности отличительной её чертой является

---

<sup>1</sup> Например, К. Радченко, весьма невысоко оценивавший ресурс мистицизма в познании, тем не менее, намного тоньше и тактичнее относится конкретно к мистике исихастов. См.: *Константин Радченко. Религиозное и литературное движение в Болгарии в период до турецкого владычества*. Киев, 1898.

<sup>2</sup> *Архиепископ Василий (Кривошеин). Аскетическое и богословское учение Св. Григория Паламы // Архиепископ Василий (Кривошеин). Богословские труды 1952—1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 132—133.*

недопущение каких-либо образов, фантазий и вообще «парения ума»<sup>1</sup>.

Стало быть, принципиально «оплошность» Григория Ивановича Недетовского уже была отмечена и исправлена архиепископом Василием. Однако, остался вопрос о том, как она была возможна? Как, будучи православным, можно не быть мистиком, например, не верить в нетварность Фаворского света? Или как, будучи таким разочарованным в вере, можно оставаться православным? Мы можем сразу отвергнуть два варианта объяснения этого психолого-исторического казуса: что полемика исихастов с варлаамитами утратила свою актуальность и уже ничего не значила для просвещённого XIX века<sup>2</sup>. Или что само православие изменилось настолько, что прежние догматы утратили свою самоочевидность. Оба эти варианта представляют собой ложные послышки и ничего не объясняют: если для светской культуры XIX века исихазм, возможно, и был пустым звуком, то трудно предположить, что Церковь может забыть свои догматы, что несведущими в них могут оказаться даже учёные богословы, одним из которых и был Недетовский. Кроме того в Церкви и в народной культуре исихазм продолжал существовать: вспомним Андрея Рублёва, св. Кирилла Белозерского<sup>3</sup>, св. Нила Сорского, преп. Паисия Величковского<sup>4</sup>, св. Серафима Саровского. Нако-

---

<sup>1</sup> *Архиепископ Василий (Кривошеин)*. Аскетическое и богословское учение... С. 132 прим.

<sup>2</sup> Подобный пример приводит С. Говорун: «Засилье схоластики привело также к почти полному забвению богословского наследия, которое оставила паламитская эпоха...» — далее описывается спор, произошедший в Яннине в конце XVII в., в ходе которого участники, в общих чертах, воспроизвели диспозицию XIV в. как бы с чистого листа. См.: *Говорун С.* Движение колливадов. URL: <http://www.pravoslavie.ru/archiv/kollibades.htm#ref28> (дата обращения: 23.01.2015).

<sup>3</sup> Об исихастском влиянии на формирование отечественной культуры см.: *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы, т. 23. Л. 1968.

<sup>4</sup> О труде по переводу на славянский Добротолюбия и подвижнической жизни преп. Паисия см.: *Протоиерей Сергей (Четвериков)*. Молдавский старец Паисий Величковский. Петсери, 1938.

нец, вспомним в контексте исихастской традиции такие явления как «Откровенные рассказы странника»<sup>1</sup> и имяславие<sup>2</sup>.

Если со стороны, так сказать, социокультурной наши вопросы неразрешимы, то попробуем подойти к задаче с другой стороны: постараться взглянуть на неё как на психологическую, т. е. попытаться реконструировать ту психологическую ситуацию, в которой оказывается Г. И. Недетовский, столкнувшийся с описанием совершенно ему и его учёным современникам непонятной практики. Цель подобной реконструкции состоит в том, чтобы постараться ответить на вопрос, который мы уже сформулировали: как возможно быть православным, не разделяя пусть и забытых, пусть малопонятных, но тем не менее принятых Церковью догматов<sup>3</sup>?

<sup>1</sup> По вопросу об авторстве Рассказов см. статью: Семененко-Басин И. В. Авторство «Откровенных рассказов странника духовного своему отцу» // Архим. Михаил (Козлов). Записки и письма / Издание подготовил И. В. Басин. М.: Богородице-Рождественский Бобренев монастырь Московской епархии, 1996. С. 123–156. URL: [http://krotov.info/history/19/1890\\_10\\_2/1826kozlov.html](http://krotov.info/history/19/1890_10_2/1826kozlov.html) (дата обращения 02.10.2014).

<sup>2</sup> Оценки отношения имяславия к исихастской традиции можно найти в книгах: Еп. Иларион (Алфеев). Священная тайна церкви. Введение в историю и проблематику имяславских споров. Издание третье. СПб., 2013. Сенина Т. А. Последний византиец. Религиозно-философская мысль иеросхимонаха Антония (Булатовича) и ее византийский контекст. СПб., 2013. Прот. Константин Борщ. Имяславие. М: Паломник, 2009. Бирюков Д. С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник Волгоградского государственного университета. Серия 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23. № 5. С. 34–47. Лескин Д. Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. 576 с.

<sup>3</sup> Этот вопрос тем более оправдан, если иметь в виду, что исихазм — это аскетическая практика. Аскетизм же, в свою очередь, рассматривается в качестве ключа к пониманию русской культуры конца XIX — начала XX вв. Ср.: «... extra-historical interpretation of asceticism existed in nineteenth- and early twentieth-century Russia, where Orthodox thinkers and their religiously skeptical opponents cast asceticism (or its absence) as the key to understanding a people's national-confessional essence and its historical trajectory from past to future» (Michelson P. L. *Beyond the Monastery Walls. The Ascetic Revolution in Russian Orthodox Thought, 1814–1914*. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 2017. P. 10). В целом же о религиозности как определяющем

Подчеркнём, вслед за архиепископом Василием, что исихастские молитвенные практики — не представляют собой *сути* исихазма и православия, — они являются лишь средством, приёмом, на обязательности которых, например, Палама никогда не настаивал. Но как в XIV, так и в XIX в. эти практики и оказывались тем обстоятельством, которое привлекало внимание к исихазму и, что ещё важнее, *психологическое* отношение к которым становилось основой теоретического отношения к исихазму. Это очень интересный и поучительный факт — молитвенная практика исихастов почти автоматически разделяет людей, которые с ней впервые сталкиваются, на «учёных-гордецов» (например, Варлаам) и «монахов-простецов» (например, наставник Варлаама). При этом люди, которые знают *суть* исихазма (например, свв. Симеон Новый Богослов и Григорий Палама), совершенно из диспозиции этого конфликта исчезают, поскольку *суть* исихазма — не психологическая, а богословская или, если пользоваться философским термином, — онтологическая.

Исихазм, в теоретическом смысле, — это учение о Божественных энергиях и об обожении, а совсем не о том, как к этому относятся люди учёные или неучёные. В практическом же смысле исихазм и есть способ христианской жизни, но никак не психологическое отношение к ней. Наша же задача как раз и состоит в рассмотрении этого — периферийного для сути исихазма — психологизма. Нам важно понять, как православный, сталкиваясь с непонятной ему, но по сути совершенно христианской практикой, становится либо её бездумным адептом либо её непримиримым критиком. Иначе говоря, почему

---

факторе русской культуры рассматриваемого периода см.: Герд Л. А. Константинопольский патриархат и Россия. 1901–1914 гг. М.: Индрик, 2012. 320 с. Дунаев М. М. Вера в горниле сомнений: Православие и русская литература в XVII–XX веках. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2003. История русского православного зарубежья. Т. I. Русское Православное зарубежье до 1917 г. Книга 1. Русское православное присутствие на христианском Востоке. X — нач. XX в. М.: Издательство Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016. 592 с.

из-за одного единственного дерева человек практически гарантированно перестаёт видеть лес?

Пусть и суженная только до психологии отношения к практике умной молитвы задача эта, тем не менее, всё равно оказалась бы совершенно неразрешимой для нас, если бы, по счастью, Григорий Иванович Недетовский не был бы одним и тем же лицом, что и Отец Забытый — известный русский писатель XIX века<sup>1</sup>. И если Григ. Недетовский известен нам как автор прекрасной, но обескураживающей статьи, посвящённой периоду исихастских споров, то О. Забытый запомнился, в частности, как автор пронзительной повести о первых (и последних) годах жизни молодого выпускника Духовной академии. Эта книга — «Миражи» — книга следующих друг за другом разочарований, не книга о непреодолимости мира, а книга о слабости человека. Обе работы нашего автора чрезвычайно психологичны, точны, искренни. В чисто методологическом смысле, мы находим возможным для решения нашей психологической задачи прибегнуть к помощи обоих сочинений автора, поскольку в них психологический момент от столкновения с практикой исихастской молитвы и от столкновения с практической жизнью является решающим. И поскольку оба сочинения написаны о психологии (Варлаама и Николая Рокова), возможно, прибегнув к сопоставительному анализу этих текстов, приблизиться к ответу на вопрос о переживании человека, столкнувшегося с настолько для него непонятной практикой (православия — для Варлаама, современной жизни — для Рокова), что эта практика отвращает и от православия и от жизни<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В качестве источников биографических сведений мы пользовались двумя автобиографиями писателя (ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78. ИРЛИ. Архив С. А. Венгерова. Ф. 377. Оп. 7. № 2546.), а также биографиями: *Кузнецов В. И. «...Служение своему народу» // О. Забытый. Рассказы, очерки, отрывок из повести / Вступ. статья, подготовка текстов, сост. и прим. В. И. Кузнецова. Воронеж, 1982. Кузнецов В. И. Антиклерикальная проза писателей демократов // Миражи / Сост., подготовка текстов, вступ. ст., примеч. В. И. Кузнецова. М., 1988.*

<sup>2</sup> Для простоты задачи мы всё-таки будем исходить из того, что ничего намеренно латинского в поступках Варлаама на Востоке не было, что причиной его действий было не желание ослабить Церковь, а именно заблуждение,

## Как написана статья?

Статья задевает не то чтобы религиозные чувства читателя, она будоражит самые обычные человеческие чувства, как будто это не научная статья, а хорошее литературное произведение, автор которого оставляет за читателем право самому выносить окончательные оценки, пройдя с героем по всем перипетиям его нелёгкой, но безумно интересной судьбы. Но таким драматическим, мятущимся героем, как Чайлд Гарольд или Печорин, оказывается Варлаам Калабрийский, осуждённый Церковью ересиарх!

Чья же деятельность, если не ересиарха, может быть предметом научной статьи о ереси? Разумеется, более ничья, но согласимся, что ересиарх вовсе не обязательно должен становиться *героем* научной статьи. Герой — это термин для сочинения иного жанра: художественного произведения. И история типов героев литературных произведений XIX в. не может не навести нас на мысль о том, что именно *отрицательные* герои оказываются почему-то наиболее привлекательными. Просвещённый читатель того времени с энтузиазмом брался под руководством писателя заглянуть во все смутные глубины отрицательного героя, понять все причины его падений, увидеть в нём незамутнённую чистоту Божественного образа, и, наконец, «полюбить его чёрненьким», как выразился один из героев Достоевского. Именно таким героем, которому *хочется* сочувствовать, оказывается Варлаам у Недетовского. Такой эффект достигается смешением двух жанров, в результате этого смешения предмет становится героем. Получается, что Г. И. Недетовский напи-

---

с лежащим в его основе психологическим шоком. (Возможен, однако, и противоположный взгляд: «По моему разумению, нельзя сомневаться в том, что Варлаам был ни чем иным, как папским орудием на Востоке... Иезуитская натура Варлаама с авантюристическими наклонностями вполне отвечала этому назначению» (*Сырку П.* К истории исправления книг в Болгарии в XIV в. Т. 1, вып. 1. Время и жизнь патриарха Евфимия Терновского. СПб., 1898. С. 117). Такого же мнения придерживался и игумен Модест: «...Варлаам, Калабрийский монах, ордена св. Василия Великого, — хитрое орудие папского властолюбия...» (*Игумен Модест.* Святой Григорий Палама, митрополит Солунский. Киев. 1860. С. 11)).

сал не научную статью, но и не повесть, центральный персонаж которой так же привлекателен, как *вымышленный* отрицательный герой, но и *почти* так же отвратителен, как *настоящий* еретик. Это талантливое смешение жанров может, конечно, и восхищать; несомненно, оно удивляет, но всего больше оно обескураживает: где же ересь и где Палама?

Но сначала обратимся к тому, как описан его оппонент и подлинный герой статьи — Варлаам Калабрийский. Читатель знакомится с Варлаамом, как, во-первых, с человеком исключительной учёности, под руководством которого проходили обучение греческому языку и словесности Петрарка и Боккаччо на Западе, а на Востоке Варлаам преподавал богословие и изъяснял Дионисия Ареопагита<sup>1</sup>. Во-вторых, он предстаёт в качестве православного полемиста, написавшего 18 сочинений против заблуждений латинян. Одно из них Григорий Иванович частично пересказывает<sup>2</sup>, и из пересказа становится ясно, что Варлаам — человек большого ума и искренней православной веры. Далее, по поручению Андроника Младшего Варлаам отправляется с тайной миссией (1339 г.) к королям французскому и сицилийскому, а, главным образом, к папе. Цель посольства — заручиться поддержкой Запада для борьбы с турками. Целых семь страниц посвящает автор описанию прений Варлаама с папой, во время которых греческий посланник не раз блещет умом, демонстрирует яркий талант убеждения<sup>3</sup>. Однако «в этой посольской деятельности Варлаам уже в последний раз является сторонником грековосточного православия. С этого времени (в 1340 г.) он становится врагом его, в начале может быть и не думая сделаться таким»<sup>4</sup>, — пишет Недетовский, переходя далее

---

<sup>1</sup> Автор не сообщает о диспуте Варлаама с Никифором Григорой, оказавшимся губительным для репутации первого. См.: Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1892. С. 250 и далее.

<sup>2</sup> Τοῦ σοφωτάτου Βαρλαάμ περὶ τῆς τοῦ Πάλα ἀρχῆς. PG, 151. Col. 1255–1280.

<sup>3</sup> Именно этот фрагмент статьи Гр. Недетовского еп. Порфирий поместил в свою историю Афона (см. выше).

<sup>4</sup> Грэг. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 328.

к уже нам известному началу полемики с исихастами. А на Соборе 1341 г. Варлаам уже был осуждён: «Оскорблённый и униженный, Варлаам, жалуясь на несправедливость соборного суда над ним, вскоре после собора удалился в Италию и здесь сделан был епископом»<sup>1</sup>. Между возвращением из посольства и Собором в Константинополе — описание собственно ереси.

Г. И. Недетовский выделяет два положения в учении Варлаама: во-первых, что по своей природе Фаворский свет — тварный, более того, «он даже ниже нашей мысли»<sup>2</sup>, во-вторых, что Иисусова молитва является богомильской<sup>3</sup>, да собственно и сами исихасты являются, по мнению Варлаама, богомилами. Получается, что учение Варлаама не имеет в себе никакого конструктивного посыла (хотя бы, например, и латинского), но оказывается только критической реакцией на некоторые положения православной веры.

Поскольку нас больше всего интересует психологическая сторона повествования, заметим, что автор статьи, всецело поддерживая православную догматику, чисто по-человечески<sup>4</sup> симпатизирует и Варлааму. Вот характерный пример такого отношения: «На этом соборе [1841 г.] Варлаам убедился, что на Востоке не уважают никаких, даже самых сильных, доводов рассудка в богословских рассуждениях, если эти доводы противоречат авторитетному учению св. Писания и церковного предания, и что без этой опоры (св. Писания и св. предания) самый могучий ум, самое пламенное красноречие ничего не значат в религиозных спорах»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 335.

<sup>2</sup> Там же. С. 334.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> У нас нет достаточного религиозного и даже просто жизненного опыта, чтобы оценить, насколько христианской была позиция Недетовского (более того, опираясь на свой опыт, мы даже не можем ставить вопрос *таким образом*), однако со всей определённостью можем утверждать, что искренность его позиции ни малейших сомнений не вызывает.

<sup>5</sup> Грэг. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 333.

Вообще говоря, такой драматизм в отношениях между верой и разумом был выражением важнейшего культурного матаморфоза, пожалуй, только дважды: в первые века Новой эры, когда христианство постепенно вытесняло из мировоззрения эллинскую мудрость и необходимы были в том числе и тертуллиановское жёсткое определение: *credo quia absurdum est*. А во второй раз — в первые века становления протестантизма и либерального богословия, когда «слепая» вера уступила место разуму<sup>1</sup>. Но почему об этой дихотомии с такой болью пишет Недетовский? Почему он не может удовлетвориться одним из возможных ответов: «философия — служанка богословия» или «религия — в пределах только разума»? Это боль христианина, задумавшегося о вере, или это какая-то другая боль, изложенная в богословских терминах? Наверняка и то и другое: в каких ещё терминах может излагать выпускник Академии? А с другой стороны, — какая боль не может стать понастоящему христианской? Однако, признаем, что дихотомия веры и разума, может быть, и всего лишь дважды становилась культурной доминантой, но из актуального богословия она никогда не исчезала. Сейчас достаточно одного примера: первое рассуждение Тριάды св. Григория Паламы как раз и посвящено этой дихотомии<sup>2</sup>. Иначе говоря, мы отнюдь не хотим сказать, что Г. И. Недетовский фактически что-то добавил в полемику, нет, он добавил в неё что-то психологически: своё сочувствие еретику. А это очень нетипично для ересиологической работы!

Далее Варлаам появляется в статье уже в качестве корреспондента, в частности, фессалоникийского епископа Димитрия. Из Италии он писал своим друзьям многочисленные письма, в которых, кстати, теперь уже отстаивал положение о главенстве папы в христианском мире, высказывался за филиокве и пр.<sup>3</sup>. Наконец, в последний раз Варлаам появляется в заключитель-

---

<sup>1</sup> Например, в кантовском понимании религии и этики.

<sup>2</sup> См.: *Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих*. Пер. с греч. В. В. Бибикина. СПб., 2004.

<sup>3</sup> *Григ. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 338.*

ной части статьи, где его портрет получает свою окончательную определённую: «Сама ересь его не заключала в себе никаких элементов католического вероучения. Это просто — плод пытливого рассудка, воспитанного под влиянием схоластики... Эти схоластические утончённости ереси Варлаама пришлись как нельзя более по вкусу мыслящим грекам... Но так как во времена Варлаама людей мыслящих и обладающих пытливым рассудком между греками было мало, то ересь его, может быть, скоро бы исчезла на Востоке, если бы, с одной стороны, смуты и волнения в государстве не помешали пастырям церковей следить за своей паствой, и если бы, с другой стороны, к религиозным спорам не примешались честолюбивые и своекорыстные стремления, заставляющие многих поддерживать ересь отнюдь не по каким-либо философским, а тем более религиозным побуждениям»<sup>1</sup>.

Каким человеком изображён Варлаам? Человеком блестящей образованности, пытливого ума, посланником процветающего Запада<sup>2</sup>, человеком прямым, решительным, но, вместе с тем, и честолюбивым, вспыльчивым, противоречивым в своих поступках и оценках. (Заметим, насколько образ Варлаама близок к читательскому идеалу XIX в.! Чем он не Базаров, например?). Более того, ересь была вроде как неизбежной, была неким свидетельством общего интеллектуального развития мира, этапом культурной эволюции, плодом пытливости ума. Короче, Г. И. Недетовский и не стремится к догматическим оценкам, к соревновательному анализу положений, взятых из исихазма и из варлаамитства, он описывает ересь как историческое явление, как историк, а не как ересиолог, вроде бы отстранённо, но и с некоторым сочувствием. Определённо, никакой опасности с её стороны ни для себя, ни для своих современников он не видит.

<sup>1</sup> Там же. С. 355—356.

<sup>2</sup> При общей критической оценке Г. И. Недетовским упадочного состояния Востока и сравнительного процветания Запада из его статьи остаётся непонятным, зачем всё-таки Варлаам приехал на Восток? Единственное разумное объяснение такого поступка, — что Варлаам был послан на Восток папой, — Недетовский достаточно аргументированно отрицает. См.: *Приг. Недетовский. «Варлаамитская ересь»...* С. 354—356.

## О чём написана статья?

Если бы это была статья о варлаамитской ереси, то в ней подробно рассматривались бы догматические разногласия оппонентов, но автор этого не делает, ограничиваясь передачей лишь общей исторической канвы исихастских споров<sup>1</sup>. Если бы автор написал о противоречивой личности Варлаама, то это бы было художественное произведение, например, повесть, но не научная статья в богословском журнале. О чём же написана статья?

Поскольку мы решаем психологическую задачу, то самым важным для нас оказывается вопрос: о чём *в действительности* пишет Недетовский? В своё время его младший современник, Мигель де Унамуно, написал «у меня болит Испания»<sup>2</sup>. Сформулируем точнее и наш психологический вопрос: что болит у Недетовского, когда он пишет ни о ереси и ни о Варлааме? Возможно, статья написана всё-таки об исихазме?

Обычно при описании разного рода учений ересиолог стремится к обнаружению их неприкрытой правды. Когда, оставшись без прикрас, ереси выступают во всей обнажённости своего неправославия, их ложность оказывается уже очевидной. «Ибо заблуждение не показывается одно само по себе, чтоб, явившись в своей наготе оно не обличило само себя, но, хитро нарядившись в заманчивую одежду оно достигает того, что по своему внешнему виду для неопытных кажется истиннее самой истины»<sup>3</sup>, — пишет свт. Иринеи Лионский.

Такое разоблачение является не только сугубо ересиологической техникой, оно совершенно осознано и эффективно

---

<sup>1</sup> Догматические стороны исихазма разбирал старший современник Г. И. Недетовского, тоже выпускник Киевской Духовной Академии, игумен Модест; поэтому сказать, что теоретическая сторона спора была отечественной патрологией совершенно не изучена мы не можем.

<sup>2</sup> Цит. по: *Гараджа Е. В.* Евангелие от Дон Кихота // Унамуно Мигель де. О трагическом чувстве жизни / Пер. с испанского, вступительная статья и комментарии Е. В. Гараджа. К.: Символ, 1996. С. 11.

<sup>3</sup> *Св. Иринеи Лионский.* Против ересей // Св. Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди / Пер. прот. П. Преображенского, Н. И. Сагарды. СПб., 2008. С. 22.

применялось и первыми христианскими дидасками для подготовки души ученика к восприятию православной догматики. Кроме такой разоблачительной критики отдельно взятой ереси, учителя владели ещё и искусством сталкивать религиозные и философские учения друг с другом ради их взаимного уничтожения. В частности, св. Григорий Чудотворец следующим образом описывает один из заключительных этапов своего ученичества у Оригена: «Он требовал, чтобы я занимался философией, собирая по мере своих сил все, какие только есть, произведения древних и философов и поэтов, не исключая и не отвергая ничего, кроме всех произведений безбожников... Это [сделано было] мудро и очень целесообразно, чтобы какое-либо отдельное и само по себе взятое воззрение того или иного автора... не проникло в мою душу как единственно истинное... Но он и сам шёл вместе со мною впереди меня и вёл меня за руку, как бы во время путешествия, на тот случай, если встретится на пути что-либо неровное, потайное или коварное... Так он и собирал всё, что у каждого философа было полезного и истинного, и предлагал мне... Относительно... [ложного] он давал мне совет не внимать ничему, даже если бы кто-либо всеми людьми был засвидетельствован как самый мудрый, но внимать единому только Богу и Его пророкам»<sup>1</sup>. Таким образом, ересиология — это своего рода пропедевтика, необходимая для правильного усвоения истинного учения; за критикой ложного учения всегда обязательно следует либо изложение, либо даже самоочевидность, учения истинного.

Итак, насколько «Варлаамитская ересь» Григ. Недетовского может рассматриваться в качестве пропедевтики исихазма? На наш взгляд, ни в малейшей степени не может.

*Во-первых*, Григорий Иванович никак не стремится представить учение исихастов в сколько-нибудь полном виде. Сооб-

---

<sup>1</sup> Св. Григорий Чудотворец. Благодарственная речь Оригену, XIII—XV // Творения св. Григория Чудотворца, епископа Неокессарийского. Перевёл проф. Н. Сагарда. Пг., 1916. С. 43—47 (Репринт: Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика. М.: Православный паломник. 1996).

щений на этот счёт в статье немного: передача — со ссылкой на Историю Иоанна Кантакузина — того момента, когда Палама и прочие монахи в ходе личной беседы пытались убедить Варлаама не нападать на исихастов. В частности, они сказали: «что касается до Божественного света, о котором рассказывал брат-исихаст, то здесь нет ничего нелепого или странного, потому что мы знаем примеры из истории и до и после Рождества Христова, что люди иногда достаивались видеть телесными очами Божественный свет»<sup>1</sup>. И в другой раз Недетовский передаёт уже мысль Паламы, возражающего Акиндину (этот последний утверждал, что поскольку Фаворский свет был виден телесным зрением, то он никак не может быть божеством; источником и на этот раз является Кантакузин): «Палама, противопоставляя рассуждениям *от разума* (курсив Г. И. Недетовского) учение святых отцов, доказывал во многих своих сочинениях... ту мысль, что существо Божие имеет, так сказать, две стороны, — недоступную для человеческого понимания — это сущность Божества, и доступную — свойства его. Поэтому, не допуская, что Фаворский свет был проявлением самой сущности Божества, Палама утверждал, что в этом свете видимым образом проявилась доступная человеку часть Божества»<sup>2</sup>. Наконец, из цитат соборных осуждений Варлаама (1341 г.) и Акиндина (1347 г), которые приводит Г. И. Недетовский, мы получаем представление не только о позициях Варлаама и Акиндина, но косвенным образом узнаём и исихастскую позицию<sup>3</sup>. Вот собственно и всё, что мы узнали из статьи о том, что говорили и писали Палама и исихасты!

*Во-вторых*, если говорить не о прямой речи исихастов, а о

---

<sup>1</sup> Григ. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 332.

<sup>2</sup> Там же. С. 336. Обратим внимание, если Григорий Иванович называет свет «частью» Божества, а не его «славой», «энергией» или хотя бы «стороной», то этим он явно демонстрирует свою незаинтересованность в догматической стороне спора. И это одно уже является достаточной причиной для того, чтобы не считать описание исихазма важной целью его работы.

<sup>3</sup> См.: Acta Patriarchatus Constantinopolitani, ed. Fr. Miclosich et Ios. Muller. Vindobonae, MDCCCLX. Т. I, p. 202—206; 243—255.

передаче некоторых обстоятельств спора, то самые тонкие моменты — про Иисусову молитву<sup>1</sup> и про канонизацию Паламы<sup>2</sup> — даны в изложении Льва Аллация, относившегося к исихастам с явным неодобрением. Оба раза сведения представлены автором в качестве примечаний. И если во втором случае мнению Аллация противопоставлено мнение патриарха Каллиста, то в первом случае совершенно никакой критики нет!

Наконец, *в-третьих*, после каждой победы исихастов Григорий Иванович пишет, что торжество оказалось слишком поспешным (Сс. 335, 336, 346, 349). Вроде бы просто стилистический приём, но с его помощью создаётся впечатление и о неполноте торжества Православия (возникает вопрос — не была ли эта очередная победа пирровой?), и о странной живучести ереси (возникает вопрос — а нет ли и в ней какой-то правды?). Однако, не имея ни малейших оснований подозревать Недетовского в сочувствии ереси, спросим себя, почему же, пусть и интуитивно, он всякий раз стилистически снижает степень торжества? И ещё: грешит ли он против истины? Сразу ответим, что ничуть не грешит, всё так и было, как он пишет, более того, было ещё хуже: Паламе, например, даже пришлось отсидеть целых четыре года в дворцовой тюрьме<sup>3</sup> и более года провести в турецком плену<sup>4</sup>. Это не говоря о том, что в то время Империя погрузилась в пучину гражданской войны<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Григ. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 329–330 прим., 331, 329.

<sup>2</sup> Там же. С. 353–354 прим.

<sup>3</sup> О. Иоанн Мейендорф. Жизнь и труды... С. 90, 108.

<sup>4</sup> Прохоров Г. М. «Так воссияют праведники...» Византийская литература XIV в. в Древней Руси. СПб., 2009. С. 55.

<sup>5</sup> Ср.: «Восстание распространилось по Ромейской империи как ужасная злокачественная болезнь и заражало многих, кто раньше казался умеренным и справедливым. Ибо в мирное время и города и отдельные лица бывают более мирны и менее склонны совершать бесчестные и позорные дела, так как не встречаются с условиями ужасной необходимости. Но война, которая лишает людей их ежедневных потребностей, является ужасным учителем и учит тому, что раньше казалось невероятным и страшным» (Фрагмент о восстании зилотов из Истории Иоанна Кантакузина цитируется

Вот здесь и открывается, на наш взгляд, самый напряжённый нерв статьи Недетовского, здесь ответ на вопрос, о чем он её написал, и что у него болит? — У него болит Россия, точно так же как болит Ромейская империя. И как у многих русских в XIX в. эта боль становится либо западничеством в поисках земного рая на географическом Западе, либо славянофильской тоской по раю, утраченному на историческом Востоке. У Недетовского есть и то и другое: у него, с одной стороны, Варлаам тоскует по Западу, а с другой стороны, сам Недетовский больше ромеев принимает за собственную, русскую<sup>1</sup>. В сущности, его статья не о Варлааме, не об исихастах, а о страшном упадке, во время которого никакого торжества Православия в принципе быть не может. Кажется, такой была нравственная позиция Недетовского. Очень схожая с позицией героя «Братьев Карамазовых»: самая совершенная гармония не стоит и слезинки замученного ребёнка. Это именно личная позиция автора, на которую он, конечно, имеет право, но которая, пожалуй, всё-таки не способствует пониманию исихазма.

«Страшное время» и является главным предметом статьи о варлаамитской ереси. Перечислим те черты упадка, на которые обращает внимание Недетовский. Как, например, в письме Варлаама, уже итальянского епископа, вырисовывается образ ромейской культуры? — Она беспомощна по отношению к угрозе с Востока, она слаба и отстала по сравнению с Западом, вместо диктатуры закона здесь господствует власть сильнейшего, и в церкви и в на-

---

по изданию: Сборник документов по социально-экономической истории Византии. Отв. ред. акад. Е. А. Косминский. М., 1951. С. 276).

<sup>1</sup> Элемент того же идеологического противостояния обнаруживает в исихастских спорах и Ф. И. Успенский. Ср.: «В высшей степени любопытно, что православная византийская партия есть в то же время национальная, и что в борьбе православных с еретиками приобретает значение национальный элемент. Изучение последней части синодика приводит к заключению, что жизненным нервом всей борьбы, сосредоточенной около имени Варлаама, было западничество в самом широком значении слова — в политике, вероучении, и что победа Григория Паламы должна быть признана победою национальной партии над латинствующей и западничеством» (Успенский Ф. И. Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891. С. 7).

роде царит косность, подавляющая всё новое. Всё это становится благодатной почвой для ереси, перед которой оказываются бессильны даже некоторые епископы, заражённые честолюбием и своекорыстностью. Справедливо ли это по отношению к тому времени? Если иметь в виду гражданскую войну, оставшуюся за скобками описания, то всё это более, чем справедливо, реальность была ещё страшнее. Но если при этом помнить, что исихастские споры ни в малейшей степени не были поводом для этой гражданской войны, но использовались противоборствующими сторонами, то справедливость оказывается уже относительной. А уже на вопрос, способствует ли изображение упадка ромейской культуры пониманию исихазма, — мы будем вынуждены ответить отрицательно: исихазм существовал и в более и в менее благоприятные времена, и эти времена либо оставляли возможность исихастам молчать, либо, как рассматриваемое нами, принуждали формулировать философскую позицию, даже становиться политической силой. Но какое это имеет отношение к исихии?

### Как и о чём написана книга?

Герой книги О. Забытого «Миражи»<sup>1</sup> — выпускник Духовной академии, с энтузиазмом вступающий на широкое и многообещающее жизненное поприще. Он, Николай Алексеевич Роков, получает направление и становится преподавателем Духовной семинарии. Трудности и разочарования неизбежно встречающиеся в большом разнообразии в начале жизненного пути не расстраивают героя. Он женится по большой любви, у него рождается ребёнок. Не без некоторого внутреннего смущения в начале, зато к большой радости впоследствии, он становится иереем в одном из городских храмов. И всё это

---

<sup>1</sup> О. *Забытый* (Г. И. Недетовский). Миражи. СПб., 1882. Кстати говоря, это единственное отдельное издание произведений О. Забытого. Остальные его сочинения публиковались в «Вестнике Европы», «Отечественных записках» и др. журналах.

происходит в очень непродолжительный период его жизни, всего за несколько лет, после которых он умирает в страшном отчаянии!

Что же стало причиной этого отчаяния, накапливавшегося постепенно и вначале незаметно для окружающих? Незаметно для окружающих и, может быть, для самого Рокова отчаяние копилось вплоть до смерти его жены, с этой смертью и кончились его силы. Что же копилось, и почему повесть называется «Миражи»? — Как раз эти миражи и переполнили чашу терпения героя: несбыточные надежды, разочарования, робкие движения души. Унижение от всего этого, оставшюся от всего этого пустоту Николай Алексеевич и не вынес. Получается, что вся его жизнь оказалась миражом, но так ли это?

Соберём вместе все его разочарования. Сын сельского дьякона, рано потерявший отца, терпит разного рода лишения и обиды ещё в детстве, но всё это заканчивается, когда он поступает в Академию. И вот с какими планами едет на службу в семинарии свежеиспечённый выпускник Академии. О них мы узнаём из беседы героя с его другом, Виктором Ивановичем Славским. О профессиональных планах: «Я, например, могу содействовать развитию учеников, изучу посерьёзнее предмет, какой мне выпадет на долю, и буду добросовестно преподавать его. Кроме того, постараюсь установить человеческие отношения к ученикам, буду собирать некоторых к себе, развивать в них вкус к серьёзному чтению и к благородным развлечениям... Выйдет из моих рук порядочный человек, вспомнит когда-нибудь добрым словом... Если будет оставаться свободное время, достану книг и буду писать сочинение на магистра и затем, удастся подняться куда-нибудь повыше — хорошо, не удастся — так и быть»<sup>1</sup>. А вот о священнослужении: «Я считаю неудобным для себя священство в том отношении, что оно лишит меня свободы, к которой я привык... Я люблю послушать оперу, концерт, побывать в театре,

---

<sup>1</sup> О. Забытый (Г. И. Недетовский). Миражи... С. 11.

попеть, поиграть на скрипке. Все эти блага несовместимы с саном и положением священника»<sup>1</sup>. И, наконец, о личном: «Поскорее жениться я считаю для себя насущной необходимостью. Сладостной женской ласки, влияния нежного женского сердца, женской дружбы, женского сотрудничества в работах — я жду как манны небесной»<sup>2</sup>. Заметим, что в этом последнем Роков, пожалуй, искреннее и трогательнее всего.

И какую ревизию устроила жизнь этим прекрасным юношеским планам!? Роков понял, что подготовке хорошего курса по истории Церкви необходимо посвятить долгие годы напряжённого труда, да и то при этом он будет далёк от идеала, предписанного программой. Кроме того, Рокову дали понять, что не нужно слишком усердствовать в учёности, а лучше проходить с учениками жития святых. Попытка Рокова развивать учеников на домашних вечерах тоже не увенчалась успехом — после первого же собрания последовала кляуза, в результате которой пострадал и Роков, а особенно серьёзно — сами ученики. А когда Роков полюбил умную и добрую Анну Егоровну, то очень надеялся, когда ехал в своё родное село, что мать поймёт и одобрит его выбор. Однако, старушка уже давно в своих планах сосватала ему дочку сельского благочинного и о надменной и учёной городской красавице ничего не захотела слышать. И Рокову пришлось жениться без материнского благословения. Такой же неудачей закончилась и его магистерская диссертация: даже тема её была не так важна для Рокова, нужны были книги. И вот летом он приехал в Москву, и оказалось что все в отпуске или на каникулах и добыть книги невозможно. В сущности, если подумать, все эти миражи — совсем не трагичные. Хороший курс всё-таки можно подготовить, только не сразу, развить семинаристов тоже можно, только тоже не сразу. Найти книжки для работы над диссертацией можно было ещё и в Петербурге, Киве, Казани и Харькове, и желательно было списаться в течение

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 14.

года с библиотекой и профессорами, чтобы не приезжать летом к разбитому корыту. Собственно говоря, от этих мелких разочарований Николай Алексеевич не очень-то и унывает. Его убивает другое — смерть Анны Егоровны, его любимой жены. Пытаясь как-то унять боль, Роков решает сосредоточиться на воспитании ребёнка, но между отцом и сыном нет никакой близости и доверия, да и отец не очень-то и расположен к терпению родительской любви. И вот Роков, уже священник и вдовец, увлекается тонкой и умной Ольгой Сергеевной Болотовой, которая тоже недавно овдовела. Герой понимает, что ради союза с Ольгой Сергеевной ему придётся оставить священство, он даже готов пойти на это. Но заминка в их отношениях, вызванная и его смущением и робостью Болотовой, оказывается роковой: Роков умирает ночью, видимо, от апоплексического удара.

Можно ли сказать, что тонкого и ранимого Николая Алексеевича убили миражи? Наверное. Можно ли сказать, что всё в его жизни было этими миражами? Конечно же нет: у него была самая настоящая любовь к Анне Егоровне, самая настоящая дружба со Славским, самый настоящий ребёнок. И вот жена умерла, — это, безусловно, самая настоящая трагедия, — но того, что осталось, мало? Конечно, это не теоретический вопрос, если Роков умер, значит, мало. Но у кого-то нет и никогда не было и этого.

И теперь вспомним здесь один важный момент из исихастских споров. Если вслед за Варлаамом считать Фаворский свет за «нечто вещественное, являвшееся в пространстве и окрашивающее воздух»<sup>1</sup>, а не энергией Божией, в которой пребывает вся полнота Божества<sup>2</sup>. То, с одной стороны, конечно, — к чему и стремился Варлаам, — мы сохраняем в чистоте непознаваемость Бога, но с другой — обрекаем на статус того, что просто «окрашивает воздух» всё самое дорогое для нас: любовь, дружбу,

---

<sup>1</sup> Перевод Григ. Недетовского (С. 334). Источник: *Acta Patriarchatus...* Т. I, р. 205.

<sup>2</sup> «...Вся сила и действие Триипостасного Бога..», хотя и не является «частью» Божественной природы, но, при этом, божественна, не тварна (См.: *Пригорий Палама. Исповедание Православной веры* (РГ, 151, col. 768, В)).

заботу и прочее. Иначе говоря, если свет тварен, то это относится не только к характеристике Божественной природы, это относится и к статусу всех человеческих надежд и мечтаний: тогда всё это — призраки, миражи. Если Божественная энергия несообщима, если Бог совершенно неприступен, то чем оказывается самое трогательное, самое возвышенное, самое трепетное и возлюбленное в человеке? — Таким же миражом, обманом, всполохом, — оно больше не имеет ни малейшего шанса на продолжение в Боге. Любовь — не вечна, забота — обманчива, дружба — иллюзорна: когда Бог недоступен даже в самых искренних и беззаветных порывах человека, то действительность оказывается в высшей степени призрачной. И вот полное блаженство Рокова оборачивается полным жизненным крахом, следующим сразу же за смертью жены. А как может быть иначе, если эта любовь связывает только их двоих и никакого продолжения и подтверждения в вечности не имеет? Вот он образ русской культуры без паламизма, без исихазма, а в более точных выражениях: без учения св. Григория Паламы о Божественных энергиях. Такой ли мы знаем русскую культуру XIX века? Разумеется, и такой *тоже*, но всё-таки не в первую очередь.

Собственно, трагическая смерть Рокова и является для нас завершением нашего воображаемого эксперимента, целью которого было рассмотрение модели русской культуры без исихазма.

### Какую жизнь прожил Григорий Иванович Недетовский?

Постановка *психологического* вопроса о влиянии исихазма на русскую культуру XIX века требует от нас и некоего общего обзора обстоятельств жизни Г. И. Недетовского. Без особого нажима, но среди множества своих сочинений<sup>1</sup> автор

---

<sup>1</sup> «Всего произведений его не менее 100 печ. листов». — См. Автобиографию 1 сентября 1901 г., отправленную Александру Николаевичу Сальникову (ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78. Л. 5 об.).

всё-таки выделяет именно «Миражи»: «Некоторые произведения Недетовского в своё время производили сенсацию. Так, напр<имер>, «Миражи», по появлении которых в печати автор получил несколько благодарственных писем и телеграмм»<sup>1</sup>. Эту же книгу особенно выделяет писатель и критик А. А. Измайлов, автор статьи о Г. И. Недетовском: «На Забытом лежала благословляющая рука Салтыкова. Он принял и в 1880 году напечатал в своём журнале на первом, почётном месте его «Миражи»<sup>2</sup> — большую повесть, в сущности, роман, остающийся по сей час лучшим произведением Недетовского. О «Миражах» тогда шумели, их сочувственно встретила критика. В читающем духовном мире повесть произвела нечто, похожее на переполох»<sup>3</sup>.

Обращает на себя внимание то, что «Миражи» в значительной мере сочинение автобиографическое. Как и его герой, Роков, Г. И. Недетовский родился в семье дьякона. Его дед по матери, именем которого и назвали мальчика, был сельским священником. Отца он потерял рано: в пятилетнем возрасте. С 1856 г. будущий писатель учился в Калужском духовном училище, «жил хотя не в бурсе, но немало страдал от голода и моральных мук»<sup>4</sup>. С училищем, впрочем, у Недетовского связано и хорошее воспоминание: «Из учителей училища наибольшую пользу принесли мне В. М. Смирнов (преподаватель лат<инского> языка) и В. А. Гостунский (преподаватель русского языка). Они приохотили меня к чтению книг и к писанию сочинений (в старшем классе училища)»<sup>5</sup>. Затем, с 1862 года, будущий писатель учился в Калужской духовной семинарии. Воспоминания об этом периоде жизни уже намного радостнее: «Некоторые учителя этой семинарии по настроению были шестидесятниками в лучшем

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 6 — Л. 6 об.

<sup>2</sup> Отечественные записки, 1881, № 9—11.

<sup>3</sup> Измайлов А. А. Забытый // Русское слово. 6(19) октября 1911. № 229. С. 7.

<sup>4</sup> ИРЛИ. Архив С. А. Венгерова. Ф. 377. Оп. 7. № 2546. Л. 5.

<sup>5</sup> Там же. Л. 5—6.

смысле этого слова. И на уроках, и при внеурочных сношениях с учениками они оказывали благотворное влияние на развитие последних своими беседами на интересные живые темы, советами, рекомендациями книг для чтения и т. п. Особенно выделялись в этом отношении Ф. С. Покровский, Ф. В. Измайлов, преподававшие словесность и историю русской литературы, и В. М. Холминский, преподававший логику, психологию и дидактику. В старшем классе семинарии я имел счастливый случай познакомиться с Н. Л. Зайцевым, который в 1859—1861 гг. был преподавателем словесности в Калужской духовной семинарии и производил обаятельное впечатление на учеников воодушевляющим, увлекательным преподаванием своего предмета, программу которого он пересмотрел по-новому, оживил и обогатил её образцами из новой литературы. <...> По влечению к педагогической деятельности, он приглашал к себе на квартиру, в назначенные им дни, по вечерам, лучших учеников семинарии и здесь много с ними читал, много им объяснял, много рассказывал им о западно-европейской жизни. Кроме чтения и бесед, тут происходило пение и игра на скрипке, гитаре и т. п. Наиболее продолжительным знакомством с ним и наибольшим влиянием его пользовался семинарист В. И. Орлов, впоследствии знаменитый статистик Московского земства. (В 1867 г. Зайцев был назначен на вновь открывшуюся кафедру педагогики при Киевской духовной академии). Знакомству с Н. Л. Зайцевым и В. И. Орловым я обязан был усилением интереса к науке и литературе. Моему развитию немало содействовало также свободное чтение «светских» книг и периодических изданий из многих городских библиотек<sup>1</sup>. Как видим, мечта Николая Рокова развивать учеников на внеклассных занятиях — это из опыта собственной жизни писателя. Стоит обратить внимание ещё на такой немаловажный факт: весьма значительную часть двух своих автобиографий Г. И. Недетовский посвящает своим учителям. Воспоминаний об учителях нет у Рокова, но это очень хорошо характеризует

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 6—7.

Недетовского. Зато как Роков всю жизнь был привязан к другу юности Славскому, так и Недетовский в обеих автобиографиях с благодарностью вспоминает дружбу с В. И. Орловым.

Воспоминания о следующем периоде жизни (с 1867 года) — учёбе в Киевской духовной академии — совершенно положительные и благодарные. «Более других профессоров академии влиял на меня — и своими лекциями и частными домашними беседами — профессор русской истории Филипп Алексеевич Терновский (преподававший церковную историю в Киевском университете). Этот в высшей степени симпатичный деятель возбудил и поддержал во мне склонность к писательству, открывая мне для сотрудничества редактируемый им журнальчик «Воскресное чтение», где и было помещено мною несколько очерков небеллетристического [подчёркнуто Недетовским] характера»<sup>1</sup>.

Мы попытались идентифицировать сочинения Недетовского в этом еженедельном журнале, издаваемом Киевской академией: известно, что он начал публиковаться здесь в 1869 году, что это были его первые публикации<sup>2</sup>. Год издания «Воскресных чтений» начинался со дня Пасхи, значит, первые статьи нашего автора приходятся на 1869—1870 годы, это 33-ий год издания журнала. Подавляющее большинство статей журнала либо подписано инициалами, либо не подписано вовсе. Редкие статьи подписывались полным именем. Среди инициалов встречаются, например, «Ф.Т.», вероятно, принадлежащие Филиппу Алексеевичу Терновскому. И если главный редактор ограничивался лишь инициалами, то что уже говорить о студенте, пробующем перо? Целых три сочинения, изданных в интересующий нас период, подписаны узнаваемо: первое — «Г. Н-ский», а два следующих — «Г. Н.»<sup>3</sup>. С большой долей вероятности мы

---

<sup>1</sup> Л. 7—8.

<sup>2</sup> См.: ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78. Л. 4 об. — 5.

<sup>3</sup> 1. Г. Н-ский. Святые Апостолы как проповедники слова Божия // Воскресное чтение. № 28 от 26 окт 1869 г. С. 62—68. 2. Г. Н. Ученье — свет, а неученье — тьма (Опыт разработки народных пословиц) // Воскресное

можем заключить, что эти три статьи (небеллетристического характера), опубликованные примерно с двухмесячным интервалом, были написаны студентом предпоследнего курса Духовной академии Григорием Недетовским.

Почему мы ещё можем судить, что эти работы принадлежат нашему автору? Трудно не заметить тематической близости, схожести идейного содержания, даже стилистической близости этих работ и более поздних сочинений Недетовского. Скажем, оценка важности просвещения, данная во второй статье, перекликается с той оценкой, которую даёт Григ. Недетовский исихазму в «Варлаамитской ереси». Сравним две цитаты: «...Невежественный человек, благодаря своему невежеству, выдумывает себе множество совершенно лишних страданий, которыми и без того не бедна жизнь человеческая»<sup>1</sup>; и «Аскетизм был так развит на востоке, что там существовали особые аскетические правила, предписывающие иногда такие уродливые формы религиозных упражнений, что становится грустно при мысли, до каких странностей может довести человека воображение, развитое до болезненной односторонности»<sup>2</sup>. Другое сравнение: «...Жизнь среди бедствий, почти не прерывающихся во всё продолжение исторического существования русского народа, должна была оставить глубокий след в его духе и выразиться в его мирозерцании... В жизни русского народа влияние несчастного гнетущего прошлого сказывается тем, что русский человек вообще равнодушен к жизненным неудобствам, мало предприимчив и способен мириться со всяким, даже совсем почти невыносимым положением»<sup>3</sup> и «...В описываемую нами эпоху смут и неурядиц в Византий-

---

чение. № 37 от 28 дек 1869 г. С. 287—291. 3. Г. Н. Добродетель терпения в жизни и пословицах русского народа // Воскресное чтение. № 48 от 15 марта 1870 г. С. 593—600. В дополнение скажем, что, например, в номерах журнала за предыдущий, 1868—1869 год, не было статей, подписанных подобными инициалами.

<sup>1</sup> Г. Н. Ученье — свет... С. 289.

<sup>2</sup> Григ. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 329 прим.

<sup>3</sup> Г. Н. Добродетель терпения... С. 596.

ской империи многим грекам было слишком тяжело в своём отечестве, и вот, как наши соотечественники-предки при подобных обстоятельствах «брели врозь» (по выражению челобитных XVII в.), и грекам приходилось «ἀπό λύπης» [«с горя» — пер. Григ. Недетовского] брести, куда глаза глядят...»<sup>1</sup> Наконец, типичной, но только не для «Варлаамитской ереси», а для беллетристики О. Забытого и жизни Г. И. Недетовского является фраза об апостольской проповеди из самой первой его опубликованной работы: «Убеждая других, они были так тихи и так кротки в обхождении, что это обхождение их с людьми наставляемыми походило на ласки, которые обыкновенно слышатся в беседе добрых, любящих родителей с любимыми детьми, — или на ласки, замечаемые в отношениях кормилицы к детям»<sup>2</sup>. Эта тихая ласка, на присутствие которой в апостольской проповеди обращают внимание не все богословы, понималась, кажется, Г. И. Недетовским как незаметное, но необходимое условие вообще человеческой жизни. Вспомним, как мечтал о *женской* ласке молодой Роков, как нуждаются в *учительской* ласке семинаристы и даже академики, как стремятся к *человеческой* ласке герои самых пронзительных рассказов О. Забытого (например, «Сговорились» и «Шутник»). Мы можем предположить, что этой незаметной, но такой необходимой ласке находилось место и в жизни Недетовского-супруга, Недетовского-отца и Недетовского-учителя.

С сентября 1871 г. по ноябрь 1879 г. Недетовский был учителем Воронежской духовной семинарии. «А затем, выдержав при Харьковском университете экзамен на звание учителя гимназии по русскому языку и словесности, был назначен учителем этого предмета в Воронежское реальное училище. Здесь же я был потом инспектором. С 1900 г. и доселе <27 октября 1913 г.> я — директор Воронежской 2-ой гимназии»<sup>3</sup>. Как видим, общая канва жизни Недетовского и его героя совпадают

---

<sup>1</sup> Григ. Недетовский. «Варлаамитская ересь»... С. 341 прим.

<sup>2</sup> Г. Н-ский. Святые Апостолы... С. 65.

<sup>3</sup> ИРЛИ. Архив С. А. Венгерова. Ф. 377. Оп. 7. № 2546. Л. 8.

вплоть до 1879 г., когда сочинитель целиком уходит в светское преподавание, а его герой становится священником и умирает. Есть ещё одно интересное, и вполне ожидаемое, совпадение: молодые люди женятся сразу после академии. Но есть интересное отличие: Г. И. Недетовский «в 27 лет женился на вдове А. И. Левашовой, имевшей от первого брака пятерых детей»<sup>1</sup>. И эта деталь, наряду с его преклонением перед дружбой и наставничеством, тоже очень отчётливо характеризует писателя.

Одна из упомянутых нами автобиографий, из архива С. А. Венгерова была написана для издаваемого этим последним «Критико-биографического словаря»<sup>2</sup>. Написана она по общей схеме, следовать которой призывал авторов сам Венгеров<sup>3</sup>. Точно по такой же схеме была написана и автобиография

<sup>1</sup> Кузнецов В. И. «...Служение своему народу» // О. Забытый. Рассказы, очерки, отрывок из повести / Вступ. статья, подготовка текстов, сост. и прим. В. И. Кузнецова. Воронеж, 1982. С. 9.

<sup>2</sup> Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1889. Т.1 (Следующие тома вышли: Т. 2 — в 1891, Т. 3 — в 1892, Т. 4 — в 1895, Т. 5 — в 1897, Т. 6 — в 1897–1904 гг.).

<sup>3</sup> Приводим краткую программу, помещённую в начале третьего тома Словаря: «...Было бы желательно получить от Вас ответ на следующие вопросы: **Биография:** 1) Имя и отчество. 2) Год, месяц и число рождения. 3) Место рождения. 4) Кто были родители. 5) Вероисповедание. 6) Краткая история рода. Главным образом: были ли в роде выдающиеся в каком-либо отношении люди? 7) Ход воспитания и образования. Под какими умственными и общественными влияниями оно происходило. 8) Начало и ход деятельности. 9) Замечательные события жизни. **Библиография:** 1) Перечень *всего* написанного или переведенного, с точным обозначением: а) если речь о книге: года, места, формата и количества страниц, б) если о *журнальной или газетной статье* — года, № и названия периодического издания, где она появилась. Об этой точности особенно настойчиво просим, потому что она избавляет от множества крайне затруднительных, а иногда и бесплодных поисков. 2) Перечень известных Вам рецензий и отзывов о произведениях Ваших, тоже (если помните, конечно) с точным обозначением № и года периодического издания, где эти отзывы появились. Очень важно было бы получить указания на отзывы, находящиеся в книгах, — учебниках, курсах, обзорах и т. д. Такие отзывы никем не регистрируются и потому без специальных указаний не могут быть найдены. 3) Не были ли (где, когда и кем) переведены на иностранные языки произведения Ваши? 4) Не появились ли где-нибудь биографические сведения о Вас (если появились, то в какой книге или в каком № периодического

беллетриста и критика А. Измайлова (Смоленского), тоже присланная для публикации в Словаре. В целом, особенно в самом начале, биографии Измайлова и Недетовского совпадают: происхождение, образование, юношеские интересы, писательская карьера. Однако, Измайлов не уделяет такого огромного внимания учителям, не упоминает своих друзей. Конечно, это может объясняться и возрастом, Измайлов написал автобиографию в 30-летнем возрасте (а Недетовский — почти в семидесятилетнем), — может быть зрелый человек более, чем молодой, склонен ценить лучшие движения своей юной души? Но, кажется, с учётом всей его многолетней педагогической деятельности, допустимо предположить, что дружба и наставничество действительно были для Недетовского чем-то значительно большим, чем для большинства людей.

Трагическая судьба Рокова, обескураживающая статья Григ. Недетовского, богатая, но недооценённая по достоинству творческая биография О. Забытого, наконец, полная смысла жизнь Григория Ивановича Недетовского — всё это оказывается довольно случайным сочетанием фактов, если пытаться распутать этот узел с помощью исихазма. Недетовского-автора патрологической статьи характеризует то, что он разделяет отношение к исихазму как движению необразованных монахов. Так понятый исихазм по определению не мог найти места в русской пореформенной культуре с её идеалом просвещения. Недетовский-автор повести пишет о трагическом столкновении тонкого идеалиста с непреодолимыми жизненными трудностями. В картине мира героя повести христианство присутствует лишь в качестве культурной и семейной традиции и не может помочь Рокову в его противостоянии несправедливому миру. И в таком христианстве чрезвычайно трудно разглядеть

---

издания). 5) Псевдонимы. Всего удобнее было бы получить от Вас ответ на все вышепоставленные вопросы в форме небольшой автобиографии, которую можно было бы целиком поместить в словаре...» (Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых (от начала русской образованности до наших дней). СПб., 1892. Т. 3. С. 2—3).

что-то специфически исихастское. Другое дело жизнь самого Г. И. Недетовского, она оказалась плодотворной и осмысленной с точки зрения христианства как культурной и семейной традиции, которое оказалось бессильным в случае Рокова. Однако и здесь мы не разглядим никаких следов исихазма. Скорее, сопоставление трёх линий судьбы Недетовского — патрологической, писательской и биографической — характеризует не столько роль исихазма в русской культуре, сколько драматизм индивидуального религиозного переживания, ставший характерным для русской культуры рубежа веков. На это обратил внимание ещё первый биограф Недетовского — А. А. Измайлов, отвечая на вопрос, почему Недетовский предпочёл стать «забытым» писателем?

«Есть в нашей литературе сейчас одно имя, — писал критик — трагичностью судьбы своей превосходящее, пожалуй, все померкшие и забвенные имена. По странной иронии судьбы, по какому-то как бы предведению своей будущей участи, этот писатель взял себе псевдоним, полно выражающий эту будущую участь. Псевдоним этот — «Забытый»... Надо отдать справедливость писателю, — сам он, если не говорить о его таланте, сделал всё для того, чтобы его забыли... Положительно хочется думать, что Недетовский *хотел* (*курсив.* — А. А. Измайлова) своего литературного забвения, — до такой степени Забытый забыт»<sup>1</sup>. Или ещё фрагмент из другой статьи критика, уже с намёком на ответ: «Недетовский-Забытый сумевший трагически поставить тот же вопрос [о драматических переживаниях человека, потерявшего веру] в двух превосходных повестях, действительно забыт так неблагоприятно и несправедливо, что его книг ни за какие деньги не достать на книжном рынке»<sup>2</sup>.

Предположение А. Измайлова состоит в том, что Недетовский стал Забытым, чтобы избежать давления, оказываемого на

<sup>1</sup> Измайлов А. Забытый // Русское слово. 6 (19) октября 1911. № 229. С. 7.

<sup>2</sup> Измайлов А. Хихикающие и рыдающие // Русское слово. 1912. № 290. С. 6.

писателя сочинений из духовного быта со стороны церковной институции: «Нужно знать условия существования писателя, зависящего от духовных сфер; нужно на минуту вспомнить трагический финал несчастного Елеонского<sup>1</sup>, чтобы, может быть, объяснить нечто и в биографии старого Недетовского. Может быть, я очень ошибаюсь, — и я прошу извинения у маститого юбиляра, — но со стороны кажется, что этот писатель настоящего таланта и превосходного знания среды некогда стоял на жутком распутье, сознавая необходимость избрать или путь известности, или путь спокойствия, несовместимый с известностью. Он согласился с Пушкиным, — «быть славным хорошо, спокойным — лучше вдвое». И Забытого забыли»<sup>2</sup>. Возможно, догадка критика верна: первые публикации Забытого появились ещё во время работы Недетовского в семинарии<sup>3</sup>. Но также верно и то, что очень скоро после перехода к светскому преподаванию писать Г. И. Недетовский почти перестал<sup>4</sup>. В этом различие судеб

---

<sup>1</sup> Елеонский — псевдоним С. Н. Миловского (1861—1911). О нём см.: Масанов И. Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, учёных и общественных деятелей: В 4 т. М., 1956. Т. 1. С. 370. А так же в материалах Фундаментальной электронной библиотеки «Русская литература и фольклор»: URL: <http://feb-web.ru/feb/irl/il0/ila/ila25742.htm?cmd=2> (Дата обращения: 19.10.2015).

<sup>2</sup> Измайлов А. Забытый... С. 7.

<sup>3</sup> Ср.: «В сентябре 1871 года Недетовский назначен был учителем греческого языка в Воронежскую духовную семинарию, где в разное время преподавал другие предметы: латинский язык, церковную историю, словесность и др. Первое беллетристическое произведение Недетовского „Дёмушка“ (рассказ) появилось в 1871 г. в фельетоне [?] Воронежской газеты „Дон“. В 1874 г. были посланы им в „Вестник Европы“ два очерка „Встреча“, „Широкая душа“, но напечатаны были в этом журнале, вместе с последующими пятью, лишь в мае и июне 1875 г. С 1879 года Недетовский перешёл на службу в Воронежское реальное училище учителем русского языка и словесности...» — Автобиография Г. И. Недетовского, отправленная им В. И. Яковлеву 1 сентября 1901 года (ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78. Л. 2).

<sup>4</sup> Повесть «Велено приискивать» вышла в Вестнике Европы в 1877 году, а «Миражи», напомним, — в «Отечественных записках» в 1881 году (отдельной книжкой — в 1882 году). Вот, что пишет о себе автор: «Больше всего Недетовский писал во второй половине 70-х годов и в первой половине

старшего и младшего современников: Недетовский писал, в основном работая на духовном поприще, будучи преподавателем семинарии, а Измайлов писал, став уже светским человеком. Ещё один, уже упомянутый нами, младший современник Недетовского — Мигель де Унамуну — тоже много писал о драматизме поиска и потери веры (см., например, его сочинения: «Святой Мануэль Добрый, мученик» и «Одна любовная история»). Мы можем предположить, что эта психологическая драма была вообще проблемой европейской культуры XIX века, если об этом так часто пишут русские и испанцы (и немцы, в лице Ф. Ницше!). Значит, речь идёт о какой-то общей христианской боли, переносить которую пришлось и нашему писателю. Но вовсе не смертью заканчивается эта болезнь у Недетовского, а педагогикой. Как драматические переживания Недетовского имеют открытую и оптимистическую развязку, так и болезнь культуры, связанная с потерей христианства, *могла бы быть* не такой драматичной, какой она действительно была в России, Испании и Германии, и она ещё *может быть* иной. «Все могло пойти по-другому... Ты должен в это верить», — так утешил умирающий губернатор Старк своего помощника из «Всей королевской рати» Уоррена<sup>1</sup>. Такую же *веру* внушают читателю труды и дни патролога, писателя и педагога Григория Ивановича Недетовского.

---

80-х, но писательская деятельность его не прекратилась и доселе» (ИРЛИ. Собрание В. И. Яковлева. Ф. 357. Оп. 5. № 78. Л. 2). В. Н. Болдырев указывает и объективную причину, по которой Недетовский в 80-е годы стал писать значительно меньше, чем прежде: закрытие «Отечественных записок», с которыми Недетовский начал сотрудничать после ухода из «Вестника Европы» (См.: Болдырев В. Н. К изучению творчества Г. И. Недетовского (О. Забытого) // Русская литература. 1971, № 1. С. 97).

<sup>1</sup> Уоррен Р. П. Вся королевская рать. Пер. с англ. В. П. Гольшева. М.: Правда, 1988. С. 480.

### **§3. ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКИЙ ПРОЕКТ МОДИФИКАЦИИ КАРТЕЗИАНСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

Гордость, с какой Гуссерль титулует свою феноменологию новым картезианством, свидетельствует о неподдельном восхищении создателя одного из самых мощных в XX в. философских направлений гением Декарта. Тем большее удивление вызывает ограничение его заслуг обнаружением принципа *Ego cogito*, признаваемого Гуссерлем единственной аподиктически достоверной истиной, которую Декарту удалось установить. Воздавая должное радикализму декартовской мысли, положившей начало совершенно особому типу философствования, Гуссерль при всем том склонен думать, что Декарт не был до конца последователен в своих выводах, «и получилось так, что он, подошедший к величайшему из всех открытий и уже некоторым образом сделавший его, все же не постиг его подлинного смысла, не постиг смысла трансцендентальной субъективности и, таким образом, не перешагнул порог подлинной трансцендентальной философии»<sup>1</sup>. Вместо того чтобы восстанавливать мир в его вдруг пошатнувшихся правах с помощью идеи Бога, французский философ, по мнению Гуссерля, должен был отважиться на освоение впервые по-настоящему обретенного

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 350.

царства сознания, «однако он был далек от мысли раскрыть его в полной конкретности его трансцендентального бытия (*Das-  
ein*) и жизни и увидеть в нем целое поле для работы, которое необходимо систематически проследить в его бесконечностях»<sup>1</sup>.

Обвинения, как ни посмотреть, весьма серьезные, а вот насколько они справедливы, требует прояснения. Оценочные характеристики картезианской метафизики, данные Гуссерлем, редко подвергаются сомнению, но если бы его соображения принимались на веру только из уважения к личности, то настоятельно рекомендуемая им любому философу декартовская тактика — полагаться лишь на себя самого, не оглядываясь ни на какие авторитеты, — оказалась бы дискредитирована. Едва ли Гуссерль считал бы для себя оскорбительным подобный подход, не говоря о том, что возвращение к наследию «подлинного праотца» феноменологии наверняка бы поощрил. Поэтому попытка рассмотреть некоторые ключевые моменты системы Декарта с целью убедиться в состоятельности предъявляемых ему Гуссерлем претензий кажется вполне корректной и оправданной.

Главным аргументом в пользу обоснованности гуссерлевской позиции является сложившееся в феноменологических кругах мнение, что Декарта не слишком интересовала сфера сознательного опыта, которой он предпочел законченную теорию мира, где бы нашлось место науке, этот мир изучающей. В отличие от него Гуссерль, желая спасти науку, очутившуюся после более чем успешного трехсотлетнего развития в глубоком кризисе, сосредоточился на выявлении структур трансцендентальной субъективности как условий возможности получения истинного знания.

В своей основной интенции — придать надежный базис науке — оба мыслителя сходятся, как и в том, что предоставить такой базис способна только философия. Разница же между ними, как принято думать, заключается в том, что Декарту истина *Ego cogito* нужна, чтобы вывести законы природного универсума, тогда как Гуссерль нацелен на отыскание принци-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 352.

пов устроения реальности сознания, в обход которой разговор о реальности мира становится если и не бессмысленным, то по меньшей мере проблематичным.

Но разве Декарт в попытке выстроить такую картину мира, которая лишь бы не погрешала против истины, сколько бы та ни расходилась с чувственной явленностью, оставляет почву сознания? Будь это так, он вряд ли бы стал подчеркивать вероятность несоответствия научных концепций божественному замыслу творения, отстаивая при этом необходимость теоретического конструирования. И тот факт, что Декарт делает упор на дедукцию в ущерб индуктивному методу эмпирических наук, лишь подтверждает, что для него достижение истины не только не требует покинуть пределы сознания, но и находится в прямой зависимости именно от разумной его способности.

Уже в ранней работе Декарта «Правила для руководства ума» (1629) читаем: «Если кто-то поставит своей задачей исследовать все истины, для познания которых достаточно человеческого разума, — а это, мне кажется, надлежит сделать хотя бы раз в жизни всем, кто серьезно доискивается здравого смысла, — он наверняка обнаружит с помощью данных правил, что ничего невозможно познать прежде, чем разум, так как от него зависит познание всего остального, а не наоборот»<sup>1</sup>. То, что под разумом Декарт здесь имеет в виду не понимаемое им предельно широко мышление, а исключительно умозрение, которое и у Гуссерля фигурирует под старым названием интеллектуальной интуиции, не оставляет никаких сомнений продолжение этой фразы, где неожиданно всплывает термин, скорее приличествующий лексикону Канта: «затем, постигнув все то, что непосредственно следует за познанием чистого разума, он среди прочего перечислит все другие орудия познания, какими мы обладаем, кроме разума; их окажется только два, а именно фантазия и чувство»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 102.

<sup>2</sup> Там же.

Кстати, и виды познания или, говоря языком Гуссерля, способы, какими нам даются интенциональные объекты, а собственно: чувственное восприятие, воображение и усмотрение сущностей, создатель феноменологии заимствует скорее у Декарта, чем у родоначальника трансцендентальной философии. Ведь Декарт прежде Канта отнес чувство к модусам сознания.

Опять же, нельзя сказать, что сама дихотомия мира и Я, учреждаемая Декартом, полностью исчезает из феноменологических описаний эйдетических структур трансцендентального его. Даже наоборот: она лишь еще сильнее фундируется, приобретая легитимный статус, как это ни парадоксально, уже после того, как Гуссерль отделяет область интенциональных объектов сознания в качестве существующих аподиктически достоверно от вещей внешнего мира, чья реальность обречена навечно оставаться под вопросом. Развернув формулу *Ego cogito* в ее законченности и обнаружив еще один обязательный компонент — *cogitatum*, Гуссерль настаивает на том, чтобы включить в сферу сознания на правах его феноменов все те вещи, которые до этого относили к миру, трансцендентному Я. Учитывая, что свою определенность вещи получают лишь вследствие их апробации сознанием, немецкий философ приходит к мысли, что осуществление ментального акта является конституирующим элементом как самой их фактичности, так и предметного содержания. Но такая непосредственная зависимость вещей от Я, разумеется, не может исходить от индивидуального сознания, от субъекта, и побуждает апеллировать к более серьезной инстанции, на роль которой еще Кантом была выдвинута трансцендентальная субъективность, способная не только обеспечить безукоризненность познания, но и объяснить через феноменальность мира его имманентность сознанию. Благодаря ужесточенной редукции, выносящей за скобки даже то, что составляет духовный, социальный, культурный мир отдельной личности, в чем Гуссерль видит принципиальное отличие своего метода от радикального сомнения Декарта, сознанию открывается функциональная сторона его самого.

Этот внутренний механизм и олицетворяет собой трансцендентальный субъект.

Однако примечательно то, что, достигнув ступени трансцендентальной субъективности, Гуссерль объявляет о представившейся теперь возможности некоего «методического уразумения, которое, наряду с подлинным методом феноменологической редукции, в феноменологической методике является важнейшим; а именно, уразумения того, что его, как говорили прежде, имеет колоссальное врожденное *Apriori*, и что вся феноменология, или методически проведенное чистое самоосмысление философа, есть раскрытие этого врожденного *Apriori* в его бесконечном многообразии»<sup>1</sup>. Речь идет о предмете самой феноменологии, о задачах, стоящих перед этой «строгой наукой», призванной подкрепить собой притязания европейского человечества на истинное знание. Что же предлагает исследователю мир трансцендентального опыта? Что в первую очередь относится к загадочному врожденному *Apriori*?<sup>2</sup>

Судя по всему, Гуссерль подразумевает здесь некие характерные особенности сознания как такового, то, что Декарт бы назвал природой *res cogitans*. Разъяснения же самого Гуссерля на этот счет весьма показательны: «К этому врожденному *Apriori* конкретного его, как говорил Лейбниц, *моей монады*, принадлежит <...> также и *Apriori Я* в особом смысле, определяющем общую трехчленность структуры *cogito*<sup>3</sup>: Я как полюс всех специфических точек зрения или Я-актов и как полюс аффектов, которые, переходя с уже конституированных предметов на Я, мотивируют его в направлении внимания и в принятии точек зрения. Его, таким образом, имеет двойственную

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Парижские доклады... С. 366.

<sup>2</sup> Приходящая на ум ассоциация с врожденными идеями Декарта, как станет видно из дальнейшего, вовсе не случайна.

<sup>3</sup> Имеется в виду декартовский принцип в той форме, которую ему придал Гуссерль: «Схема *ego cogito* должна быть пополнена еще одним членом: каждое *cogito* имеет в себе как разумеемое (*Vermeintes*) свое *cogitatum*» (Гуссерль Э. Парижские доклады... С. 352).

поляризацию: поляризацию в соответствии с многообразными предметными единствами и Я-поляризацию, центрирование, благодаря которому все интенциональности относятся к Я-полюсу»<sup>1</sup>.

Первоначальное прозрение Гуссерля, что нельзя отрывать мыслимое от мыслящего, позволившее ему, не жертвуя миром, обрести его аподиктически достоверную почву в сознании, сменяется здесь разделением самого сознания на две части. Производя в любом акте сознания такое разъединение неразъединимого, мы получаем, с одной стороны, полюс его *cogito*, а с другой — конгломерат имеющих некую заочную данность интенциональных объектов (привычно понимаемый как мир вещей), которые провоцируют своего визави на дальнейшие действия по их осмыслению, что лишь придает им с каждым осуществляемым актом все большую и большую конкретность. И обозначение предметного мира как полюса аффектов только подчеркивает его страдательный характер, что очень напоминает незаслуженно приписываемое лично Декарту субъект-объектное отношение, от которого Гуссерль так стремился уйти. Причем теперь не проблематичный картезианский Бог, а само устройство сознания предполагает наличие раздвоения, в результате которого образуются уравнивающие друг друга 1) сфера индивидуального Я, принимающего форму эмпирического субъекта, и 2) мир опыта этого Я как содержимое всех производимых им интенциональных актов.

Правда, из этого вроде бы вытекает, что для Гуссерля принцип *Ego cogito ergo sum* не является первичным, будучи лишь проявлением более фундаментальных законов, обуславливающих само возникновение индивидуального полюса сознания. Ведь процедура, благодаря которой добывается эта аподиктическая истина, может осуществляться не иначе, как на личном опыте, т. е. несомненность собственного существования в любом случае схватывается мышлением на уровне эмпирического,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 366–367.

а не трансцендентального субъекта. Однако и у Гуссерля это первая истина, которая открывается сознанию с предельной очевидностью<sup>1</sup>. Именно истина *Ego cogito* становится у него краеугольным камнем для построения феноменального универсама в сознании, поддающегося изучению по причине общности бытия и мышления, как прежде у Декарта она выступила незыблемой точкой опоры, отталкиваясь от которой он перекинул мост в привычный мир вещей. И, надо заметить, та же истина послужила Декарту надежным ориентиром в изменчивом и нестабильном природном космосе, который, перестав пугать, превратилась в предмет научного изучения и конструирования.

Разницу между обоими мыслителями усматривают здесь главным образом в том, что Декарт якобы удовлетворился про-

---

<sup>1</sup> Но если Гуссерль смог распознать в индивидуальном акте *Ego cogito* присутствие трансцендентального субъекта, то, возможно, и Декарт имел в виду нечто подобное, иначе с чего бы он стал предлагать *каждому* проверить этот опыт на себе. М. К. Мамардашвили, прямо называвший Декарта «основателем трансцендентального идеализма», в своей оригинальной и, безусловно, феноменологической интерпретации его творчества проводит идею, что Декарт под *cogito* подразумевал именно трансцендентальное, а не эмпирическое сознание. Более того, Мамардашвили убежден, что пронизательность Декарта распространялась и на только что описанное различие Гуссерлем двух полюсов в сознании, порождаемых первоначальным потоком чистых *cogitationes* (и тут же, кстати, дается прекрасное объяснение тому странному обстоятельству, почему Гуссерль считает истину *Ego cogito* исходной): «Итак, с одной стороны, наш феномен феноменов (так Мамардашвили называет трансцендентальное *ego* — *авт.*), когитальное осознание вводит трансцендентально (а не трансцендентно) вещи и нас самих в реальность и поэтому не содержит человека, а с другой стороны, оно может и должно реализовываться конкретно и наглядно-модельно. Что это за модель, в которой выполняется трансцендентальное содержание? Это наше психологическое „я“, выступающее как агент (причинный) своих действий, состояний и явлений в мире. Это феномен осознания, выполненный в материале нашей психики, которую мы принимаем за реально существующий субъект, хотя на самом деле, повторяю, это только модель (и притом — одна из возможных!) трансцендентального „я“, опредмеченная в психике, противостоящая предметам, причинно действующая и т. д.» (Мамардашвили М. К. Картезианские размышления // Мамардашвили М. К. Философские чтения. СПб.: Азбука-классика, 2002. С. 617).

стой констатацией этой истины, а Гуссерль задался вопросом о природе самой ее очевидности, что и привело его к трансцендентальному субъекту. Но почему тогда, по Декарту, достаточно лишь двух действий разума — интуиции и дедукции, чтобы наше знание о мире приобрело качество безошибочности? Что убеждает конечный человеческий ум в абсолютной истинности выдвигаемых им — а значит, от себя — научных положений? Ответ Декарта известен и не раз подвергался сокрушительной критике: Бог. Но как конкретно, на деле, случается с человеком момент истины? — В интуитивном акте осознания невозможности мыслить по-другому. Интуиция же представляет собой непосредственный логическими законами способ постижения.

Давая определение интуиции, Декарт пишет: «Под интуицией я подразумеваю не зыбкое свидетельство чувств и не обманчивое суждение неправильно слагающего воображения, а понимание (*conceptum*) ясного и внимательного ума, настолько легкое и отчетливое, что не остается совершенно никакого сомнения относительно того, что мы разумеем, или, что то же самое, несомненное понимание ясного и внимательного ума, которое порождается одним лишь светом разума и является более простым, а значит, и более достоверным, чем сама дедукция»<sup>1</sup>. Отсюда явствует, что событие интуитивного схватывания истины как чего-то само собой понятного, очевидного, случается благодаря естественному свету разума. Он является непосредственной причиной достижения истинного знания. Без него акт интуиции невозможен был бы в принципе.

Характеристика света разума как естественного призвана подчеркнуть, что он изначально присущ человеческому мышлению, т. е. выступает природным параметром всякого сознания. Оттого и понимание свершается в нас как бы само собой, словно бы без нашего участия, не прибегая к дискурсивным шагам рефлексии и не затрагивая волю. Истине, чтобы предстать с ослепительной ясностью, требуется лишь попасть в луч

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Правила для руководства ума... С. 84.

света, естественного света разума. Озаренность им того или иного положения вещей, делает несомненным то, что схватывается мыслью, но одновременно наделяет и мыслящего своего рода сверхмогуществом, или, как выражается Декарт, совершенством<sup>1</sup>.

Свет разума — это хотя и свойство человеческого ума, но превосходящее по своей силе все его возможности, вместе взятые. Ему не просто напрямую открыта истина, он и сам причастен истине: «...Естественный свет, или способность познания, данная нам Богом, ни в коем случае не может коснуться объекта, который не был бы истинным, поскольку эта способность относится к данному объекту, или, иначе говоря, поскольку он при ее посредстве ясно и отчетливо воспринимается»<sup>2</sup>. Будучи условием возникновения интуитивных актов, свет разума придает суждениям, вынесенным в этих актах, абсолютную истинность. Однако его функция не исчерпывается одной лишь интуицией; присутствие естественного света обязательно и при дедуктивных построениях, поскольку без его одобрения любое суждение обречено оставаться сомнительным, не более чем вероятным, субъективным. Эта сверхсубъективная способность человеческого ума обеспечивает возможность получения истинного знания, отличающегося совершенной полнотой, более приличествующей Богу, чем человеку. Поэтому, как нечто безличное и непогрешимое, естественный свет разума может быть уподоблен трансцендентальному субъекту, особенно ввиду того, что, являясь руководящим принципом мышления, сам он остается вне познавательных компетенций. Не стоит также забывать, что

---

<sup>1</sup> Объясняя возможность конечного интеллекта обуздывать безграничную в своих притязаниях волю, Декарт ссылается на естественный свет разума как дар достоверного различения истины и лжи, добра и зла: «...во мне некоторым образом заложено совершенство, направленное на избрание именно таких актов, — совершенство, преобладающее над свойством, мешающим их избрать» (*Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 50*).

<sup>2</sup> *Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 326.*

Декарт стремился предоставить автономность человеческому сознанию, а лучший способ это сделать — закрепить источник очевидности и законодательство истины не прямо за Богом, а за уполномоченным Им естественным светом разума.

Такое положение дел отражает и первая истина, открывающаяся человеческому сознанию с предельной очевидностью. Ведь какую, собственно, ситуацию освещает естественный свет разума при интуитивном акте схватывания истины *Ego cogito ergo sum*? Я мыслю, но явен мне не столько я сам, сколько акт мысли, существование которого я не в силах игнорировать. Я мыслю не непосредственно себя, а прежде всего протекание мысли, указывающее на наличие некоей причины, которой против ожидания не могу быть персонально я. Пускай я и осознаю этот акт как свою мысль, однако происходит это лишь *post factum*. Иными словами, такое мое признание является следствием, результатом уже осуществленной мыслительной работы. Причиной же ее выступает что-то другое, более могущественное, чем я, что следует рассматривать в качестве условия моего мышления, моего существования в мысли. Именно здесь у Декарта появляется Бог как то, что наделяет меня способностью мыслить, и посредством ее придает мне существование.

Тут нет никакой натяжки. Французский философ не потому так старался доказать бытие Бога, что Бог нуждался в доказательстве, а потому, что ему в первую очередь требовалось обосновать существование мышления. В противном случае он вынужден был бы допустить, что конкретное Я и есть само бытие, бытие мышления. На такой отчаянный шаг Декарт не мог пойти, но и пасовать перед образовавшейся трудностью не собирался. Решение оказалось донельзя простым: Бог — та причина, которая поддерживает постоянным воспроизведением существование мышления (хотя бы как одного из своих совершенств), а уже от причастности к мышлению берет начало человеческий разум.

Любой мысли достаточно, чтобы мыслящий убедился как в собственном мышлении, так и в собственном существовании,

но сама возможность мысли зависит не от него. Он — лишь реализация этой возможности, благодаря которой существование приобретает смысл. И не только существование того, кто мыслит, но и существование того, что мыслиться, а в конечном счете и причина всякого существования. Так в мыслящем субъекте находит свое выражение и мир во всем его разнообразии, и — в силу разумного устройства универсума — Бог, этот мир сотворивший. А за счет того, что мышление у Декарта представляет от лица самого Бытия, *cogito* выходит на передний план, некоторым образом загораживая, затеняя собой существование, хотя и не подменяя его, как то позднее случится у Гуссерля.

Об этом свидетельствует и генеральный тезис Декарта, который, по логике вещей, должен бы гласить: *Ego sum ergo cogito*. Но в том-то и состоял «коперниканский переворот» Декарта, что мышление из пускай и доселе определяющего, но акцидентального признака человеческого существа превратилось в его субстанциальную основу: «...Из одного того, что я уверен в своем существовании и в то же время не замечаю ничего иного, относящегося к моей природе, или сущности, помимо того, что я — вещь мыслящая, я справедливо заключаю, что сущность моя состоит лишь в том, что я — мыслящая вещь»<sup>1</sup>.

Мышление — сущность Я, любого Я, и потому заслуживает наименования субстанции. Субстанция мыслящая — это обозначение самой разумности, а не просто разума человека, что вполне можно трактовать как различие трансцендентального и индивидуального срезов сознания. И то, что Декарт приписывает трансцендентальной сфере божественное происхождение, не сильно влияет на общую картину сознания, какой она предстает у Гуссерля. Ведь по большому счету и Гуссерль просто констатирует существование трансцендентального субъекта, который сам по себе для познания не доступен.

Немецкий философ разводит два момента, соединенные

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии... С. 62–63.

в картезианском *ego cogito* — условие мышления и существование мыслящего, и, сосредоточившись на первом, оставляет в пренебрежении второй. Но то, что приоритетной областью исследования у него оказывается поле трансцендентального опыта, еще не значит, что Декарту подобный опыт был неведом. Скорее, Декарт не делает столь категорического разграничения между мышлением и бытием именно потому, что сознание впервые открывается ему как место, в котором эти традиционные оппоненты сходятся, причем не для схватки, а для сотрудничества. И как место, где они вместе, где из их союза вырастает истинное понимание мира, сознание не может не быть главным предметом внимания Декарта. Свои разыскания он ведет на территории сознания, относительно сознания и с помощью сознания, поскольку уверен, что долго искомый выход к сфере бытия, если таковой вообще есть, не только пролегает через сознание, но непосредственно в нем и находится.

Это подтверждает и истина *Ego cogito ergo sum*, первая, но далеко не единственная истина, давшаяся Декарту. В ней уже запечатлено единение бытия и мышления. Ибо что, на самом деле, здесь устанавливается? В момент осуществления акта «Я мыслю» мною осознается *факт* моего мышления, отсылающий, принадлежа при этом всецело сфере мышления, к сфере существования, и тем самым убеждающий в отсутствии непроходимой пропасти между мышлением и существованием. Между ними не только нет противопоставленности, но имеется весьма тесная связь. Мысль нуждается в бытии, чтобы быть, бытие нуждается в мысли, чтобы мыслиться. Не будь мышления, озабоченного вопросами существования, последнее утратило бы свою значимость. Они дополняют друг друга: мысль утверждает существование, а существование обуславливает саму возможность мысли. Кроме того, мышление узаконивает в бытии принципы мыслимости, благодаря которым все существующее обретает упорядоченность, согласованность, гармонию. Бытие же предоставляет мыслящему возможность особой жизни, жизни в мысли, наделяя его способностью удерживать-

ся в пространстве духа, что Мамардашвили называет «вторым рождением»<sup>1</sup>, только и превращающим разумное животное в человека.

При этом нужно заметить, что в идее *ego cogito* ни один из членов отношения не берет на себя главенствующей роли. Несмотря на устойчивое мнение, будто мышление у Декарта превалирует над существованием, положение последнего вовсе не является подчинительным: существование не выводится из мышления, раз даже несомненность мысли *Ego cogito* проистекает из невозможности отрицать факт собственного существования. Декарт и сам неоднократно подчеркивал, что это не вывод, и на то были причины. Он пытался показать своей знаменитой формулой состояние равновесия, в котором изначально пребывают бытие и мышление, неотъемлемость одного от другого, которая упускается из виду по привычке представлять их в качестве противоборствующих сил.

Существование в принципе *Ego cogito ergo sum* постулируется, хотя и выглядит это как заключение. Мышление таким образом удостоверяет существование, которое позволяет мышлению быть. Явность логического круга, едва ли ускользнувшая от Декарта, склоняет трактовать их как неразрывно между собой связанные, причем на каком-то более глубинном уровне, чем опытная реальность мышления, полностью укладывающаяся в рамки логических схем.

Если подвергнуть высказывание «Я мыслю, следовательно, я существую» логическому анализу, то обнаружится, что здесь нельзя однозначно определить, что есть субъект, а что предикат. С одинаковым успехом в качестве субъекта может фигурировать *ego cogito*, чьим предикатом тогда является существование, и *ego sum*, характеристикой которого в таком случае становится мышление. Подобная взаимообратимость субъекта и предиката может быть вызвана лишь тождеством *cogito* и *sum*. Но их отождествление явно осуществляется на

---

<sup>1</sup> См.: Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. Размышления первое, шестое, девятое.

некой допонятийной почве, поскольку ни один из тезисов, констатирующих такую идентичность — «Мышление есть существование» и «Существование есть мышление», — расценивать в качестве непосредственно очевидных рефлексия не готова.

С другой стороны, без допущения хотя бы соразмерности мышления бытию нельзя объяснить очевидность истины *Ego cogito ergo sum*. В основе этой истины, особенно если учесть мгновенность ее осознания в акте интуитивного схватывания, должно лежать в качестве предпосылки единство бытия и мышления. Это единство проявляется и в том, что мысль тут фиксирует существование не как свою противоположность, а как себя самое. Переходя на язык Гуссерля, можно сказать, что существование выступает здесь коррелятом самой мысли.

Но что интересно, Декарт отнюдь не останавливается на первой открывшейся ему аподиктической истине. Она и ему служит проводником в мир трансцендентальной субъективности, что находит свое продолжение в его теории врожденных идей. После установления общности мышления и бытия как условия ситуации *Ego cogito* было бы непростительно не попытаться выяснить, какие еще данности удовлетворяют этому условию. То, что таковые должны иметь форму мысли, теперь не только не смущало, но и придавало уверенности в правильности избранного пути. Как осуществленная мысль, *ego cogito* обретается в сознании в качестве идеи. Наличие других идей провоцирует исследовать и их. Впрочем, считается, что следующим же шагом — где Декарт замечает идею Бога — он якобы раз и навсегда закрывает для себя возможность трансцендентальной философии. Однако если отвлечься от того, какую роль этот ход играл в построении картезианской системы в целом, и взглянуть на идею Бога с достигнутой позиции тождества бытия и мышления, то встает вопрос, что общего сумел усмотреть Декарт в идее мыслящего *ego* и Бога.

Для начала развернем эту идею в высказывание, аналогичное тому, в котором отчеканена истина *Ego cogito*. Получится — «Я мыслю Бога, следовательно, Он существует», или

корректнее: «Бог мыслится, следовательно, Бог существует». Опять на весах суждения оказываются существование и мышление. Доказать их идентичность в Боге большого труда не составляет: в Нем сущность и существование совпадают. Тем не менее Декарт берется за это неблагодарное занятие. Спрашивается, зачем. Чтобы обосновать мышление в его новом статусе начала, причем мышление именно человека, которое — как образ и подобие — сродни высшему интеллекту. Правда, сделать это в обход предъявления возможности самого существования нельзя, для чего, собственно, Декарт и приводит свои квазиаргументы. Ведь если выразить тезис «Бог существует» в онтологических терминах, то он будет звучать как самоочевиднейшая истина: «Бытие есть». Но Декарту важно показать здесь не только источник всякого существования, но и его связь с мышлением: Бог существует как мышление. А через приобщенность к мышлению и человек мыслит-существует — мыслит в качестве существующего и существует в качестве мыслящего.

Казалось бы, сложнее дело обстоит с бытием мира, который всегда слыл независимым от человеческого мышления. Но Декарт недаром так акцентировал в своей версии Ансельмова доказательства познавательный аспект. Адресуя читателю «Метафизических размышлений» риторический вопрос: «Что можно считать более очевидным по самому своему существу, нежели бытие верховной субстанции, или существование Бога — единственной вещи, с чьей сущностью необходимо связано существование?», он выдает и причину своей озабоченности неприятием истины «Бытие есть»: «...Достоверность всех прочих вещей настолько зависит от этой истины, что без нее ни одна вещь не может быть когда-либо познана в совершенстве»<sup>1</sup>.

Как правило, здесь регистрируют тот незаметный, но роковой переход от мира идей к миру вещей, который вывел Декарта за пределы трансцендентальной субъективности.

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Размышления о первой философии... С. 56.

Однако Декарт вовсе не собирался покидать почву сознания или отречься от обнаруженного им тождества бытия и мышления. Чтобы убедиться в этом, достаточно обратить внимание на то, что тут утверждается принципиальная возможность познать любую вещь в ее совершенстве. И коль скоро таковая возможность объявляется обусловленной возможностью существования, то под совершенством, надо думать, подразумевается бытие.

Что касается бытийных характеристик, то в вещи, по сравнению с Богом, сущность и существование мыслятся отдельно. Сущность отвечает за то, чем является вещь, а существование определяет ее актуальное состояние в тот или иной момент времени. На примере воска Декарт демонстрирует неспособность чувственного опыта донести, что именно делает воск воском, что в нем сохраняется неизменным при всех наблюдаемых изменениях. Только интеллекту удастся уловить сущность вещи. Сущность тем самым есть то, что мыслится в вещи как составляющее ее природу. Будучи мыслимой, она принимает форму идеи. Но как происходит подобное схватывание сущности с учетом того, что вещи существуют вне интеллекта?

Чтобы решить эту дилемму, требуется допустить, что и существование вещей каким-то образом должно быть представлено в уме. Основанием для этого выступает отождествление мышления и бытия: в качестве мыслимых сущностей вещи и свое существование получают от мышления. И пускай на первый взгляд такое допущение выглядит крайне экстравагантным, в его пользу говорит декартовская трактовка соотношения *essentia* и *existentia*: «Мы правильно различаем в нашем мышлении два эти понятия (сущности и существования — О. К.), ибо можем мыслить [сущность] без актуального существования — подобно тому как зимой мы мыслим розу; однако в действительности они нераздельны (хотя их и принято различать), поскольку сущность не предшествует существованию: ведь существование есть не что иное, как существующая

сущность, поэтому одно другому не предшествует, не отличается от него и эти вещи не подлежат разделению»<sup>1</sup>.

Осознав тавтологичность сущности и существования и укорененность мысли в бытии, Декарт не видит необходимости относить сущность к бытию, если *есть* мышление. Так сущность обретает свое существование в мысли: то, чем вещь есть, задается тем, что она мыслится; в том, что она вообще мыслится, уже заложено то, что она собой представляет. Условное разделение сущности и существования вещи в мышлении соответствует гуссерлевскому различению акта мысли и его содержания, ноэзы и ноэмы.

Как и Гуссерль, Декарт уверяется в существовании чего бы то ни было, не покидая пределов сознания. Потому что содержанием любой мысли у него является существование, существование того, что мыслится. Для этого он и прибегает к концепции врожденных идей, которые олицетворяют собой моменты сращенности мышления и бытия. То, что они идеи, удостоверяет их причастность мышлению, то, что они врожденные, свидетельствует о принадлежности к бытию. Оставаясь предельно общими, они выступают своеобразными прототипами всего существующего: человека, Бога и мира. Будучи трансцендентальными, — сообщают упорядоченность всякому сознательному опыту. От них берут начало все идеи, которые может иметь сознание.

Когда Декарт предпринимает предварительную инспекцию идей, то сперва разделяет их, руководствуясь принципом их возможного происхождения, на три класса: врожденных, благоприобретенных и вымышленных. Источником последних признается присущая мышлению способность воображения, позволяющая создавать из набора наличных идей фантастические образы. Причиной же возникновения благоприобретенных идей объявляется чувственный опыт. Но в какой мере чувства могут участвовать в формировании идей?

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Беседа с Бурманом // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. С. 465–466.

Согласно Декарту, их работу здесь следует свести к минимуму: «...Всякий человек, наблюдающий границу, до которой простираются наши чувства, и точное содержание того, что именно может быть передано ими нашей способности мышления, должен признать, что чувства не доставляют нам никаких идей о вещах в том виде, как они формируются нашим мышлением, вплоть до того, что в наших идеях нет ничего, что не было бы врожденным умом, или способности мыслить, за единственным исключением обстоятельств, сопровождающих наш опыт: они заставляют нас выносить суждение о том, какие из тех идей, коими мы на данный момент располагаем в области нашего мышления, относятся к таким-то и таким-то вещам, находящимся вне нас; но происходит это не потому, что упомянутые вещи посылают нашему уму именно эти идеи через посредство органов чувств, но в силу того, что они действительно посылают нечто дающее ему повод именно в данный момент, а не в иной сформировать эти идеи благодаря его врожденной способности»<sup>1</sup>.

Иными словами, чувства не производят никаких идей, а лишь иницируют сознание отнести поставляемые ими данные к той идее, которая соответствует воспринимаемой вещи. Визуальные данные, касающиеся Солнца, не создают идею маленького Солнца, а побуждают мышление присовокупить к идее Солнца, выработанной сознанием на основании имеющейся врожденной идеи существующих вещей, его вид с большого расстояния. Тот или иной вид Солнца — с земли, в телескоп, днем, вечером, летом, в северном полушарии — на образование у нас этой идеи не влияет, но привносит некоторый частный оттенок, закрепляющий за единичной идеей возможность подобного проявления. Каждый отдельный случай чувственного восприятия активизирует деятельность мышле-

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Замечания на некую программу, изданную в Бельгии в конце 1647 года под заглавием: Объяснение человеческого ума, или разумной души, где поясняется, что она собой представляет и какой может быть // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 472—473.

ния, заключающуюся в осознании, в придании значения уже имеющейся у него идее, которая, в свою очередь, только благодаря этой деятельности и длит свое существование, т. е. в буквальном смысле: актуализируется: «...Поскольку зрение само по себе не улавливает ничего, кроме рисунка, а слух — ничего, кроме слов или звуков, каждому ясно: все то, что мы мыслим помимо этих слов и рисунков в качестве их значений, являет нам идеи, исходящие не из иного какого источника, но исключительно от нашей способности мыслить; таким образом, идеи эти зарождаются в нас вместе с этой способностью и потенциально существуют в нас всегда: ведь быть присущим способности означает не актуальное, но лишь потенциальное бытие, поскольку само имя „способность“ (*facultas*) означает всего лишь возможность (*potentia*)»<sup>1</sup>.

Таким образом, мышление у Декарта оказывается единственным источником идей, понимаемых как объекты разума<sup>2</sup>. Оно формирует их, беря в качестве образчика врожденные идеи, которые, выступая критерием соотнесения, задают тем самым и общие правила конструирования. Установить соответствие идей вещам не во власти сознания (за их адекватность у Декарта отвечает Бог), но наука, если она желает иметь истинное знание о вещах, должна ограничиться сферой умозрения: базируясь на априорных принципах, соединяющих в себе существование и мышление, она с большим успехом достигнет цели, чем разрываясь меж двух миров.

Тот же мотив обнаруживается и у Гуссерля, стремившегося доказать возможность науки с помощью исследования чистых структур трансцендентальной субъективности. Два этих мыс-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 474.

<sup>2</sup> Пересматривая латинский перевод своего трактата «Рассуждение о методе» в преддверии публикации, Декарт дает в одном из примечаний собственное определение идеи: «под словом „идея“ следует понимать всякую мыслимую вещь (*res cogitata*), поскольку она представлена каким-либо объектом в разуме». — *Декарт Р.* Рассуждение о методе, чтобы верно направлять свой разум и отыскивать истину в науках // *Декарт Р.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 632 (сноска 11).

лителя не расходятся в причинах, побудивших их к поискам последнего основания, а использование одинакового метода для выявления главного предмета изучения приводит обоих к анализу человеческого сознания. Поэтому и выводы их не могут быть кардинально различными.

В свете всего вышесказанного близость декартовских представлений о природе и деятельности сознания феноменологическим построениям Гуссерля уже не выглядит надуманной. Декарт своим учением о врожденных идеях намечает очертаения того, что можно было бы назвать трансцендентальной онтологией, тогда как Гуссерль разрабатывает — в соответствии с запросами его эпохи — трансцендентальную гносеологию. Но в принципе занимают они одним и тем же. Гуссерль и сам признавал, что «систематически и полностью развернутая трансцендентальная феноменология была бы *eo ipso* истинной и подлинной универсальной онтологией; однако не просто формально пустой, но одновременно такой, которая включала бы в себе все возможности регионального бытия и все относящиеся к ним корреляции»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Картезианские медитации // Гуссерль Э. Избранные работы. М.: Территория будущего, 2005. С. 441.

## **§4. ИЗНАНКА ЗАБЛУЖДЕНИЯ: ТРАНСЦЕНДЕНТНОЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ**

### **Парадокс мышления**

Сформулированный Декартом принцип несомненности и очевидности, удостоверяющий подлинность существования, служит подтверждению окружающего нас мира в его конкретной, единичной данности. Редукционистская операция над сущим приводит Декарта к несомненному и самообосновывающему свое существование началу — мыслящему «я». С несомненностью я-мыслящего связывается существование как таковое (а не лично мое и/или кого-то/чего-то другого). Связь эта достигается «интуитивной» данностью, т. е. никак не доказывается, а раскрывается в своей достоверной несомненности. И если *моя* индивидуальная причастность к существованию может быть мнимостью и иллюзией, то обретение собственной несомненности и онтологических корней я все же достигаю в схватывании себя как мыслящего существа.

Вместе с тем, в такого рода констатации обнаруживает себя некоторая парадоксальность. Ведь несомненное — это то, что непосредственно связано с мыслью через акт сомнения, присущий мышлению. Мысль в своем движении от сомнения к несомненному предстает для самой себя как существующая. В таком движении мысли уже присутствует достоверность ее

существования, и через него приоткрывается смысл тавтологичности понятий «мышление» и «существование», а собственно: мышление как несомненное есть бытие, а бытие есть только тогда, когда нечто несомненно, чем оказывается только мышление.

Здесь мышление проявляет свою способность почти софистически «захлестываться» на себя, благодаря чему устанавливается собственная граница. Пределом сомнения оказывается схватывание самого себя уже как несомненного, но основанием самого сомнения является способность мысли показать себя как несомненность. Сомнение схватывает самого себя именно как сомнение, и это делает его несомненным. Сомнение, будучи исходной посылкой для выявления своего основания, которым оказывается акт сомнения, само является несомненным.

Будет ли это означать, что отсутствие сомнения свидетельствует и об отсутствии самой мысли? Как способность мысли сомневаться и не сомневаться может быть связана с несомненным как внемысленным? Если, с одной стороны, несомненное может быть представлено как результат предваряющего его сомнения, оказываясь тем самым одним из модусов мысли — знанием, то возможна ли некая изначальная несомненность и будет ли такое положение дел делом мысли?

Если *несомненное*, взятое вне своей мыслительной процессуальности, рассматривать как существующее, мы сможем высказать предположение, что *немыслительное* состояние также есть состояние существования. С одной стороны, неожиданное преимущество такого утверждения состоит в том, что оно позволяет справиться с гипотетической дискриминацией всего несомневающегося-немыслящего как несуществующего, напрашивающейся из картезианского тезиса. С другой стороны, все немыслящее в силу своей причастности к изначальной несомненному будет также и существующим.

Истолкование и понимание указанного парадокса достигается в самом движении мысли. Мысль, выходящая из стадии сомнения и переходящая в сферу *не-сомнения*, становится как бы

предметом самой себя, а именно — *несомненным существованием, очевидностью*. Несомнение как результат сомнения и *несомненное* как изначальное существование совпадают. Причем сомнение выступает самообоснованием, лежащим вне всякого сомнения, что и позволяет мысли представиться несомненной. Сомнение, выявляя собственный предел, свои очертания и свою очевидность как мысль, подобно ленте Мёбиуса, выворачивается в свою несомненность. Сомневающаяся мысль — это предел самообнаружения, удостоверения, учреждения и самообоснования себя в бытии. Т. о., существование лежит как бы вне мысли, но мысль соучастна существованию.

Мышление — это способность определения (о-пределения) и в первую очередь — самоопределения, причем подобное определение осуществляется не извне, а изнутри. В самополагании предела обнаруживается мышление. *Мышление как несомненность просто есть*. Это то, что самоочевидно, точно так же, как и само существование. И коль скоро оно ясно есть, то доказательства излишни.

*Казус мышления* заключается в том, что оно, будучи проявляющим себя в сомнении, одновременно само оказывается несомненным. С одной стороны, сомнение — это мышление, но с другой стороны, несомненность есть уже отсутствие мышления, так как несомненное — в существовании, а не в мышлении (оно как бы вне мышления). В этой точке и образуется загадочная и завораживающая возможность либо показать мышление и существование как сопряженные, вплоть до тождества, начала, что выбирает Декарт, либо обозначить проблематичность их совмещения, вплоть до противостояния, чтобы выявить их друг для друга. Последнее предпочел сделать уже не Гуссерль, а испытавший его влияние — Ж.-П. Сартр. Если для Декарта мышление и бытие выступают сущностями тождественными, то у Сартра мышление обнаруживается через отстранение от бытия, в определенном смысле — является *всегда иным* бытию.

Для Сартра современная мысль перестала различать сущее по принципу «внешнее»-«внутреннее», в результате чего сущность

стала пониматься не как скрытая реальность за фиксируемым фактическим положением вещей, а как ряд проявлений или совокупность действий. Иллюстрацией для понимания такой смелости умозрения на сущее оказываются весьма показательные (поскольку сохраняют ту самую двойственность, с которой начинает работать Сартр) русские слова «видимость» и «кажимость».

С одной стороны, под видимостью мы можем понимать нечто иллюзорное, как раз таки скрывающее за собой то, что в классической метафизике обозначалось понятием «сущность», которая в конечном итоге и определяет сущее, но с другой, это же слово может быть связано с видимым, с непосредственной зримостью, с самим видом вещи, данной всем своим составом в поле нашего зрения, не скрывая за собой некой присущей ей сущности, которую необходимо раскрыть. Видность вещи предстает в качестве одного из модусов проявления сущности вещи в силу того, что «бытие сущего... есть... то, чем оно *показывается*»<sup>1</sup>, а «сущность... есть не что иное, как связь явлений»<sup>2</sup>. Такой подход в целом снимает проблематизацию существования как иллюзии, показанную Декартом. Сартр стремится лишить тему существования рефлексивной нагрузки, убеждая нас в том, что существование никак не зависит от удостоверения мыслью, т. к. оно является подлинной самоочевидностью, не требующей никакого доказательства<sup>3</sup>.

Развивая свою мысль в феноменологическом ключе, Сартр отмечает, что для того, чтобы у нас всегда имелся полноценный образ того или иного сущего (вещи), нам необходимо предположить бесконечность его «сущности», т. е. бесконечность

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 20–21.

<sup>2</sup> Там же. С. 21.

<sup>3</sup> Такой посыл Сартра, по существу, означал, что он превратно понял Декарта, сведя его позицию исключительно к рефлексивной без экзистенциального мотива. Это объясняет, почему, например, М. К. Мамардашвили испытывал почти пренебрежительное отношение к экзистенциализму XX в., считая его вторичным явлением по сравнению с экзистенциальной мощью мысли Декарта.

ряда его явлений. В противном случае, в случае конечности такого ряда, сущее не смогло бы больше вновь явиться (а оно все же нам является), не могло бы быть узнано (но мы же его продолжаем узнавать), так как оно было бы полностью исчерпано, завершено, определено раз и навсегда, своего рода вычеркнуто из бытия как изжитое, пережитое и умершее. Т. о., конечный (в смысле единства) образ вещи возможен только при условии бесконечности ряда ее явлений. Горизонт сущего всегда открыт, и этот горизонт поддерживает и слагает само сущее в его «сущности» — являемости-видимости.

Предполагаемая законченность и полнота подобного образа сущего (*одного из моментов явления сущего, «вырванного» из ряда других его явлений*) становится возможной только благодаря активной деятельности воспринимающего сущее и констатирующего его образ субъекта — что и дает основание Сартру говорить об этом как о *субъективной полноте*. Но это не означает, что сущее (явленность) является результатом субъективной деятельности<sup>1</sup>.

Сущее *трансцендентно*, и основанием для этого выступает не субъект, а его (сущего) самопревосходимость через бесконечность ряда своих явлений, кажимостей. Сартр заключает, что ряд в целом никогда сам не явлен в силу своей бесконечности, а значит, в некотором смысле он обретает тот же метафизический статус, в котором некогда находилась *незримая сущность*, являющаяся чем-то внутренним по отношению к внешнему. И вместе с тем, явление, как и его ряд, всегда указывает только на самого себя, т. е. «сущность явления есть кажимость», анализ бытия которой и предпринимает Сартр<sup>2</sup>.

Данная аналитика позволила Сартру, с одной стороны, совместить понятия «феномен», «явление», «сущее», а с другой — отличить их от понятия «объект», и тем самым сформулировать задачу: отлично ли неотъемлемое от них всех *бытие*,

---

<sup>1</sup> См. прим. 8 к «Бытию и ничто».

<sup>2</sup> Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... С. 21–22.

и чем оно является. Если *феномен* есть тогда, когда является (т. е. представляет собой то, что себя обнаруживает, явление — свое собственное бытие, а *сущее* — то, что себя показывает, являет), то *объектом* будет открываемость субъекту единственного (конечного) образа феномена<sup>1</sup>.

Но для правильного оперирования данными определениями и во избежание ложного представления о возникающих противоречиях между ними в дальнейших описаниях Сартра, необходимо удерживать в поле внимания обозначаемые как *абстрактные* — *феномен* и *сознание* (но рассматриваемое в качестве феномена), а как *конкретные* — *вещь* и *человека-в-мире*.

Под *конкретным* понимается «целостность, которая может существовать только сама по себе», *абстракция* же — и это важно, чтобы не создавалось впечатления противоречия, — представляет собой отрыв абстрагируемого от того, без чего оно «вовсе не может существовать отдельно»<sup>2</sup>. Сознание (бытие-для-себя) становится абстрактным, исходя из того, что в нем содержится «в-себе», которое как бытие-в-себе может представлять сознанию, только будучи от него оторванным, становясь таким образом феноменом. Сознание как феномен, как обладающее некими познавательными способностями, оказывается оторванным от конкретности человеческого-бытия-в-мире. И хотя заявление Сартра об обусловленности абстрактности феномена тем, что феномен «должен «явиться» сознанию», может вызвать замешательство — от того, что вводится долженствование, — мы будем понимать *феномен* как такую сторону вещи, которая подразумевает (в этом и будет долженствование) ее явленность и нацеленность на сознание.

Таким образом, сознание как феномен, точно также как и сам феномен, является только одним из моментов конкретного, целостности, от которой он искусственно (в познавательных целях) абстрагируется. Целостность, с которой сознание пер-

---

<sup>1</sup> См.: там же. С. 20–24

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

манентно совершает разрыв, но от которой никогда не сможет избавиться, является бытием. И если Декарт находит способ примирения бытия и мышления, по существу, констатацией их тождества, то Сартр настаивает на их исходном, не прекращающемся и не разрешимом противостоянии — конфликте и борьбе бытия (бытия-в-себе) и ничто (бытия-для-себя), фундаментально революционизирующих существование.

Декарт проявляет спокойствие и выдержку, без спешки, с заботливой бережностью к хрупкости мира утверждает «есть», проводя его сквозь сито рассудка и достигая союза бытия с мышлением. Но и Сартр, хотя стремительно, бескомпромиссно и почти по-бунтарски ничтожащий бытие через сознание, в отношении и того и другого по ту сторону всяких доказательств, самым жизненным порывом и только так категорично и громогласно чеканит — «Есть».

Подход Сартра фундаментально закрепил наметившееся к началу XX века противостояние рационализма и иррационализма, науки и философии. Одна из сторон этого столкновения объясняла тягу к научности тем, что за время классической эпохи сформировалось недоверие к чистым спекуляциям, наполняющим теории безосновательными домыслами, дезавуирующими исходную идею. Научная рациональность начинает отдавать предпочтение фактам, ученый демонстрирует свою любовь к деталям, эвристично-продуктивным противоречиям, способствующим установлению достоверности. Прозрачность и точность размышления, его логическая стройность и последовательность становятся безусловными критериями и основаниями научного исследования.

Однако, с другой стороны, высшее искусство (научное технэ) включает в себя и экзистенциальную смелость, готовность рисковать, решаться предьявлять весь мир «из самого себя» без оглядки на обвинения в солипсизме или опасность впасть в заблуждения. Взглянуть в этот обескураживающий, возможный провал и сознательно довести себя до обрушения в бездну способен поэт и философ. И как ученый, делающий такой шаг,

на миг становится философом, так и философ, не изменяющий себе, но культивирующий в себе строгость и добросовестность *исследователя* существа дела, поднимается почти на недостижимые высоты, где наука совмещается с философией. Но нередко мы имеем дело с фактом, когда блестящий исследователь берет верх над философом. Проявляя заботу о «лесе» в целом, философ в какой-то момент может сбиться на рассмотрение отдельных деталей настолько, что потеряет в них и само целое (суть), через и в котором они нам даны.

Не будем спорить, что внимание к деталям позволяет ограждать себя от происков дьявола, обманывающего правдивостью. Однако, если «буква убивает, а дух животворит», то раствориться в них будет не менее безобидным действием, чем ими пренебречь. Изъян «буквы» в нашем случае можно связать со стремлением к методологической и научной дотошности, вновь и вновь возобновляющей скепсис, делающей нормой ставить под сомнение полученные выводы. В результате такой научной осмотрительности не исключается снижение степени уверенности в ранее выведенных положениях.

Одной из причин подобной осторожности является приверженность установке рассматривать мир через призму оппозиций трансцендентное/имманентное, внешнее/внутреннее, субъект/объект, пространство/время, вещь/сознание, тело/мышление.

Эта установка сравнительно недавно стала считаться классической, а ее надуманная абсолютизация в интеллектуальной традиции так называемого постмодерна давно уже была описана. В частности, это хорошо показано Ж.-Л. Нанси при онтологической характеристике существа события (бытия вместе), которое «появляется там, где внутреннее становится внешним; то есть там, где вне создания какого-либо общего «внутреннего», оно даётся как внешняя внутрисложенность. «Вместе» означает не быть самим по себе и не иметь своей собственной сущности ни в себе, ни в другой самости. Это — способ вообще не иметь какой бы то ни было сущности. Это — *экзистенция*,

подразумевающая отсутствие сущности и обладающая бытием как экзистенцией, как своей единственно возможной сущностью (данная сущность больше не является сущностью)»<sup>1</sup>.

В этой связи высказанному положению Ж.-Л. Нанси вряд ли стал бы возражать и Платон, т. е. он вполне мог бы признать условность и культурноисторическую ситуативность такого дихотомического взгляда. Но было бы преждевременно на этом основании отказывать философии Платона в постановке проблемы трансцендентного. Парадоксально, но исключение данного вопроса из размышлений античного философа, как не релевантного духу его времени, будет обусловлено именно дихотомическим подходом к описанию бытия.

Нам представляется допустимым произвести понятийный симбиоз всеобщего (как «чтойности») и трансцендентного, благодаря чему мы получим возможность обнаруживать последнее как в античных философских концепциях, так и в гегелевских метафизических построениях.

Трансцендентное является началом и финалом, пронизывающим всю историю человеческого существования, представляя в этом движении а) как рождение в смысле; б) как таинственность в несокрытости; в) как имманентная множественность; г) как явленность в парадоксальности; д) как разомкнутость жизни.

А в итоге, оно *есть* то, чего «нет».

## Трансцендентное как рождение в смысле

Уже ставшая классической тема соотношения трансцендентного и имманентного связана с другой классической и более древней философской проблематикой соотношения бытия и мышления. Этим во многом объясняется, что сегодня без историко-философских штудий почти что невозможно

---

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество. М.: Водолей, 2009. С. 183–184.

осуществление самой философии. Но здесь нельзя «перегнуть палку» и скрыть историко-философской страстью онтологический фундамент философской мысли.

Если проследить развитие европейской мысли, то принцип отождествления всеобщего и трансцендентного будет состоять в констатации их *непринадлежности* натуральному ряду, атомарности, количественности и самой по себе (без идеи) разобщенности элементов. Безусловно, платоновская идея не трансцендентна миру в том смысле, в каком об этом повествует христианская мысль (хотя и здесь достаточно нетривиальных нюансов). Однако идея, рассмотренная в плоскости ее соотношения с единично данной вещью, неизбежно оказывается трансцендентной, «возвышенной над миром эмпирических вещей».

Именно здесь может быть опознано возможное терминологическое различие, создающее пространство для разногласий. Ведь словесный оборот «возвышение над миром эмпирических вещей» не обязательно следует классифицировать тождественным понятию «трансцендентное». Но подобное отождествление все же правомочно, хотя через уточнение, что это соответствие лучше отражается в понятии «имманентная трансцендентность».

Похожим образом можно поступить при рассмотрении, например, сартровской аналитики сознания в «Бытии и ничто», в результате чего сознание можно охарактеризовать как трансцендентную имманентность. И коль скоро принимается отождествление трансцендентного с всеобщим, то отчасти им противоположным будет частный (единичный) полюс. Эти понятия, взятые в своих логических аспектах, могут быть эксплицированы в социальную и полит-экономическую сферы, в которых первоначальным смыслообразующим моментом окажется понятие рода.

Такое преобладание рода обуславливается логической несостоятельностью и бесперспективностью организации общества и культуры на основе господства идеи частного (единичного).

Антитезой этому предстает идея всеобщего, будь то в виде тотального господства рода, общины или государства над индивидуальностью. Род настоятельнее, и он продолжает свое существование в истории, как биологической, так и ментальной, через рассеивание индивидуумов во времени.

Поэтапно осуществляемая реификация трансцендентного оказывается востребованным образцом для создания психофизической модели осмысления человеческого существования (мотив выживания в социальных джунглях). В условиях достижений современной науки диапазон ее применения только расширяется, концептуально оформляются социальные теории, транслирующие ценности и стереотипы времени, неотъемлемой стороной которого является упрощенная гиперболизация частной стороны жизни. Однако обрести универсальный статус им не удастся в силу внутренней противоречивости самой их претензии на универсальность. Не находят они выхода и к пониманию исторической логики существования трансцендентности.

При этом важно учесть, что категория трансцендентного не обязательно должна разворачиваться только в религиозном контексте средневекового христианства. Если в научно-исследовательском ракурсе расширение рамок для трактовки этой категории может выглядеть сомнительным, то с философской точки зрения — оно приемлемо.

Опыт трансцендентного — это опыт рождения человека как такового. Соответственно, этот опыт существовал всегда — в ритуальном, мифологическом, оккультном и даже в научном сознании. И пока существует человек, он будет продолжать воспроизводиться в самых разных формах.

Суть культурного различия заключается здесь в том, что «трансцендентное», имманентно существующее, может выноситься за пределы зримо данного мира, хотя экзистенциальная сущность укорененности человека в трансцендентном не будет этим затрагиваться. Содержание и формы могут меняться, но экзистенциальный квант трансцендентного останется объеди-

няющим и общим для различных культур. Поэтому трансцендентное имманентно и для христианства, что никак не снижает его определяющей (хоть и изменившейся) роли в христианской жизни. Подобные метаморфозы трансцендентного драматизируют бытие, т.к. несмотря на то, что весь мир продолжает быть им преисполнен, его присутствие может не замечаться или игнорироваться.

Так, например, кантовская *трансцендентальность* чистого разума является приватизацией исходного соприкосновения с *трансцендентным*. Именно этот «незаконный» акт, в котором заглушаются исторические шаги постепенного отдаления от момента зарождения, позволяет чистому разуму самонадеянно отказываться от какой-либо причастности трансцендентному. «Подсознательно» он не услышит никакие аргументы, свидетельствующие в пользу трансцендентного, потому что в таком признании содержалась бы опасность потери своей автономии. Наоборот, трансцендентное будет представляться проецированием вовне внутренних данностей сознания, в качестве некоего удобного средства для упрощенного объяснения эмпирически доступных сторон мира.

Наблюдаемое здесь перетягивание каната будет бесконечным, что лишний раз показывает фундаментальную безосновность человеческого бытия, его исходное нахождение в средоточии *ничто*, из которого человек выходит, обнаруживая свою пограничность. В натяжении каната распределена человеческая экзистенция: «Человек — это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, — канат над пропастью»<sup>1</sup>.

И признание трансцендентного, и отказ от него оказываются предметом веры (в рациональных терминах — мнения как недостоверности), из которой и разворачивается познание.

Вместе с тем, стоит заметить, что когда видят слабость претензий к «знанию» из-за отсутствия у них достоверной эмпирической базы, обуславливается такой взгляд вовсе не пози-

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 9.

тивистской самонадеянностью, а притязаниями на знание как раз таки идеализма. Идеализм имманентизирует освоенную и близкую каждому эмпирическую трансцендентность и прививает ее к базовым структурам сознания. В конечном итоге, это позволяет представить трансцендентное зависимым от имманентности сознания.

Из столь парадоксально сложившейся ситуации выход видится в безусловной решимости: решимости к *утверждению* как таковому — к *смыслу*, дающему избавление от тотальности сомнения. Это бесосновное утверждение остается устойчивым, несмотря на всю ниспровергающую мощь логического мышления.

Понятие смысла во многом обнаруживает свое содержательное совпадение с понятием трансцендентного. Даже если такого рода отождествление будет верно в отношении только «предельных смыслов», профанные смыслы являются их производными, содержат их в скрытой форме, как преданную забвению память о собственном рождении. О рождении *в смысле*.

Формальная логика, присущая нашему мышлению, является охранной грамотой некогда извлеченного смысла, некогда случившегося и экзистенциально пережитого события трансцендентности. Смысл выступает как нечто живое и питающее, а не как всего лишь предметно означающее. Сама по себе логика, вообще, а не в качестве своей частнознаковой выраженности, также оказывается *одним из предельных смыслов постижения и описания ума*. Частную же выразительность смысл обретает в символе, поэтому его предметность будет мнимой в силу того, что он не сводим к значению. Символ есть выражение чувственно-пережитого смысла.

Точно также *во всеобщности понятия* ошибочно видеть отражение безразлично-абстрактного обозначения множества предметов. Охватывая собой смысловое единство событийного свершения, она не может быть сведена всего лишь к знаковому представлению конкретного региона предметности, ее конечно-ограниченных рамок существования. *Всеобщее* понятия

взламывает эти рамки, выходит за них, за счет чего достигается возможность их определять.

Такое трансцендирующе-определяющее знание таит в себе опасность абсолютизации, запуска проекта культурной экспансии в виде установления прав рационализма на свое господство. Возможность этого не хуже и не лучше другой крайности, с которой мы сталкиваемся в случае фанатичной абсолютизации прав религиозного сознания.

*Символ* (мифологического, религиозного, художественного или политического опытов) и *всеобщее понятие* (философии и науки) по происхождению не тождественны объективирующему утверждению, замершему значению, являющемуся производным от жизни посредством повторения и тиражирования. *Символ* — это динамическая фиксация пробудившегося переживания смысла, *всеобщее понятие* (логика категорий) — побуждение к новому опыту свершения мысли, в котором иначе открывается то же самое.

В том, что в какой-то момент, например, рефлексирующий, оперирующий понятиями, может поддаться соблазну счесть себя исключительным и отказать символическому в его толике истинности, следует признать непродуктивный сбой самой стихии жизни. В этой замкнутости на себя мы получаем самоидентичную имманентность, которая, блокируя выходы для разума и эмпирической жизни и, возможно, становясь загадкой, не имеет никакого отношения к тайне.

### **Таинственность в несокрытости (имманентности)**

Можно согласиться с тем, что таинственность не связана с подлинной трансцендентностью, если ее считать свидетельством нехватки наших познавательных усилий, делая ее зависимой от человеческой субъективности. Наша — порою сознательная — готовность обманываться основана как раз таки на изначальном желании тайны, т.е. желании приобщения к трансцендентному. Но в рутине жизни оно выступает в об-

личии обещанной, непознанной и пока недостижимой выгоды. В таком обороте житейских нужд само трансцендентное переводится и скрывается в коммерческой калькуляции и паразитарном использовании.

Обозначенное понимание «таинственного» можно обнаружить в разных культурах, но этого факта явно недостаточно, чтобы отказать этим культурам в наличии у них опыта переживания трансцендентного. Например, анализ античных трагедий позволяет обнаруживать в них прорыв к трансцендентности. С другой стороны, исходно положенное (с ориентацией на христианство) различие трансцендентного и имманентного будет препятствовать заключению о том, что в античности имеется конструктивное и положительное значение трансцендентного.

В культурологическом отношении возразить последнему весьма сложно, т. к., в самом деле, в античности прямо не выкристаллизовалось понятие трансцендентного, установление которого начинается только в поздней античности и далее в ходе становления христианской культуры. Однако в «отвлеченном», но одновременно сущностном умозрении можно защищать тезис о том, что понятие трансцендентного сопряжено с человеком на протяжении всей его истории, с момента его явления в мир.

Выявлять его можно на уровне парадоксов онтологизации единичного. Нагляднее этот парадокс дает о себе знать в даосизме или буддизме, где мы находим два типа имманентности — эмпирическую и трансцендентную. Философские медитации над восточной мыслью можно, т. о., свести к тезису о том, что ее характерной особенностью являются размышления о трансцендентном в имманентном. Нечто подобное мы получим и при анализе платоновской и неоплатонической философии.

Однако здесь же имеются теоретико-рефлексивные затруднения. Например, в случае знакомства с платоновским описанием слияния с Единым опыт экстаза — причем именно

как *опыт* — дает единение и мгновенное осознание Единого, тождественного с человеком, т.е. Единого, остающегося как бы в пределах имманентного (человека). Но вместе с тем Плотин отстаивает необходимость выхода из мира сущего.

Тысячелетия спустя Хайдеггер будет отвергать такую необходимость, т.к. для него *Dasein* и понимание истины присутствуют как несокрытость *в мире*. У Хайдеггера вопрос об истине ведется в ином от предшествующей западноевропейской традиции направлении. Истина открывается не посредством сопоставляющего *всма́тривания* в сущее, а через настроенность *вслушивания* в самом существовании.

На эпистемологическом уровне, стремясь к выявлению истинного положения дел, мы производим обобщение, которое выражается через логические категории рода и вида. Обучаясь, мы усваиваем, как правильно ими оперировать, чтобы достигать точности (истинности) наших суждений. Тем самым необходимость формулирования определений через родо-видовые характеристики становится общим местом, как и признание того, что обретение такой способности позволяет достигать более предпочтительного положения в мире.

В кантовской философии такое деление было модифицировано в различении на определяющее и рефлексирующее суждение, причем так, что высший уровень ума связывался с определяющим, а более низкий — с рефлексирующим суждением. Можно было бы позволить себе усомниться в точности наименования суждения как «рефлексирующего», якобы отсылающего к человеку с более слабыми интеллектуальными способностями, из-за того, что рефлексия как психический акт ассоциируется с процедурой достаточно развитого логического мышления. Однако сохраняющееся использование слова «рефлекс» в биологической науке как бы легитимирует вводимое Кантом название. И в этом случае рефлексирующее суждение становится более проблематичным и интересным в силу возникающей онтологической трудности: каким образом с помощью данного суждения обеспечивается и устанавливается специфици-

ческое отношение между всеобщим и особенным, т.к. определяющим моментом здесь оказывается как раз таки особенное, обладающее силой презентировать всеобщее. Разрешение этой трудности лежит в плоскости иного понимания истины.

Обретенная в ходе образовательных практик эпистемологическая привилегия дифференцировать и рассчитывать мир с помощью логических категорий, что позволяет якобы более успешно продвигаться в восхождении на высший пьедестал культуры, является своеобразным материализованным следствием истолкования *истины* как соответствия мыслимого самому предмету.

Вместе с тем существуют возможности и выразительные средства иного понимания истины, также присущие европейскому духу, что наиболее оригинально и было представлено в философии М. Хайдеггера. В ней, на наш взгляд, закладывается смысловое начало для встречи Востока и Запада, для зарождения содержательного диалога между культурами, находящими на разных уровнях развития теоретического мышления.

*Истина как «алетейя»* (несокрытость) позволяет видеть бытие через изменение, а не исправление, что следовало из теории *истины как соответствия*, в сторону которой и качнулся маятник развития западноевропейской культуры.

*Бытие как изменение* подразумевает перемену мест, *перемени* (не исправление) *мыслей*, что происходит вне зависимости от культурной принадлежности человека, если только он является *человеком*, т.е. рождается к осознаваемой открытости раскрытого мира и сохраняет это рождение в роде. Мысль совершает движение «от» «к» в открытом поле бытия, прохождение которого означает опыт свершения без обязательной привязки его к процедуре установления логического различия между истиной и ложью, и при этом из этого не будет следовать приверженность софистическому отказу от постановки вопроса об истине.

Истинное может мыслиться как движение от непотаенного к непотаеннейшему, а не как коррекция неправильного.

Поэтому хайдеггеровский анализ платоновского мифа о пещере<sup>1</sup> подспудно подводит к выводу о неприменимости образа пещеры в отношении человека. Мир присутствия человека — не пещера, а открытость самого бытия. Но если все же говорить о пещере, т.к. это один из основополагающих архетипов европейской культуры<sup>2</sup>, то она касается самой животности, в преодолении которой (и тех страстей, которые с ней связаны) человек себя и проявляет. Человек как таковой есть выход из пещеры, и его движение является историей истины становящегося человека, его преобразование в постоянном усилии быть, без гарантированности застывшего и идентифицированного положения дел.

*Истина как открытость* не предстает в виде статичности (логической категории или закона тождества), а выступает принципиальной всеприемлемостью, наподобие некоего «пустого» места, «ничто», готового принимать все входящее, предоставляя ему приют и заботливый уют, и меняющегося в солиции с пришедшим.

При исключении «пещерного» видения истины открытость может пониматься через всечасную готовность изменяться, она является самой изменчивостью в-себе, для-себя и для-других. Обратное влечет за собой буквальную интерпретацию пещеры как закрытость, лишенность правильного видения сущего, поэтому и начинается требоваться правильная настройка ума, в результате чего будет выявляться сущность, проясняющая, чем же наблюдаемая вещь является на самом деле. Сквозь вещи просвечивают идеи, и только в их свете они становятся видны. Вещи причастны идеям, и их светоносная природа является их сущностью.

---

<sup>1</sup> См.: Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993.

<sup>2</sup> Показательно в этой связи использование данного архетипа в культовом фильме братьев Вачовски «Матрица». В контексте нашего рассмотрения важными оказываются как раз таки второй и третий фильмы (признаваемые менее удачными, чем первый), потому что именно в них проиллюстрирована возможность сделать вывод о том, что никакой пещеры не существует.

При подходе к *истине как идеи* идея становится источником непотаенности, она в некотором смысле делает нечто непотаенным, в то время как в рамках подхода к *истине как «алетейе»* идея является всего лишь изображением непотаенного. Коль скоро идея объявляется госпожой непотаенности, насущным становится обучение обретению доступа к ней, с помощью чего *правильность* видения и будет обеспечиваться. Характер человеческого отношения к сущему определяется здесь через идею (непотаенность) как правильности видения<sup>1</sup>. Истина отождествляется с правильностью нашего восприятия (познания) сущего, она оказывается достоянием разума, опираясь на который мы выдвигаемся в центр.

От нас зависит либо исправление наших идей, как несоответствующих действительности, либо исправление действительности для приведения ее к соответствию нашим идеям. Но в горизонте *истины как идеи* рефлексия в состоянии показать лишь одну сторону сущего, которую она и будет сличать. В этом ее неполнота, ее ограниченность наподобие зеркала, в которое мы смотримся, не видя в нем самих себя, т.к. наша спина никогда нам не предстанет. Мы отражаемся в зеркале только потому, что нас самих нет перед ним. И *рефлексия как зеркало* может представить нам сущность сущего лишь потому, что в ней не может отразиться бытие. Как *бытие в движении* открывается в многообразии сторон, собирающихся в сущее, так и жизнь как различающиеся и соотносящиеся между собой стороны наставляет через них образовывать и узнавать самих себя.

Имея в виду различие в подходах к пониманию истины, с формально-логической точки зрения (*истина как идея*) можно согласиться с небезосновательностью характеристики «примитивного» человека как ангажированного и захваченного частным и конкретно данным, что лишает его возможности образовывать обобщенные (родовые) представления. Он тот, кто остается в «пещере».

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М.: Республика, 1993. С. 357.

Однако в экзистенциальном, алетическом (*истина как алетейя*, по Хайдеггеру) ракурсе такое представление будет несостоятельно. Здесь место для энергии веры, утверждающей совесть как открытость к бытию, позволяя возвыситься человеку над физической повседневностью мира. Хотя у Хайдеггера совесть представлена в качестве замены авторитетности Божественного, это ни в кой мере не снимает веру как почву для ее произрастания и утверждения.

С теоретической точки зрения вера «пещерного» человека может быть расценена как «глупость», как неспособность произвести критико-аналитическую оценку собственных установок. Однако без нее оказывается невозможно свершение теоретического разума, нуждающегося в своем утверждении и выявляющегося в утвердительности своих суждений. Знанию необходимо помнить о своей чистоте, которая дается верой: «Вера вынашивает знание»<sup>1</sup>.

В рамках трансцендентальной философии Канта подобная неизбежная необходимость веры для теоретического рассудка скрыто содержится в концепции о регулятивности идей разума, носителем которых и является вера. Для самого Канта вера стояла ниже знания, а так как знание возвышается над ней, то она и выпадала из его системы как значимый ее элемент. Но теоретический рассудок исходно нуждается в силе утверждения как такового, являющейся основой для реализации логических процедур по связыванию суждений между собой, причем так, чтобы эти процедуры не уходили в дурную бесконечность.

Прерывание работы теоретической (критико-аналитической) способности суждения делает возможным утверждение как таковое. Именно идеи разума внутри самой и для самой теоретической способности суждения служат предпосылкой схватывания теоретическим разумом его онтологической первичности и ограниченности, но и обратно: только в теоретическом разуме идеи разума находят средства для самоак-

---

<sup>1</sup> Бибихин В. В. Отдельные записи и отрывки из дневников // Бибихин В. В. Узнай себя. СПб.: «Наука», 2015. С. 181.

туализации на уровне мышления, показывающего сущее. Так, например, я могу взяться за доказательство и последующее утверждение бесконечности пространства, пренебрегая возможностью иного тезиса, хотя и он может быть обоснован и доказан не в меньшей степени. Рассудочная непрозрачность такой возможности, неготовность и неспособность ее увидеть объясняется срабатыванием механизма, производящего необходимость выявления самой нашей способности к утверждению. Сама по себе эта способность бесосновна и является тем иррациональным началом, именуемым верой, верой в то, что у меня есть силы и право к самому утверждению, как началу суждения, хотя постфактум вокруг него может быть выстроена определенная система аргументации.

Амбивалентность веры обнаруживается в том, что, фиксируя границы спекулятивного разума и находясь за их пределами, она может использовать и увлекать теоретический разум за собой, лишая его способности производить объективные рассудочные суждения. В этом преодолении границ создаются предпосылки для фанатических объявлений об исключительности своей позиции, в которой блокируется критическая способность рассудка, не позволяя ему увидеть противоречия в выдвигаемых положениях. Однако удержание теоретическим разумом показанной ему верой своей границы предотвращает окончательную потерю им самого себя в волюнтаристской стихии, благодаря чему сохраняется возможность схватывания таких противоречий и лишний раз удостоверяется его ограниченность.

Тем самым, если приоритетность во всех оценках будет отдаваться теоретическому разуму, то тогда придется делать абсурдное заключение о том, что всякое утверждение является результатом своеобразной «глупости». Поэтому, если собственные основания (а не содержание) теоретических суждений не критичны и бесосновны, то применение по отношению к ним эпитета «глупость» становится неуместным и не вполне точным, что и позволяет характеризовать их с помощью понятия «вера».

Х.-Г. Гадамер в «Истине и методе», обратившись к кантовскому понятию вкуса, развил его приблизительно в том же смысловом направлении, в котором здесь рассматривается понятие веры: «...Понятие *вкуса* первоначально было скорее *моральным*, нежели эстетическим. ...Вкус — это не частное своеобразие, так как он всегда стремится к тому, чтобы стать хорошим вкусом. Непререкаемость суждения, основанного на вкусе, включает в себя притязание на всеобщую действительность. Хороший вкус всегда *уверен* (курсив наш. — авт.) в своем суждении...»<sup>1</sup>. Слабость позиции Канта в оценке значения вкуса, как справедливо пишет Гадамер, заключалась в том, что у него «внутренняя определенность вкуса... выпадает из области его трансцендентальной функции»<sup>2</sup>. Разъяснение этой «внутренней определенности» осуществляется через указание на непосредственную вовлеченность вкуса в жизнь человека, что наделяет последнего познавательной и действительной способностями: «...Все нравственные решения требуют вкуса, и не потому, что это самое индивидуальное побуждение к принятию решения является в нем единственной определяющей, но потому, что оно представляет необходимый момент этого решения. ...Вкус — это хотя и никоим образом не основа, но, пожалуй, высшее совершенство нравственного суждения»<sup>3</sup>.

Вере же, помимо связующей функции вкуса, прежде всего присуща утверждающая сила. В таком изначальном предъявлении почвы для рассудка еще не содержится сама практическая сила (которая связана с понятием воли) для совершения действия, но в нем присутствует априорное условие для этой силы и действия, благодаря чему возможно предварительное суждение, которое «есть лишь осознанное проблематическое суждение»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 77, 79.

<sup>2</sup> Там же. С. 87.

<sup>3</sup> Там же. С. 82—83.

<sup>4</sup> Кант И. Логика. Пособие к лекциям. 1800 // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 381.

В картезианстве такому положению дел уже соответствует интеллектуальная интуиция, которой Кант отказывал в праве считаться непосредственным источником знания истины, поэтому и понятие созерцания в его системе утратило тот *метафизический* смысл, который был ему придан древнегреческой мыслью. Однако Плотин, описывая экстатичное состояние, удерживает человека *в мифе*, т. е. исходит из самого мира, правда, существенно, что в опыте экстаза достигается снятие *множественности* этого мира. В конце XX в. рассуждения Ж.-Л. Нанси, определяющего смысл хайдеггеровского *Mitsein*, отчасти оказываются созвучны платиновской мысли: «Логика «со» — со-бытия, *Mitsein*, которая у Хайдеггера современна и коррелятивна *Dasein* — это сингулярная логика внутренне-внешнего. Может быть — это сама логика сингулярности в целом. Это логика не принадлежащего ни чисто внутреннему, ни чисто внешнему»<sup>1</sup>.

В конечном итоге, перебор всех таких историко-текстологических двусмысленностей только благоприятствует умножению теоретических парадоксов. Их ценность определена тем, что из них дистиллируется — в нашем частном случае: возможность обнаруживать в культурах смыслы, которые были им присущи, но о чем сами культуры могли не иметь ни малейшего представления.

Требовательному уму ученого будет недостаточно самой вящей убежденности, поэтому ему и не будет близка идея положительного (например, культового, оргиастического) опыта переживания трансцендентного. Однако, строгости ради, о появлении имманентности можно говорить лишь после введения понятия трансцендентного, осознанного приобщения к которому античность не знала, что, соответственно, означало чуждость ей и понятия имманентности.

Но тут же следует заострить внимание на следующем: как бы трансцендентное не ограждалось разного рода методологическими запретами, не допускалось в сферу строгой мысли, оно остается значимой для определения духовной сферы.

---

<sup>1</sup> Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество... С. 160.

Разве такого признания недостаточно для утверждения трансцендентности в имманентности, как в лоне античности, так и во всех других культурах, о которых у нас есть исторические свидетельства, хотя в них самих такого рода опознания и именованя не происходили? Будучи скрытым различными смысловыми оттенками иных имен, оставшись анонимным, *трансцендентное сохраняет свое присутствие*, т.е. является трансцендентным в имманентном.

В этом повороте дела не умаляется сакральность, которой преисполнена трансцендентность (как Божественное), представляемая в отрыве от мира имманентности.

Но несмотря на указанные оговорки, ученая осмотрительность вновь удерживается от далеко идущих выводов, заставляя избежать неправомерного переноса на реальность трансцендентного способов легитимации, применяемых в отношении реальности имманентного мира.

Выходит, что для адекватной постановки проблемы о присутствии трансцендентного *в мире* необходим новый философский взгляд. На этом основании появится возможность, с одной стороны, предотвращать ошибки при опознании трансцендентного, с другой — определять трансцендентное с пониманием его в качестве имманентного.

В этом случае потенцируется видоизменение устоявшихся представлений. Так, юнговский архетип может быть причислен к имманентному, несмотря на то, что в основании архетипов располагается понятие нуминозного, которое напрямую связано с тематизацией трансцендентного. А из предположения, что архетипы обусловлены чистыми субъективными переживаниями, скрывающими собой трансцендентное, следует, что последнее попадает в зависимость от имманентного. Таким образом *переживания* трансцендентного начинают оцениваться только как проявление чистого субъективизма, опрокидывающего трансцендентное в имманентное.

Трудности отделения наших субъективных душевных переживаний от «явления» в них самого трансцендентного не новы,

они возвращают нас к теме прельщения, обсуждаемой еще христианскими богословами в средние века. Поэтому сегодня нельзя признать снятым вопрос о том, получено ли корректное определение трансцендентного, к которому не были бы применены различного рода двусмысленности.

### **Имманентная множественность трансцендентности**

Н. Бердяев как-то высказался о человеке как о «точке пересечения двух миров». Это органично вписывается в рамки нашей темы. Такое понимание человека очерчивается посредством: 1) определения различия между трансцендентным и имманентным; 2) историко-философской демонстрации того, что критерии для такого различения не столь уж строги и очевидны.

Если попробовать обобщить результат движения в первом направлении, то под имманентным можно понимать *все то, что пребывает внутри физически данного нам мира*. В силу этого, когда в имманентных структурах сознания выделяется «чтойность» предметного мира, то это никак не меняет их имманентный статус. Сразу заметим, что такого рода недопущению трансцендентного внутри имманентности есть что возразить.

Имманентно данный физический мир по отношению к сознанию, очевидно, трансцендентен. Сознание же, мыслимое без отрыва от физического мира, т.е. являющееся при определенном ракурсе имманентностью, содержит в себе свое трансцендентное в виде «чтойности», потому что сущность вещи никак не выводима из самих по себе физических качеств существующего мира. Это означает, что *физический мир не может быть помыслен без выхода к тематическому горизонту трансцендентного*, он пронизан трансцендентным.

Именно поэтому, как только мы переходим ко второму направлению анализа темы, установленное различие явно проблематизируется, не говоря уже о возникающих сложностях его адекватной артикуляции. Но если дихотомия четко не

определяется, не следовало бы вовсе отказаться от безуспешных усилий ее *научного* обоснования? Следовательно, для того, чтобы сохранять нацеленность на предотвращение смещений и неточностей в определениях физического плана бытия в его корреляции с трансцендентным, необходимо скорректировать понятие «трансценденции».

Хорошо известно, что о трансцендентном можно говорить как о принципиально невыразимом, как о том «нечто», которое лежит по ту сторону любого материального измерения мира, соответственно, достижимом в интуиции, благодаря переживаемой укорененности в нем человека. Подобное описание трансцендентного слабо отличается от магико-герметического «тумана», что, конечно, никак не устроит философа-эпистемолога. Для него опорой определения должны служить рациональные процедуры, с помощью которых в структурах самого мира будут найдены рефлексивные переходы, ведущие к встрече и признанию трансцендентного.

Внутри самой науки эти пути не проложены и должного прояснения и установления единства сознания и физической реальности пока не произведено. Взаимопереходность объективации и экзистенциализации смысла, а не *предпочтение чего-то одного из них*, очерчивает единство мира и сущего. Введение такого знаменателя (медиума) позволяет совместить предметную и непредметную стороны мысли и снять противоречия, возникающие из-за попыток вывести что-то одно из другого — предметность из мысли и наоборот.

Примечательно, что у Л. Шестова есть образное описание такого челночного бега, полезного не только в теории, но и в опыте: «Философу нужно не бояться боли скептицизма и продолжать без конца свои опыты, не смущаясь безрезультатностью предыдущих попыток и перспективой крепко зашибить пасть. Может быть, неудача метафизики в том и коренилась, что метафизики, очень бескорыстные и смелые на вид, в сущности были чрезвычайно расчётливы и боязливы. Они прежде всего добивались покоя — ведь на философском языке высшим

благом называется покой. А им бы следовало оценить выше всего постоянное беспокойство, бесцельное и неплановое даже. Как знать, когда вынется перегородка? Весьма вероятно, что именно в тот момент, когда человек перестал гнаться за добычей, разрешил все свои вопросы и почил на лаврах, т. е. застыл в неподвижности, он мог бы одним смелым и сильным движением перелететь через заколдованную черту, отделяющую от него область непознаваемого. И вовсе нет надобности, чтобы движение его было результатом заранее обдуманного плана. Это уже чисто эстетическое требование, которым не грех и поступиться»<sup>1</sup>.

В христианской культуре даже само допущение избавления от указанной дихотомии (трансцендентное-имманентное) не означало ее преодоления, т.к. в противном случае это было бы инспирацией вывода о непричастности человека к трансцендентному.

Однако историко-философское сравнение средневековой христианской мысли с ее последующими трансформациями создает определенное затруднение. С одной стороны, христианская онтология явилась прологом для установления связи трансцендентное-человек. С другой стороны, с переходом к эпохе Нового времени такого рода онтологизация вдруг оказывается сомнительной. С этих пор становится возможным отказать в присутствии трансцендентному, например, в полагаемых человеком законах нравственности. Предпосылки для таких заключений имеются, но вряд ли их можно считать безоговорочными.

Действительно, кантовский трансцендентализм обременяла дилемма совмещения единства (всеобщности) и множественности. Самому И. Канту это обстоятельство не мешало видеть структуру сознания в качестве основоустройства бытия, но при определенном критическом усилии можно обнаружить, что стройность его системы этим все же нарушается, т. к. сама

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности // Шестов Л. Избр. соч. М.: Ренессанс, 1993. С. 413.

множественность не терпит Единства, не представима как оформленность, которая является результатом причастности Единому.

Однако с такого рода критическим подходом можно согласиться лишь отчасти, потому что обозначенная кантовской философией тема «множественности» не исключает из нее категорий единства и формы. В противном случае множественность растворилась бы в чистое *ничто*, но Кант, как известно, не принимал материю ощущения за *ничто*. Материя ощущения существует, а само существование дано как единство, как некая форма, оно есть *нечто*. Принцип актуализации этого типа единства нами непознаваем, в силу чего Кант обозначает его посредством понятия вещи-самой-по-себе, которой уже на свой лад в априорно-синтетической деятельности придает единство трансцендентальный субъект.

В построениях самого Канта заложено решение якобы имеющегося в них противоречия. Смысл этого решения состоит в том, что множественность не является бессодержательностью, она — неопределенное нечто. Недоступность нам трансцендентальной (синтетической) деятельности *самого бытия* не будет достаточным условием для отрицания его «*есть*». Это «*есть*» бытия и является его формой, которая в синтезе настоятельно дается нам в ощущениях. Наше бытие «с» трансцендентным является столь же нашей изначальной средой, как и в случае с онтологической истиной.

Именно поэтому у Канта категорический императив, будучи *всеобщим*, репрезентируется не безлично (вне и отвлеченно от человека), а *всегда* индивидуально. Представление императива в качестве надличностной схемы, которой необходимо чуть ли не автоматически и безучастно подчиняться, не вполне отвечает духу кантовской мысли.

Разумеется, что отмеченная дихотомия в кантовском ракурсе (трансцендентное-трансцендентальное) побуждала к дальнейшей постановке вопросов, которые не менее фундаментально, чем у Канта, были воспроизведены в феноменологии Э. Гуссерля.

Раскрытие этого факта дает нам право полагать, что, во-первых, не существует принципиального противопоставления феноменологии кантовской философии, а во-вторых, дает лишний аргумент в защите Гуссерля от обвинений в солипсизме.

### **Феноменология трансцендентного: трансцендентное в парадоксальности**

Ученые или историки философии любят классифицировать, нередко сводя все к однозначным контрарным схемам. Э. Гуссерль работает в похожем режиме, но от упреков в однозначности его можно избавить, потому что к началу XX века уже сложилось понимание «комплекса» классики, делающей ставку только на логические методы. Вместе с тем в отличие от многих своих учеников и последователей Гуссерль сохранил верность идеалам классики, поэтому его неклассическое видение решения проблем могло быть обеспечено строгим методом и защищено от произвола в исследовании.

Тактика балансирования между классикой и неклассикой демонстрирует нам как скепсис по поводу вольностей мысли и необоснованных допущений, так и привлечение, например, такого понятия как интуиция, которое так или иначе ретранслирует смысловую неопределенность, что влечет за собой понижение степени научности исследования.

В результате, мы можем обратить свое внимание на то, что Гуссерлю не удалось с помощью своего метода удовлетворительно и непротиворечиво разрешить проблему тождества «его» в модальности переживания. «Его» оказалось трансцендентным переживанием, а быть трансцендентным стало означать исключение переживания. Но эти и другие подобные взаимоисключающие утверждения следует толковать в свете феноменологической редукции, благодаря которой усматриваются основоструктуры бытия, даваемые *дорефлексивным* образом самим жизненно-проживаемым нами миром.

Тем самым выявляемые противоречия оказываются мнимыми в силу того, что наш статус в бытии принципиально феноменален. Причем такой вывод, сделанный Гуссерлем, не делает его феноменологию тождественной феноменологии Канта.

Обретение *трансцендентного* происходит в *имманентности* феноменологически раскрывающегося сознания. Обнаруживающаяся здесь необъективирующая позиция мышления позволяет безболезненно пренебречь возможными антиномиями, порождаемыми именно объективирующим мышлением. Но что может послужить ариадновой нитью для такого заключения?

Теоретическим его основанием становится *описание* исходной данности нас самим себе и миру *в горизонте понятности*. Мы рождены в *уже понятности*. Характерно, что все процедуры, которые будут направлены на то, чтобы предъявить нам структуру и устройство этой понятности, будут тут же фиксированы как обусловленные деятельностью (точнее, включенностью) объективирующего мышления. Без него окажется невозможным какое бы то ни было описание и выражение смысла, и только через него мы можем приближаться к осознанному пониманию уже имеющегося бытия-в-понятности. Но если оно неустранимо, то в полной мере им не сможет быть репрезентировано бытие, являющееся внеобъектным существом.

Как только объективирующее мышление выказывает претензию на то, чтобы схватить бытие-в-самой-его-понятности, оно сразу же начинает продуцировать всевозможные антиномии, противоречия, казусы и парадоксы. Неизбежность этого только способствует достижению осознания, что сами парадоксы являются маркерами и приводными ремнями понимания исходного для нас бытия-в-понятности. Но если бытие-в-понятности как таковое не представимо логическими средствами объективирующего ума, то окончательное решение проблемы видится в том, чтобы умолкнуть, впасть в исихастское умное созерцание, достичь «незнающего» знания, «непознаемой» понятности.

Ловушка объективирующего мышления конструируется классическими инструментами рациональности, которые избрываются нами либо в виде якобы Платоном введенной дихотомии между миром идей и миром вещей, либо в картезианском варианте психофизического дуализма и т. п.

Немецкий философ надеялся выскочить из этой ловушки концептуального различения (вплоть до полагания его субстанциальности) и видел спасение от подобных головоломок в разработке понятия «интенциональности». Однако при естественной необходимости классифицировать он вновь в нее попал. В частности, Р. Ингарден вспоминал, что Гуссерль в разговоре с ним констатировал невозможность пробиться к тому, что создает почву для феноменологического конституирования, а это означало признание внесмыслового слоя бытия. Но такой поворот уже начинал противоречить общему строю феноменологической философии.

Перспективный вариант решения этой проблемы был найден намного раньше — в базовых положениях философии Б. Спинозы. Он принципиально снимал противопоставление двух субстанций, полагая, что существует только одна субстанция, которая манифестируется различающимися атрибутами. С точки зрения этих *разных* сторон существования постигается один (единый) и *тот же* мир. Как и у Гуссерля, у Спинозы исключалось полагание такой трансценденции, которая не обнаруживалась бы в самой имманентности.

Сам мир имманентно трансцендентен себе и трансцендентен себе имманентно. Мир представляет собой единство различных модусов своего существования, открытых тем самым к разнообразию своих отношений. Различение предстает как результат ограниченности, неспособности охватить все единство во всей бесконечности присущих ему связей. Невозможность такого охвата приводит к различению на то, что схватываемо, и на то, что лежит за пределами ограниченной способности схватить все сразу. Несхватенное, недоступность единства в его целокупности, оборачивается различием

данного и неданного, объективированием как таковым, сущностно результирующим и выражающим сам акт различения.

У Спинозы была предпринята попытка показать, что мышление и тело не могут быть противопоставленными друг другу субстанциями потому, что они таковыми не являются из-за их изначальной принадлежности единому миру, общей для них субстанции: «...Субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одними атрибутами, в другом под другим»<sup>1</sup>.

Каждый из атрибутов (в частности, мышление и тело) в себе ограничен и односторонне выводит за себя внешнее ему как трансцендентность, наделяя ее субстанциальным характером. Взаимное трансцендирование создает эффект различия их по сущности. И только так — в различии — они схватывают самих себя, объективируются.

Однако для Спинозы возможные в этом процессе искажения вовсе не означали разрыва с бытием, утрату доступа к нему из-за выпадения из непосредственной вовлеченности и открытости. Обман, в который вводится сознание из-за доверия к физическому миру, происходит не по вине этого мира или ложности его как такового, а в силу недооценки своего положения в этом мире. Платон как раз таки отдавал себе отчет в этом, поэтому удерживался от категоричного противопоставления мыслящего и вещественного миров, полагая их единство. Похожий процесс описывался и Гуссерлем.

Если мы будем полагать, что за гениальным отношением к миру следует его научное познание, то тогда нам не потребуется оспаривать, что *сущее* ученые могут понимать так, как никто другой, а в отношении *бытия* у них не будет такого же преимущества. Подобное объяснение будет оправданно в том случае, если за наукой будет закреплена сфера тематического постижения сущего, а гению будет приписываться способность выхода за пределы сущего.

---

<sup>1</sup> Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Госполитиздат, 1957. С. 407.

## Трансцендентность как размыкающая жизнь

Трансцендентное, «взятое» как часть самой жизни, может обрести экзистенциальные характеристики. Но трансцендентное само по себе не может быть «взято», т.к. для этого необходимо быть сущим, предметным, в то время как трансцендентное беспредметно.

Решимость анализировать трансцендентное в его интуитивной «данности», спекулятивно, не имея к тому никаких предметных оснований, можно расценить как незаконный, антинаучный жест, игнорирующий строгость логической мысли. Но выбирая готовность жить без оглядки на научные, историко-философские и культурологические аргументы, можно не только удерживать способность понимать и верно разбираться в обстоятельствах жизни, но и открываться гениальному прозрению: «Наше горе в том, что люди создали себе иллюзию, будто бы плановность наиболее всего обеспечивает успех! Боже, какое это заблуждение: ведь почти несомненно обратное. Все наиболее замечательное, что создавалось гением, являлось результатом фантастического, бестолкового, казавшегося всем смешным и ненужным, но упорного искания»<sup>1</sup>.

Вставая на этот путь, к трансцендентному «безрассудно» можно примешать имманентность экзистенциального опыта и тем самым покончить с мечтой достичь трансцендентного в чистом виде, в его «объективности». Однако именно с этими страхами не помешало бы совладать и прекратить ставить жизнь в зависимость от научного способа мышления, мнимо выступающего единственным и безупречным гарантом понимания.

Если трансцендентное не может быть объективировано, то резонно задаться вопросом о том, существует ли сопоставимая с научной объективацией процедура, удостоверяющая его присутствие? Заделом для ее обеспечения мог бы стать обнаруженный исток трансцендентного, позволяющий выводить из него

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности... С. 413.

все сущее. Однако здесь существует возможная терминологическая распутица.

Ведь, например, в аристотелевском толковании самости вещи можно увидеть «этость» как индивидуную данность, а бытийный исток понять как определенность этой вещи, ее «чтойность». Интерпретацию бытийного истока можно связать и с «нечто», которое будет непредикатно выразимо, т. е. являться простым «есть», подобно хайдеггеровскому *бытию*.

Парадоксально, что хайдеггеровская онтология сама содержит в себе альтернативу этой тупиковой ситуации. И не в смысле ее большей подлинности, а в качестве пространства осознания, что между классической и неклассической онтологиями имеется единство мысли. Помимо гегелевской диалектики, которую, как универсальную философскую отмычку, привлекают по случаю любого эпистемологического затруднения, проявляется стратегическая значимость фундаментальной онтологии как связующего звена проектов рациональности — модерна и постмодерна.

Именно потому, что бытие тематизируется не вопреки, а в согласии с рациональностью, оно сразу же и трансцендируется как «предметность» (мир идей). И несмотря на то, что такого рода артикуляция не относилась к собственному содержанию понимания бытия, характерному для Платона, она продолжает оставаться школьно-дидактической установкой восприятия его философии, в рамках которой якобы была создана теория противопоставления мира идей и мира вещей при их взаимной внеположенности.

Имея в виду такую рациональную aberrацию, Хайдеггер мыслил выдвинуть человека не в направлении рационально-выверенного трансцендирования, а в сторону экзистентно вечно-средоточия, в котором имманентность экзистенции соприкасается как с самим бытием — с трансцендентным, — так и с его воспроизводством в рациональных представлениях.

Но неумолимый крот объективирующего мышления предсказуемо прорывается к ходу мысли Хайдеггера и вскрывает

в его философских конструкциях целый спектр противоречий. С одной стороны, Хайдеггер ставит перед собой задачу помыслить само по себе бытие, с другой — *бытие вообще* раскрывается в аналитике *сущего*, к которому так или иначе относится *Dasein*.

Несостоятельность этого противоречия, во-первых, выявляется в прямолинейном и однозначном отождествлении *Dasein* с человеком. В развитии сюжета о *Dasein* речь никак не ведется о выражении *человеческой* (онтической) точки зрения. И в таком случае поиск таких исследователей, которые будут представлять тему именно в таком ключе, вряд ли будет считаться удачным и соответствующим духу хайдеггеровской концепции.

Во-вторых, разрешение этого противоречия лежит собственно в плоскости самой аналитики *сущего*. Хайдеггер изошренно показывает, каким образом в размыкающем *сущем* — *особенном сущем*, коим является *Dasein*, — открывается возможность выхода к самому бытию. Бытие не подменяется сущим, ибо *сущее* (именно как *сущее*) есть ход, через который осуществляется выход. Положение Хайдеггера о том, что *Dasein* «есть *сущее*, для которого в его бытии речь идет о самом этом бытии»<sup>1</sup>, можно исказить, представив дело так, будто никакого подступа к бытию достичь невозможно, т.к. была сделана отсылка к *Dasein как сущему*. Всё обстоит ровным счетом наоборот: именно к бытию, а никак не к *сущему*, ведет *Dasein*.

С иллюстрациями сказанного мы встречаемся уже в детстве, например, в сказке Г.-Х. Андерсена о принцессе на горошине. Поиск горошины во множестве перин посредством их перебора одна за другой не сопряжен с потерей из вида самой цели. Количественное множество перин, полностью занимающее внимание ищущего, не приводит к сбою движения к окончательной цели. Перины остаются промежуточным средством, подвигающим к цели — нахождению горошины.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. С. 191.

*Множество* всегда *имеется* в виду, но, получается, его как бы *вовсе нет*.

То же самое и с *Dasein*. Оно не отклоняет нас от самого существа нашего дела, подменяя поставленную цель чем-то ложным. Хотя когда *Dasein* все больше и больше погружается в сферу *das Man*, такие сбои происходят, но, как известно, спасение приходит на самой глубине падения, давая шанс преобразиться.

### Энергия заблуждения

Любая Мысль ясна и проста. Но пребывая в стихии жизни и будучи самой жизнью, она вырабатывает от нее же самой защиту — от ее сметающего и стирающего всё потока времени. Складывающийся в этом процессе иммунитет к неминуемым вирусам девальвации смысла позволяет мысли спастись от умаления и растворения в бессодержательной пустоте автоматически повторяющихся слов. Мысли присуща почти априорная способность *усложняться* в работе со своим содержанием, чтобы избежать погружения в процесс вырождения-в-упрощении и навязчивости «общих мест».

Тем не менее, доверившись «энергии заблуждения», можно выдвинуть обобщающее предположение, согласно которому не существует ни природы, ни культуры, ни различий трансцендентное/имманентное, тождественное/иное, единое/многое, внутреннее/внешнее и т. п. Эти и прочие бинарности, подкрепленные убедительными словами и продуманными понятиями, являются вторичными продуктами игры нашего ума. На этом основании можно совершить антифилософский акт — не различать, открывая тем самым путь к утверждению верующего или нирванического состояний, существующими за пределами ясности мысли и рациональной здравости, как условиями познания.

В этом случае выход к абсолютному событию, к тому, что первично и единственно, сразу и всегда «*есть*» — это само рождение (мира и человека) как открытие смысла. Бытие ока-

зывается слитым<sup>1</sup> с сознанием, рождение сознания уравнивается с рождением мира. В этом единстве рождение бессрочно, переживается всегда заново, уникально, здесь-и-сейчас, а моментами, случившись, проходит незаметно и бесследно.

О нем можно сказать, как о таком всеобщем, которое «не дано как субстанция или субъект, и даже не как время-субъект, оно не присутствует как субъект, а происходит, свершается как «историческое»»<sup>2</sup>. Оно является основой экзистенциального свершения, которое вечно, потому что такое событие «означает, что нет и никогда не было начала. Это равнозначно как хайдеггеровскому заявлению о том, что Бытие не *есть*, так и тому факту, что *мы* не следуем самим себе в чистом континууме субстанциального процесса, будь то индивидуально или коллективно, а *мы* появляемся как *мы* во многообразии сообщества, которое и есть история. ...Мы не суть своё собственное начало и им не владеем. История в этом смысле означает *многоликость начала*, Бытия и «нас самих»»<sup>3</sup>.

Событие, как рождение, вездесуще как множественность начала. И в этом смысле о нем можно говорить как о *ничто*, как о разрыве, в котором есть *всё*: «...Это ничто или это возникновение ничто, раскрывающее время, есть вечность. Вечность не понимается здесь как бытие вне времени или как наступающая после времени (как иное будущее время). Вечность — это экзистенция, возникающая во времени. Это — история или наша конечная вечность. Вечность конечна, потому что не содержит в себе своей собственной сущности. Вечность — это не что иное, как раскрытость ко времени экзистенции и раскрытость этого времени»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Причем можно согласиться с другой, предложенной Нанси, формулировкой, не противоположной нашей, а имеющей в виду ровно то же самое: «...Нет слитности, нет общего бытия, а есть только бытие *вместе*» (Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество... С. 151).

<sup>2</sup> Нанси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество... С. 187.

<sup>3</sup> Там же. С. 194.

<sup>4</sup> Там же.

Тяга держаться открытости объясняется удивлением самому рождению, подобному чуду, указывающему родиться вновь и вновь. В экзистенции рождения находит свою определенность творчество символов, поиск открытий и продуцирование философий. Исходная и повсеместная укорененность нас в данном топосе, хотя бы и преданному забвению, продлевает и сохраняет наше существование как людей, точно так же, как ясная обозримость мира связана с его пребыванием в смысле.

Все последующее вторично, застывая в той или иной предметности, в тех или иных тиражируемых значениях повседневного обихода. С опорой на эту вторичную тематизацию мы начинаем градуировать, отдавать предпочтения и иерархизировать. Но рождение остается единственным свершением, задающим всему остальному режим противостояния энтропии. За этим смысловым пространством постфактум закрепляется имя — «трансцендентное», которое исторически варьируется и мотивирует мысль распознавать формы его превращения. Существенно, что в подобную онтологию рождения-в-сообщности вписаны не только человек или живые существа, но и «булыжники, горы, небесные тела, если посмотреть на них иначе, чем мы привыкли это делать»<sup>1</sup>.

К событию свершения и вхождения в смысл, превосходящему индивидуальное существование, причастен и первобытный дикарь, порождающий в удивлении символ, и ученый, делающий прорывное открытие, и философ, проникающий в такие слои сознания, где обретается всеобъемлющее понятие. Уже в претензии на это обретение содержится сам охват, хотя бы и не представимый и тем более невоплотимый в предметной данности. В аспекте подобного пребывания в смысле люди не разобщены, а едины, одни как Одно. И когда сбываются эти ритуальные, мистические или самосознающие манифестации актов единения, даже если они опорочены имитацией, то мы — трансцендентны.

---

<sup>1</sup> Ханси Ж.-Л. Непроизводимое сообщество... С. 160.

Иначе картина выглядела бы крайне странно: за экзистенциальным опытом, таким, например, как мистико-эзотерическим, проглядывался бы выход в смысл через приобщение к трансцендентному, *высвобождающему* из косного существования, а замкнутому на себя сознанию в этом бы отказывалось, т.к. в его имманентной сфере сделанное научное открытие или сотворенный философский концепт представляли бы лишь его вращение в самом себе. Очевидно, что это не так, поэтому в таком ракурсе, а не в контексте абсолютизации рационального знания, можно отвергнуть хайдеггеровский тезис о том, что наука не мыслит.

Мысль как событие не может быть замкнута на себе, не может быть себе тождественна, она всегда выход за себя, и только в таком плане она, в этом прорыве, обретает и раскрывает себя. Только таким и мыслимо ее бытие, ее со-бытийность. Иначе это нонсенс немотствования, чуждого самому миру. И даже полнота=пустота нирваны — звучащее молчание «ОМ», а не обморок безмолвия.

Страсть к безупречным разъяснениям и объяснениям, увеличение рефлексивной мощи, погоня за приращением знаний, будучи ангажированными самим процессом, обесцениваются до навязчивого накопительства и превращаются в бесплодные потребности, проявляющие невротичность положения дел. Забыв гераклитовское «многознание уму не научает», классическая рациональность утратила способность прекращать «танталовые муки», на которые она себя обрекла своим историческим развитием. Другая сторона сознания, воздержавшаяся от экспансии и выбравшая, с одной стороны, сдержанность и молчание, а, с другой стороны, сконцентрированную выразительность эмоций, воспитала чуткость к слову и развила внимание к другому, иному полюсу жизни, отсылающему к сообщаемости во вдохновении и чувстве.

Экзистенциальная «воля к коммуникации» (К. Ясперс) была подвижима встречей с другим как иным, наделив диалог силой бесконечного сорадования в обращенности к по-разному данному

общему существу мира. Невидимое объединение в этой общности объясняет то своеобразное тайноведение, которым наполнены «иррациональные» речи, избегающие производства истины на виду у праздной публики. Исходное соприкосновение в тайне не требует профанных или логически удостоверяющих движений мысли, и тогда сокрытое задействует собственную легитимацию скорее не через интеллектуальную, а через герменевтическую интуицию. Косвенное постижение дает цельность сознаваемому и сознающему сознаваемое.

Представление такой стратегии как оптимальной, будет столь же самонадеянным, как и гипертрофированное представление любого идеального типа. Однако она оттеняет структуру реальной экзистенции, которую можно описать в терминах «открытости»-«сокрытости», «трансцендентности»-«имманентности». Причем, эти структурные элементы задают парадоксальный модус бытия, дающий о себе знать в социальной инженерии, творчестве, игре и познании. Немецкий феноменолог Клаус Хельд, разбирая хайдеггеровское понимание мира, отмечал, что событие, которое есть мир, содержит в себе два движения, которые образуют единство именно тогда, когда противостоят друг другу: воздержание от явленности как некое сокрытие себя и открытие себя как позволение вещам явиться; мировые области — небо и земля — суть оба способа, какими сбывается мир, а именно как борьба между самораскрытием и закрытием в себе. И подобную идею о взаимопринадлежности-через-противоборство еще Гераклит обозначал как противостремительную слаженность.



## Глава 2

---

### **НАДЕЖДЫ И ОБМАНЫ РЕАЛЬНОСТИ**



## §1. ИЗ ГОРОДА СОЛНЦА В ИНФОРМАЦИОННЫЙ РАЙ

Мардук, верховное божество Вавилона, победив богиню Тимамат (чудовищное воплощение предвечного хаоса), убивает ее глупого сына или мужа Кингу и из праха и крови Кингу лепит человека. Потому человек порочен и несовершенен, но в нем присутствует божественная закваска. Весьма неудачно обустроена и людская жизнь, без сомнения, нуждающаяся в усовершенствовании, пути которого тысячами ищет культура.

По мере того как народонаселение гиперболически<sup>1</sup> нарастает проблемы организации и управления обостряются. В Новое время религиозные идеалы вытесняются длинным рядом проектов разумной общественной перестройки, начало которым положил Т. Мор, предложив «весьма полезную, а также занимательную, поистине золотую книжечку о наилучшем устройстве государства и о новом острове Утопия»<sup>2</sup>. Базисные положения, определяющие жизнеустройство в «Городе Солнца», «Новой Атлантиде», марксистском бесклассовом обществе, являют научно обоснованные аксиомы, устраняющие антагонистические противоречия.

Правда, до прошлого столетия потенциала не хватало на то, чтобы попытаться построить тот или иной вариант города

---

<sup>1</sup> См.: *Forster H.* Von and other. Doomsday: Friday, 13 November, a.d., 2026. Science, vol. 132, № 1291–6, 1960.

<sup>2</sup> См.: *Мор Т.* Утопия. М.; Л.: Academia, 1935.

Солнца, единовременно и радикально облагодетельствовав все человечество. В XX веке такой потенциал возник, и апробация свершилась. При этом опасения, которые вызывали «солнечные» проекты оправдались с лихвой. В масштабах современных тоталитарных систем ужасающие последствия попыток осчастливить человечество проявились устрашающей бесчеловечностью.

«Дивный новый мир»<sup>1</sup> и «1984-й»<sup>2</sup> — реакция чутких художников и мыслителей на ход прогресса. Но удивительное послевоенное научно-технологическое ускорение вновь порождает оптимистические прогнозы. Футурологи Белл и Тоффлер вслед за Кампанеллой вновь предрекают в «Третьей волне»<sup>3</sup> и в «Грядущем постиндустриальном мире»<sup>4</sup> с его интеллектуальными технологиями завтрашнее торжество общества знания, эры меритократии — достойных.

За прошедшие столетия, правда, прогнозы Тоффлера, который усматривал в Новой волне отчетливую тенденцию к дестандартизации, деспециализации, десинхронизации, децентрации, демаксимизации, децентрализации не сильно оправдываются. XXI век явил глобальное общество с невиданной степенью стандартизации, специализации, концентрации, централизации. Весь мир носит одежду, использует технику донельзя стандартную, смотрит одни и те же голливудские фильмы, слушает новости, сформированные тремя информационными гигантами, финансовая и международная политика регулируется Международным валютным фондом. А неравенство между богатыми и бедными в планетарном масштабе не снижается, а нарастает.

Последующие теории уже не столь романтичны. Обсуждая становление информации, теоретического знания как нового источника энергии в общественном механиз-

---

<sup>1</sup> Хаксли О. О дивный новый мир. СПб.: Азбука., 2006.

<sup>2</sup> Оруэлл Дж. 1984. М.: АСТ, Neoclassic, 2013.

<sup>3</sup> Тоффлер Э. Третья волна. М.: АСТ, 2004.

<sup>4</sup> Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. М.: Academia, 2004.

ме — «воздействие знания на знание как основной источник производительности»<sup>1</sup>, — М. Кастельс находит принцип этого механизма мало изменившимся в сравнении с индустриальным, капиталистическим, хотя потенциал информационный и выше, чем угля и пара. Ф. Уэбстер также отмечает, что информационный взрыв в результате неизменности вектора — «получить больше за меньшее количество труда благодаря применению принципа рационализации ... не произвел никаких радикальных сдвигов ни в том, как организованы индустриальные общества, ни в том, куда направлено их развитие»<sup>2</sup>.

Однако стремительное развитие информационных технологий радикально меняет все жизненные устои. Биотехнолог и генетик Вентер<sup>3</sup> с коллегами, посягая на роль Создателя, работает над созданием «телепортера» — биологического конвертера, способного переводить биологическую информацию в цифровую. И эта информация позволила получить бактериальную клетку, жизнь которой контролирует искусственно созданный геном.

Кумир современности, американский изобретатель и технолог Рей Курцвейль<sup>4</sup> убежден, что экспоненциальный рост вычислительных возможностей открывает непредставимые перспективы. Наши нервные клетки нейроны — слишком громоздкие «устройства», работающие крайне медленно. Они используют электрохимические сигналы, обеспечивающие около двухсот вычислительных операций в секунду. А человек может производить лишь порядка тысячи вычислений в секунду. Отойдя от своей биологической основы, наш интеллект, который всегда был ограничен своими биологическими рамками (мозгом),

---

<sup>1</sup> Кастельс М. Информационная эпоха. Экономика, общество и культура. М.: ГУ ВШЭ, 2000. С. 193.

<sup>2</sup> Уэбстер Ф. Теории информационного общества. М.: Аспект пресс, 2004. С. 52.

<sup>3</sup> См.: Venter, J. Craig. Life at the Speed of Light: From the Double Helix to the Dawn of Digital Life. New York: Viking Adult, 2013.

<sup>4</sup> См.: Kurzweil R. The Singularity is near. Penguin Books, USA, 2006.

станет в миллиарды раз более мощным. Экспоненциальный рост обещает стремительные темпы изменений. К примеру, за пятнадцать лет Курцвейль и компания прошли путь от системы распознавания речи, которая плохо различала всего тысячу слов, до продукта со словарным запасом в сто тысяч слов.

По мнению Курцвейля различия между человеком и машиной, между реальным и виртуальным миром, будут постепенно стираться. Их слияние и прогрессивное развитие приведет к полной трансформации нашего мира в результате взаимопроникновения и взаимного укрепления Человека и технологических ресурсов. Броский лозунг Курцвейля — «Never die»<sup>1</sup> — полон оптимизма, с известной долей рекламы.

Интереснейшие прогнозы сверхновых ученых-футурологов содержат, однако, *родовой порок*: построенные на технологической, универсальной базе, они вновь апеллируют к абстрактному человеку. В то время как конкретный человек неповторим.

Не умирать! Заманчивое предложение. Да, человека ужасает его смертность. Но чем же столь страшит человека смерть? Быть может, не столько расставанием с земными радостями, сколько потерей всего прожитого, прочувствованного, разрывом всех связей — утратой, навечно, памяти...

Все живое от неодушевленного, мертвого отличает память. А в основе человеческого существования, культуры, души лежит особая память, границы которой скрываются в бесконечности прошлого и будущего, — тот божественный дар, который отличает человека от всех иных тварей. Но расплата за этот дар — неизбежный финал, утрата памяти в смерти. Можно ли справиться с этой утратой — главная загадка, проблема культуры и человека.

Религиозные искания, философские доктрины, трепетные порывы искусства — весьма небезуспешные попытки борьбы с беспомытством за счет расширения пространства сознания и поисков помимо зримого и осязаемого — невидимого мира.

---

<sup>1</sup> Никогда не умирайте (англ.)

Крошечная вселенная первобытного человека, замкнутая родовой группой и территорией, обеспечивающей пропитание, удивительным образом раздвинулась в пещерных изображениях, «абсурдное» сознание первобытного человека свершило в пещерной тьме важнейший шаг. Культура Древнего Египта уверенно предъявила потусторонний мир как визуальную реальность, а Новое время смело устремилось в недра сложнейших внутренних персональных миров и загадочного мироздания.

А вот сегодня на фоне наращивания инструментально-технологической, системной сложности, демографического взрыва и глобальной демократической революции наблюдается очевидное падение культурного ценза, откровенное психическое, психологическое опрошение, ярко проявляющееся в редукции устной и письменной речи, образных языков искусств. Где же искать тот ресурс, который позволит избежать прогрессирующего сжатия и деформации памяти в условиях бешеного информационно-демографического ускорения? Религия и философия явно истожили актуальные возможности, идеология безнадежно скомпрометирована в XX веке.

Надежды, Курцвейль здесь безусловно прав, остается связать только с цифровым прогрессом. Нет-нет, не физическое убегание от смерти (вспомним о каре Агасфера), но духовное преодоление, победа над ней — высокое предназначение людей. А вот путь к человеческому совершенствованию сегодня наиболее эффективно намечает экспансия виртуальной реальности во все сферы жизни. Эта экспансия действительно потребует усилий для ее активного моделирования. Такой процесс способен расширить сознание за пределы рациональной перспективы. Симбиоз объективного и иллюзорного в корне изменит упрощенные представления о дифференциации и взаимосвязи интуитивных, когнитивных, эмоциональных механизмов и с неизбежностью трансформирует социальные и поведенческие стереотипы. Эта экспансия действительно потребует усилий для ее активного моделирования. Такой процесс способен расширить сознание за пределы рациональной перспективы.

Воображение, освобожденное от ригидных социально-физических ограничений и поддержанное потенциалом необъятной «заоблачной» двоичной памяти, способно вновь обрести утраченный в увлечении рациональностью эйдетический потенциал к необычайно яркому и полному (вплоть до тактильных ощущений) образному восприятию. Грядущая неразличимость живых и искусственных сущностей может подвести к синтезу образов, выходящих за грань привычного зрения, непосредственно апеллирующих к интуиции.

В психическом коллаидере этого сознания возможно появление непредставимых чувств, эмоций. Например, предполагавшихся Уайтхедом концептуальных чувств, не имеющих «никакого отношения к конкретным фактам или к какому-либо конкретному реальному миру»<sup>1</sup>.

Новая виртуальная реальность (вещающая как все накопленные культурой богатства, так и явившиеся в результате информационного взрыва автономные миры) обещает не только расширение интеллектуальных возможностей, но самое важное — обогащение, расширение чувств. Город Солнца — это город, в котором человек обогатится чувствами, воображением, памятью Шекспира, Микеланджело Лермонтова... А поспособствует ему в этом машина, которая «умерщвляет материю и от противного способствует освобождению духа»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Whitehead A.N. Process and Reality. Cambridge: Macmillan Co, 1929. P. 187.*

<sup>2</sup> *Бердяев Н. А. Судьба России. Кризис искусства. М.: Канон+, ОИ «Реабилитация», 2004. С. 239.*

## §2. ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЙ АСПЕКТ ПРИТВОРСТВА: ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ЭКСПЕРИМЕНТ

### Цифровизация как лишенность потерянности

По поводу сформулированной выше оптимистической решимости к инновациям, помимо консервативной идиосинкразии ко всему новому, возникают онтологические возражения, которые не следует отбрасывать, как всего лишь очередную форму сопротивляющегося консервативного мышления.

В частности, эти возражения подкрепляются при обращении к современному искусству, которое все больше задействует цифру. В функциональной согласованности цифровых форм, что обнаруживается в зачаточном виде уже, например, в супрематизме, мы получаем своего рода волшебную машину, которая в своем творящем производстве, несмотря на свои магические элементы, все же остается «техникой, а не искусством»<sup>1</sup>. Стремление к точному повтору реальности посредством цифровизации приводит к удалению от подобия вещи, — все выливается в мертвую схему, далекую от собственной и реальной жизни любой вещи.

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000. С. 157.

У технико-машинной стороны<sup>1</sup> супрематизма существует иной ракурс, который имеет в виду совершенно обратное восприятию реальности — уход от имеющейся чувственной данности мира в его метафизические основания. Именно в такой способности к переходу (к тому, что непосредственно не дано и как бы потеряно в будничности) опознается и человек, и произведенное им художественное творение<sup>2</sup>, чего не в состоянии находить и предъявлять себе цифровая машина как таковая. В ее существовании как бы априорно зашит антидот против всего метафизического как неочевидного.

Эволюция техники это подчеркивает сменой аналогового сигнала цифровым, в чем выражается прежде всего направленность на миметизм, на изощренно точное отображение реальности. В случае аналогового вещания, который выдавал ограниченное количество информации (частота, пиксели, четкость, резкость и др. технические параметры) при передаче изображения, вкуче с особенностями используемого оборудования (например, малое количество камер на съемочной площадке) и, в зависимости от этого, специфики операторской работы и т. п., мы получали определенный тип картинки, в которой «гауссов шум» перекрывался (микшировался) слабой «чувствительностью» техники. Доцифровая техника не позволяла передать зрителю все «помехи», не побуждая зрителя требовать изобретения более сильных средств для их преодоления. Такая техника как бы соответствовала нашей повседневной способности осознания информации, поступающей в мозг,

---

<sup>1</sup> «Если рационалистическая экстрема современного искусства делает художника конструктором, то его иррационалистический полюс — автоматом» (*Зедльмайр Х. Утрата середины. М., 2008. С. 323*).

<sup>2</sup> Эта возможность созвучна такой же возможности в оценке импрессионизма, когда «импрессионистскую картину можно интерпретировать двумя различными способами. Ее можно рассматривать как простую поверхность с различными „пятнами“, не видя при этом „предметов“, или эти же самые „пятна“ можно принять в качестве своеобразных опорных пунктов для особого восприятия, чтобы затем через это многообразие различных цветов увидеть „вещи“» (*Ингарден Р. Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999. С. 110*). Ср.: *Зедльмайр Х. Утрата середины... С. 277*.

в котором работают некие механизмы, позволяющие осуществлять естественное (рационально не высчитываемое) сглаживание, нивелирование существующих препятствий. Однако с приходом цифровых аппаратов как производящих, так и воспроизводящих продукт, в материале, снятом на пленку и аналоговыми камерами, сразу же начинает проступать весь набор помех и недостатков.

Просматривая фильмы с возможностью включения эффекта *true motion*, когда между 24 кадрами дополнительно вставлены еще кадры (позволяя осознать больше информации, которая раньше не достигала сознания из-за несовершенства технологий), которые по замыслу, должны больше приближать нас к ощущениям, имеющимся у нас при привычном восприятии окружающего мира, мы, наоборот, получаем некоторую искусственность изображаемого. Пленочные фильмы, которые мы называли художественными, имеющие плавную картинку, где сцены и движения смотрелись естественно, будучи пропущенными через оцифровку, начинают выглядеть наподобие телеспектаклей, снимаемых в доцифровую эпоху: мы начинаем воспринимать все неудачи игры актеров, бутафорность, постановочные изъяны, обнаруживаем, что съемки были сделаны в павильонах и т. п. Оцифрованная информация представляет собой тщательно проработанное совмещение рационально отрефлексированных слоев реальности, которые как бы искусственно, посредством технических средств сначала были разобраны и математически просчитаны, а потом вновь соединены. Но подобное синтезирование не достигает и, на наш взгляд, никогда не достигнет той органичности, которая есть у нас в нашем повседневном восприятии.

Подобный же результат мы получаем, просматривая современные фильмы в 3D эффе́кте. Хотя данная категория фильмов стремится приблизить нас к реальному восприятию, давая объемное изображение, большую резкость и четкость, мы все равно видим некоторую неестественность предьявляемого нам объема. Он более отчетлив и определен — мы видим безупреч-

ную контрастность переднего плана и заднего фона, вроде бы соответствующую реальности четкую отгороженность одного от другого, что впечатляет и поражает наше воображение, однако все это не избавляет нас от чувства искусственности увиденного, потому что все выступающее и отделяющееся из и от чего бы то ни было в реальном восприятии как раз таки происходит плавно, словно перетекая одно в другое. Предложенная реалистичная картинка, просчитанная компьютером, оказывается далекой от реальности, которая вправе быть обозначена понятием «симулякр»: вроде бы все реально, так, как есть, но понимаешь, что реальность вовсе не такая и не так воспринимается.

Реальность мы довоображаем, достраиваем и смягчаем переходы между слоистым пирогом реальности — такую нехватку информации мозг компенсирует воображением, смягчая картинку в случае просмотра аналогового изображения. Теперь работу мозга пытается решить компьютер и у него не получается сделать это столь же органично, как это делается мозгом, точнее человеческим воображением. Думается, что дело здесь вовсе не в том, что это временное явление, связанное с еще не до конца разившейся техникой, пока не позволяющей устранить эти отмечаемые несовершенства. Рационально счетная способность, которой обладает человек, не в состоянии включить в свои операции ошибки, как конструктивные аспекты реальности, поэтому простой просчет триллионов комбинаций ни к чему не приводит, что и отражает компьютер. Компьютер (искусственный интеллект) как бы воспроизводит само несовершенство счетной, рационально разграничивающей функции человеческого сознания. Поэтому в настоящем живописном произведении главным является вовсе не наличие у художника знаний и способностей к анализу, а то, что «остается неуловимым для всех анализов, ...оно-то и служит предметом нашего внимания, оно обслуживает известную цель и оно делает произведение тем, что оно есть»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Флоренский П. А. Статьи и исследования по истории... М., 2000. С. 306. Ср.: там же. С. 308, 361.

В условиях господства техники, производства огромных скоростей обмена, в рамках которых существует человек, появляется возможность лучше осознать онтологическую сторону его существования, заключающуюся в том, что в своих эстетических проявлениях самым существенным для него оказывается сохранение нацеленности «на то, чтобы сделать потерянность постоянной»<sup>1</sup>. И с этим мы имеем дело на самом раннем этапе своего становления, как живые, а не цифровые существа, — в игре.

### Иллюзия обмана: истина, игра и маски.

Начнем рассмотрение феномена игры с неожиданной мысли о предательстве Иудой Христа, высказанной в знаменитом романе М. Фриша «Назову себя Гантенбайн»: «...Я жажду предательства. Я хочу знать, что я существую. Все, что меня не предает, подозревается в том, что живет оно только в моем воображении, а я хочу выйти за пределы своего воображения, хочу существовать в мире. В глубине души я хочу быть преданным... добиться предательства, чтобы существовать в мире, чтобы доказать реальность своего бытия в мире...»<sup>2</sup>. И далее: «Предательство — это, видимо, нечто очень тонкое, его нельзя ни увидеть, ни услышать, если иллюзия не увеличит его»<sup>3</sup>.

Примечательно, что у богини Правосудия завязаны глаза. Она не видит, а только слышит и взвешивает услышанные доводы на весах справедливости. Герой романа, Гантенбайн, тоже не видит, правда, с существенной оговоркой — *притворяясь*, что он слеп. Возникшее желание сравнить свою жизнь с жизнью

---

<sup>1</sup> *Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. М., 2002. С. 60. Свершение искусства есть «взаимосвязь обоснования и лишения основания, обретаемая через колебание и потерянность, и, в конечном счете, как осуществление опыта смертности» (*Ваттимо Дж.* Прозрачное общество. М., 2002. С. 68).

<sup>2</sup> *Фриш М.* Назову себя Гантенбайн // Фриш М. homo Фабер. Назову себя Гантенбайн. М.: Прогресс, 1975. С. 422.

<sup>3</sup> Там же.

других, примерив ее на себя, обещало ему достижение понимания, какая из них предпочтительнее. Постепенно складывалось и укреплялось представление, что предпочтительнее *игра* роли слепого: быть в этой жизни и одновременно смотреть на нее со стороны — таков экзистенциальный выбор Гантенбайна. Беспристрастно оценивать жизнь, также как Фемида оценивает по сказанному поступки людей.

Однако в этом сценарии обнаруживаются свои изъяны. Так, например, Гантенбайн предстает перед судом, чтобы свидетельствовать о местонахождении обвиняемого в установленное время совершения убийства. Свидетельство Гантенбайна, как зрячего человека, гарантировало бы алиби подсудимому, потому что тот в момент преступления находился в другом месте. Единственно, чего боится Гантенбайн, — услышать вопрос судьи о том, *видел* ли он обвиняемого, потому что пообещал себе в этом случае дать честный ответ, несмотря на то, что это разоблачило бы его игру и не позволило бы продолжить эксперимент. Тем не менее ему не задают такого вопроса, т. к. никому в голову не приходит поставить под сомнение его слепоту. Добровольно Гантенбайн ничего не сообщает, сохраняя для себя возможность дальнейшей игры, хотя эта ситуация дала ему урок, что «у каждой роли своя вина...»<sup>1</sup>.

Готовность Гантенбайна лгать о своей слепоте до тех пор, пока ни у кого не возникнет подозрений, соседствует с такой же готовностью рассказать всю правду при малейших сомнениях, что, в конце концов, и происходит в истории с Камиллой Губер, разгадавшей его обман. До этого события он успевает осознать, что все, с кем он встречался, вели бы себя с ним совершенно иначе, если бы он был для них зрячим. Двуличие Гантенбайна открывает ему двуличность человека как такового. Эта онтологическая истина могла бы остаться для него неизвестной, не решился он на свой опыт лжи.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 429.

Но как становится возможным, что непотаенное показывает себя другим онтологической, а не артистической таинственностью? Жизнь Гантенбайна учила<sup>1</sup>, что лучше знать и видеть, делая вид, что не знаешь и не видишь, что успех и удача сопутствуют тем, кто умело блефует, обманывает другого, причем без указаний другому на проницательно распознанную его ложь. Проявленные сила и самообладание, обнаруженные в терпимости к обману, сулят благополучие, которому сразу же приходит конец, как только все выводится на чистую воду. Видящий и открывающий свои знания оказывается невыносимым. Более того, создается впечатление, что не просто умолчание знания и видения, но и сама ложь получают индульгенцию, превращаясь в благочестивое искусство, сохраняющее мир, гармонию, любовь и понимание. Тогда ложь оборачивается в добродетель, избавляющую от фальши, подозрительности и мнительности, и гарантирует миру порядок. Она раскрепощает, прибавляет чувства естественности, надежности и неподконтрольности. И несмотря на то, что ты становишься подозрительным, ее, получается, можно связать со свободой, а притворство сделать выигрышной искренности. Лучше играть роль, прикидываясь мудрецом, чем быть самим собой, потому что хорошо исполненная роль позволяет возвыситься над всеми.

И вместе с тем сомнение относительно правильности такой позиции, несмотря на столь ценный опыт, никуда не исчезает: действительно ли существует однозначное онтологическое соответствие между игрой и ложью?

Возможной разгадкой этого вопроса может послужить концовка романа. Гантенбайн, почувствовав, что Лиля, возвратившаяся с очередных гастролей, больше ему не изменяет и не обманывает, решает прекратить свой обман. Он снимает очки и признается в том, что все это время видел и знал о происходя-

---

<sup>1</sup> В качестве примеров этого в романе можно выделить притчу о слепом Али и его красавице-жене; историю Гантенбайна, который решил снять очки, став зрячим; и историю Гантенбайна, остающегося в очках слепого, но при этом все видящего и продолжающего играть роль слепца.

щем у него на глазах. Лиля выгоняет Гантенбайна, полагая, что эта история выявила его нелюбовь к ней. Думая, что игра в ее руках и Гантенбайн ничего не знает об ее адюльтере, она не могла предположить, что исповедь Гантенбайна откроет ей, что именно ее зрячие глаза были слепыми. Игру как раз таки вел Гантенбайн, который, владея полностью ситуацией, уличал ее в плохой игре и недооценке своего зрителя. Обманывающей Лиле, ставшей жертвой обмана, в зеркальности обмана приоткрылся онтологический смысл: эффективность обмана возможна только при его полной нераскрытости. Но если гарантии здесь невозможны, то удостоверяется неприемлемость обмана, обрушивающего все основания в позоре. Уловки игры рассудка и воображения усыпляли совесть, которая пробудилась в скандале<sup>1</sup>. Соответственно, и Гантенбайн, уличая грехи Лили как обманщицы, обличает самого себя. Совесть не может вынести открытого обмана.

В этой связи показательно отношение к Гантенбайну его маленькой дочери, которая представляет отца в единстве с Господом Богом. Рядом с Гантенбайном, несмотря на уверенность в его слепоте, она не обманывает, потому что отец-бог *все видит и все знает*. Правда, и здесь не обходится без хитрости, подрывающей универсальность закона: физическое отсутствие отца рядом снимает запрет, что указывает на допустимость обмана при условии его удаленности и тайности. Эта поблажка в качестве средства для действий наследуется взрослой жизнью.

Как в античности было проведено различие между зрячей и слепой судьбой, так и церковная традиция произвела деление на зрячую и слепую веру. К содержанию зрячей веры относилось восприятие верующим повсеместного, вездесущего и всевидящего Бога, пред взором которого невозможно бесследно грешить. Для зрячей веры перед всеобъемлющим знанием Бога бессмыс-

---

<sup>1</sup> Здесь необходимо иметь в виду все те значения, которые были у греческого слова *σκάνδαλον*, и последующие его метаморфозы в истории европейской культуры. Например, см.: *Poiana P. The Discursive and Narrative Foundations of Scandal // Culture Critique. 2010. № 76. P. 29–48; Дмитриев А. В., Сычев А. А. Скандал. Социофилософские очерки. М.: ЦСП и М, 2014.*

ленно лгать. Метафорически в этом убеждается Лиля, которая прелюбодействовала на виду у «слепого» Гантенбайна, чего бы она себе не позволила, будь он зрячим. Неприкрытая измена более невыносима и оскорбительна, чем скрытая, поэтому гнев Лили и изгнание Гантенбайна связаны с осознанием ею своего фиаско — неспособностью утаить свое предательство, с чем, в отличие от нее, успешно справился своей мнимой слепотой Гантенбайн. Лили прогоняет не Гантенбайна, а себя, чтобы быть вдали от человека, засвидетельствовавшего ее падение. Гантенбайн же извлекает очередной урок из этой ситуации: если знаешь или узнал тайну, то ее по определению никогда не следует раскрывать. Тайна должна оставаться тайной, и ради этого лучше продолжать делать вид, что ничего не знаешь и не видишь, ибо обратное действие превращается в обвинительное суждение, на которое у человека, коль скоро он не Господь Бог, нет никаких прав. Саморазоблачение Гантенбайна вылилось в суд не над ним, а над Лилей, научив его тому, что взятая в жизни роль требует от человека становиться по-настоящему тем, кого он собирается играть.

Если ввести понятие *прямой* (открытой) лжи как модуса игры (воображения), то тогда ее *скрытый* аспект можно представить как модус тайны. Если первая, ложь как игра — «прекрасная» ложь, то вторая, ложь как тайна — «возвышенная» ложь, являющаяся более изощренным и «нравственно» обремененным видом лжи. При этом неотступное хранение последней лжи в «тенетах» тайны (как если бы Гантенбайн не раскрыл свою игру) снимает саму по себе ложь. Но коль скоро у человека нет окончательной уверенности в безошибочности совершаемых им действий, то возникает резонный вопрос, как повела бы себя Лилия, если бы Гантенбайн в чем-то допустил оплошность, и она первая раскрыла бы его обман? И был бы извлечен такой же урок, какой был получен проигравшей Лилей, из такого развития событий Гантенбайном? Срывающий с себя маску обман автоматически указывает на такую же маску на другом: открытие истины завершает игру трагедией, обналиченная ложь после себя оставляет руины. Но все ли положения,

которые мы считаем истинными, делая их эталонными, так уж безусловно продуманны, и не потому ли, что это не так, во лжи ищется спасение отношений?

Но тогда у нас появляется необходимость уточнения, что в таком случае будет считаться ложью? Если мы все держимся представлений, которые лишь кажутся истинными, хотя на самом деле являются недосказанными или смутными «истинами», т. е. ложью<sup>1</sup>, то, будучи договоренной и проясненной до конца, такая «истина»-ложь станет истиной, которая нуждается в своем загадочном обереге.

Здесь мы получаем игру с ракурсами, в зависимости от которых, то или иное, называемое истиной или ложью, будут меняться местами. Без универсального критерия, который чаще всего на уровне эмпирического мышления связывается с чувственной данностью вещей, в сознании все может быть объявлено истиной. Например, кентавр не является фикцией («ложной» сущностью), т. к. он есть результат действия воображения, которое не содержит в себе рефлексивность лжи, являясь действием по проективному соединению двух истинных эмпирические фактов. Эстетический вкус внеположен лжи, как внеположен ей и разумный поступок. При онтологизации лжи разумность, основу которой, согласно И. Канту, составляет нравственный императив, была бы невозможна. Аннулируемый ложью нравственный императив превращал бы нас в неразумных существ, чего не происходит в силу нашей укорененности в истине, допускающей ложь как знак свободы человека, а не машинно-организованного существа.

Способность воображения, превращающая истины сознания в фантастические факты (в «ложь»), демонстрирует синтетическую работу созидания, а не продуцирование рефлексии

---

<sup>1</sup> «И если мы довольно часто имеем представления, заключающие в себе ложь, то это именно те представления, которые содержат нечто смутное и темное, по той причине, что они причастны небытию» (*Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Сочинения в 2 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 272*).

лжи, имеющей цель сознательного сокрытия того, что априори таинственным не является. Воображение играет с недоступной априорностью тайны, которая оберегает должствующее оставаться онтологически сокрытым. Рефлексивность лжи оказывается побочным продуктом работы воображения. Производство лжи протекает со знанием того, какой производится продукт. Полученный в игре результат актом вторичной рефлексии можно объявлять ложью, но в первичном процессе работы воображения заранее такой результат не мыслится и не предполагается. Но если верно, что ложь вторична и представима лишь в качестве модуса способности воображения, а никак не наоборот, то это вовсе не исключает потребности лжи для истины, что и показал в своем романе М. Фриш.

Благодаря этому появляется осторожность и понимание, что все суждения, претендующие на истину, в своей временности окончательно неистинны, требуя от нас развития навыка усмотрения. Раскрытое нечто как истинное в одном из моментов, в другом может показать себя неистинным, что не будет означать его упразднения первым. Наши вопросы к моментам бытия ведут нас к постижению их в едином процессе, не стирающем различия между истиной и ложью, а показывающем истинность случившегося в противоречивости обоих моментов.

Вспомним, например, что в древнегреческом театре надевались маски ради зрителей задних рядов зала, которые получали возможность видеть «лица» актеров. Назначение маски состояло в том, чтобы актер со своим лицом не потерялся из вида, чтобы он всегда был обозреваем, стягивая на себя взоры зрителей. Однако актер все-таки скрывал свое *настоящее* лицо. Получалось, что чем больше он выходил на свет и на показ, то тем больше уходил в тень, укрываясь от зрителя: как бы засвечиваешь себя и ослепляешь других, ограждая их от своего собственного лица. И все же, даже в этом случае зрители видели лицо актера, так как, по идее, лицо, находящееся под маской, должно было изображать то же, что и отражает сама маска, которая и порождает возможность несоответствия, внося

лицедейство в лицедейство. Маска — лишь копия, слабый отблеск того, что под ней скрывается, в одном случае, или сознательный обман, утаивающий подлинное лицо, в другом случае.

Нечто похожее мы замечаем и в отношениях с природой. Она также в поле нашего зрения, но при этом скрыта своей внешностью, так как ее явленность явленнее всего явленно-го. Ее очевидная открытость пестует привычку к ней, что изменяет глазомер понимающего восприятия, устремляющийся вдаль, не замечая близи. Доступ к «самопонятному» близкому остается для умозрения, которое, правда, может потерять первичное чувство воспринимаемого. Привычно внешнее испытывает нехватку своей внешности без выявленности в ней ее внутреннего-внешнего в такой привычности. Но потерять свое лицо — это потерять и свою маску, так как маски, которые мы носим — всегда наша собственность, индивидуальность, если только они не взяты «напрокат» у других.

Каждый является творцом своих масок, поэтому, как только начинается пассивная примерка чужой маски, тут же происходит смешение с ней, растворение в массе и потеря самого себя. Собственная маска становится защитой от угрозы потери себя в мире, от страха подчинения, застывания и превращения себя в живого мертвеца. В ней обретается соответствие миру, существующего вне жестких рамок, неустанно пребывающего в превращениях и обращениях. Обращенность мира отражается в нашем запрашивающем всматривании в бытие сущего, в свободной открытости взглядов. Фиксация разрушает свободу смысла, закоснение которого лишает полноты отдачи себя с обратным возвращением к себе, как будто бы лишаясь долгожданного возвращения домой после гостеприимного приема друзей.

Маска позволяет отдавать себя, себя сохраняя. Она собирает на себе мир, а мир включает ее в себя. Здесь взгляд в мир и на человека оказывается не подавляющим и поработающим, а дающим желаемое вручение друг другу. Выход из тьмы неведения самих себя обретается в концентрации на себе света мира, а его

отражение превращается в его отдачу светящемуся, что сберегает последнее от угасания. Такова метафора игры масок, в процессе которой определяются тактика, границы и жизненное пространство, ей присущие. В логике игры их лучшее прояснение достигается в случае попыток ее разрушения. Оказавшись в пограничной зоне, даже незначительный внеигровой элемент меняет предполагаемый ход событий на непредсказуемое по последствиям развитие. Введенный сбой блокирует программу устоявшихся процессов. Игра в жизни проявляет себя так, что за ее столом располагаются одни лишь «шулеры».

В отлаженном режиме человеческих взаимоотношений, где более или менее ритмично сменяются радости и печали, всегда есть что-то от несовершенной игры, как бы совершенно она не выглядела. Всегда есть что-то припасенное, что можно выложить на игровой стол. В этом случае игра заключается в том, чтобы, зная о своих картах в рукаве, воздерживаться от их использования. Припрятанная истина (недоговоренность или ложь во спасение) сберегает игру настоящих игроков, осуществляясь тем самым как форма истины. Разоблачение прекращает игру, досказанное до конца оборачивается скандалом. Скандал — это срывание всех масок, открытие того, что было известно всем и до того, но в этом акте предстает уже в совсем неприглядном свете, это дискредитация тайны.

Игроки, знающие, какую они ведут игру, не нуждаются в развенчании потаенного. И парадокс заключается в том, что в открывающейся скандалом истине нет ни спасения, ни формы; ее открытость оказывается открытой ложью, затертой обличениями. Все, что представляют в качестве истины в скандале, на деле почти всегда таковой не является. Превращение игры в борьбу за свои интересы умаляет интерес самой игры. Новая игра надевает новую маску — маску трагедии, развитие которой на виду у всех сразу же хоронит вновь только что пробившуюся на свет истину. Истина на виду никому не нужна, хотя все ее имеют в виду. Но что же в таком случае заставляет ее раскрывать и что в результате допускается?

Истину знают все, но ее стремятся сделать частным достоянием, чтобы, присвоив, говорить от ее имени. Причем по факту ее отнюдь не раскрывают, а методически затемняют, чтобы не засветить и не отбросить ее тень на себя. Именно к потаенно-очевидной для всех истине обращены таланты и изобретательность игроков и вокруг нее строятся игры со сменой масок и декораций.

Все имеют дело с ускользающей истиной — «тайной». Интрига игры — как можно надежней спрятать истину, включая сюда и игру по ее «обнаружению» (как в играх в прятки). И тот, кто больше овладевает искусством утаивания истины, обладает более достоверным ее пониманием. К сути игры принадлежит искусное и достойное разыгрывание партии, предотвращающее свое и партнерское (в предупреждении его ходов и маневров) искушение вывести все на чистую воду. В поле игры есть лишь одно незыблемое правило — не покидать этого поля, арены, на которой не подрываются, а продуцируются условия для новых и более утонченных игровых комбинаций.

Игра предполагает признание партнера как участника общего — одной на всех истины — пространства игры, независимо от личной приязни или неприязни к нему, относясь к нему как к человеку, знающему, что истина не терпит нечистоплотного к ней подхода. Поэтому суметь сыграть с враждебным тебе человеком, не доводя ситуацию до скандала, — высшее мастерство игрока и дипломата. Но даже в случае срыва мастер не теряет нити игры, переводя ее в новое направление, спасая процесс обращением случившегося против скандалиста.

Однако, в целом, скандал — это унижение игроков и уничтожение игры, и чем она дальше заходит, тем неприглядней будет ее возможное прекращение. И не зависит ли успешное ведение игры от некогда пережитого ее крушения по собственной вине, когда рождается понимание, что любая игра с картами на руках всегда делается с осознанием существующего неприкосновенного запаса. Игра по видимости всегда ведется честно

и признается таковой, если игрокам хватает умения и опыта не пользоваться их НЗ.

Беспредел шулера пресекается, т. к. этим он обесценивает всех и все, а не только себя. Произвольное снятие запрета обескураживает экзистенцию игры и, даже не пойманный, преступивший границу онтологически всегда уличен и схвачен. Но коль скоро грань между игрой и шулерством почти эфемерна, переход которой зависит от смутно уловимого движения, превращающего тебя из игрока в шулера, основная задача игроков — не оскандалиться, так как в скандале обман не вскрывается и не скрывается, а *является, укравшись* в нем. В агрессии скандала заявляет себя поборничество истины, которое есть всего лишь ее личина, не терпящая возражений. На мгновение поманив правдой, все тут же окутывается в ложь. На поверхности мелькнувшая истина погружается в безумные потоки эмоций, где фарс и трагедия неразличимы. В противовес до смертельной опасности открывающейся истине творится обман, причем истинный, отвлекающий от нее ложное внимание.

Итак, если честная игра воспроизводит истинные позиции игроков, то есть воспроизводит некоторые истины экзистенциальных позиций, с которыми считаются играющие, не раскрывая их, то доведение игры до черты, за которой следует прекращение умножений игровых переходов, обрушает всю онтологию игры, превращая ее истины в фикцию и притворство. Истину, что у каждого игрока есть припасенное в рукаве, обернули в ложь, а ложь — в истину. Этот конфликт удостоверяет и так живущее предчувствие, тревогу и предвкушение такого положения дел. Откровение скандала оказывается псевдособытием. В то время как мастер игры считывает истину другого знания, когда за видимым видит невидимое, скрытое в рукаве визави, выстраивая на этом основании свою игру. Опытный игрок в каждой игре наперед проживает скандал, даже если он не происходит на самом деле и которого не стоит допускать. Это дает ему владение собой в поединке, в котором игроки ни

победители, ни побежденные<sup>1</sup>, или где каждый и тот, и другой, раскрывая тем самым процесс жизни, а не умирания в бессмысленно распахнутой войне.

Трагедия завершается смертью в узнании истины, скандал — ложью, игра — красотой. Трагедия судьбоносно правдива, скандал — вульгарно обманчив, игра — благородно парадоксальна. Игра очищает, открывает и сохраняет то, что присутствует в самой трагедии, но без ее финала: смерть на сцене при жизни, чего не допускает сама жизнь. И если сила раскрывшейся истины мета-физически может быть убийственной, а перерождение в откровении может повлечь перевоплощение, то в игре достигается некая предельная точка, в которой схождение смыслов сплетается в событие вне трагедии. Сбывается игра мысли и случая.

Случайность, дающая знать о себе в игре масок, — ткачиха необратимой истории, в которой определяется личностное бытие. Участие в незримом смысловом движении игры правит возможным распознаванием скрытого в ней и ведет к проникновению в судьбу. Здесь вызревает существенность осуществления и свершения жизни. Сотканная из игры масок и карнавальных забав случайность приоткрывает жизнь, содержащую толику счастья. Но в этом же движении находятся эффективные средства, защищающие от дурной бесконечности калейдоскопа масок. Одним из них является первый взгляд, «который часто... достаточно истиннен, то есть, наверно, он-то единственно и истиннен»<sup>2</sup>, и который, подобно детской пронизательности, любви и вере, среди всего множества качеств точно схватывает самое существенное. Человек весь налицо своим лицом перед лицом другого, и наше внутреннее вполне внешнее, которое не утаиваемо и лежит на поверхности, зримо и осязательно.

Поэтому при обретении устойчивого внутреннего мира в душе, одновременно продолжающейся быть подвижной, ку-

---

<sup>1</sup> Делез Ж. Логика смысла. М., 1995. С. 80.

<sup>2</sup> Иванов Н. Спокойной ночи, мудрецы (Волшебная метафизика) // Вестник русского христианского гуманитарного института, № 1, 1997. СПб., 1997. С. 143.

пируется страх потери себя в наборе масок, примеряемых по жизни. Такие маски — собственные маски, а значит — собственное лицо, за которое не стыдно и не требуется скрывать в угоду публики. Стыд проявляет отсутствие своего лица, лишенность себя, пустоту которого хочется скрывать. Уязвимость в стыде — это выражение нехватки любви, потребность которой толкает на потакание интересам и страстям толпы. Человек живет со своей пустотой: в его игре она кристаллизуется, в то время как в искусственный интеллект она не вмещается. Не чувствующий стеснения от игры масок жизнерадостно лицедействует (не лицемерит), разыгрывая роль своей жизни словно в последний раз.

Стыд — производное от надежды. Остановить в себе механику стыда — сродни уничтожению надежды, надежды на прощение, оставляя место уже только вере. Жизнь без надежды — не отчаявшаяся жизнь, а жизнь, принимаемая так, как она открылась при первом взгляде. Эгоизм надежды завывает ожидания и действует захватнически по отношению к будущему. Отказ от надежды, усмирение претензий «я», ведущих его к бескорыстному ожиданию грядущего, не означает при этом безропотной подчиненности и резиньяции: «Мысль производится только по закону смерти. Только в момент решимости заглянуть за тот порог, за которым нет тебя, такого, когда ты сам себе любезен, привычен и мил. С которым ты сросся. Ведь мы все время надеемся, что то, с чем мы срослись, проскочит. Если убивают, то убьют не меня, если ограбят, то скорее соседа. Вот эта надежда, как у осла — когда пучок сена движется, она все время впереди. А на самом деле мы можем что-то подумать, войдя лишь в такую область духа и мысли, и переживаний, на дверях которой дощечка: «Оставь надежду всяк сюда входящий»... Я не обязан верить в то, что случится, будет обязательно хорошее. Это пессимизм ума и оптимизм воли»<sup>1</sup>.

Разрыв с надеждой — путь вниз, встреча с любовью — путь вверх, но, в конце концов, пути сходятся: без упования на

---

<sup>1</sup> Матардашвили М. К. Необходимость себя / Лекции. Статьи. Филологические заметки. М., 1996. С. 307.

желанное держаться его в вере. Вера безотносительна к ожиданию лучшего, к «алиби в бытии», к проекции самости, поэтому разлад бытия даже в своем начальном побуждении невозможно преодолевать через «я», жаждущее в любви только самого себя, как показал ее Ж.-П. Сартр: «Моя любовь есть по своему существу мой проект сделать так, чтобы меня любили»<sup>1</sup>. Вера уже в достигнутом, а внешнее движение «к» лишь показывает уже присутствие «в», дающее импульс движению.

Сила через веру пропорционально возрастает утрате надежды. Знание мудреца показывает силу открытого миру человека, оставшегося только с верой, выражающей его любовь к потаенному откровению. Надежда, успех и время — слабым, неокрепшим, растущим, как шанс земного существования. Вера, любовь и вечность — сильным, раскрывшимся и мудрым, как испытание.

И если вернуться к утопическим надеждам, которые в современном мире все чаще связывают с развитием технологий, то они представляют извечно присущее психологии человека стремление раствориться в массе, чтобы не остаться наедине с собой. Ради этого умножаются прежние иллюзии, творятся новые, а в игре воображения ищутся их подтверждения. Но эти же метания приближают преодоление человека, омассовленного в проекциях будущего. Эта перспектива осуществима в принципиально человеческом измерении, которая нереализуема в искусственных связях. Потому что стоять в себе — это изымать (а не загружать) дихотомию жизнь-смерть, отдавшись состоянию, где смерть и любовь пронзительно совмещаются, когда, жертвуя собой в любви, подходишь к смерти ради жизни и полноценно раскрываешь себя.

Здесь обозначает себя проблема идентичности, как индивидуальной, так и культурной. И последнюю мы проиллюстрируем одним, но весьма характерным фактом противоречивости осознания процесса модернизации в турецкой литературе.

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык, мазохизм // Проблема человека в западной философии: Переводы. М., 1988. С. 222.

### **§3. ТУРЕЦКИЙ МОДЕРНИЗМ: МИФ ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?**

Проблема идентификации модернизма в турецкой литературе, и шире в восточных литературах, действительно существует. Согласно европейской традиции изучения модернизма, его феномен при обращении к восточным литературам носит «снисходительный, позволяющий» характер: его вроде как не может быть, а вроде бы он и есть. В. М. Жирмунский отметил в свое время: «Основной предпосылкой сравнительной истории литературы является единство процесса социально-исторического развития человечества, которым в свою очередь обусловлено единство развития литературы как одной из идеологических надстроек»<sup>1</sup>. Следствием такого взгляда стала убежденность в том, что все литературы проходят в своем развитии типологически сходные стадии, отсюда стремление обосновать наличие и обнаружить в неевропейских традициях не только характерные эпохи (древность — античность, Средневековье, Возрождение — Ренессанс, Новое время, Новейшее время, т.е. эпоха противостояния и взаимодействия авангардизма и реализма), но и литературные направления, особенно на временном отрезке от позднего средневековья до актуальной современности (восточные аналоги барокко, рококо,

---

<sup>1</sup> Жирмунский В. М. Сравнительное литературоведение. Восток и Запад. Л.: Наука, 1979. С. 18.

классицизм, Просвещение, сентиментализм, романтизм и т. д. вплоть до новейших «измов»). Более того, отсутствие в неевропейской литературной традиции той или иной эпохи, того или иного направления, рассматривалось как признак неполноценности литературы, некоторой недооформленности локального литературного процесса. О модернизме как приеме вспоминают, когда речь заходит о конкретном авторе или — еще лучше — произведении. И вместе с тем модернизм как направление, обычно, отсутствует в работах обобщающего характера, посвященных тенденциям развития той или иной восточной литературы в XX в.

Обращение турецкой литературы республиканского периода к возможностям модернизма обрело некоторые организационные формы, прежде всего, в поэзии. Например, деятельность поэтических объединений «Треножник» (1941) или «Мави» (1952), хотя, безусловно, попытки радикального реформирования (и небезуспешные) поэтического языка, образности и тематики предпринимались и раньше, но отдельными поэтами: от Махмуда Экрема и Тевфика Фикрета до Яхьи Кемаля Бятылы и Назыма Хикмета. Поэты же объединения «Треножник», изложив свое видение новой турецкой поэзии в предварявшем сборник стихов «Манифесте» и находясь под несомненным влиянием французских авангардистских групп, расширили тематику собственной поэзии, введя в нее приземленность повседневной жизни. Но в пылу борьбы против традиционной поэтики они отбросили некоторые изобразительные средства, в частности метафоры, аллегории, сравнения, что весьма обедняло художественную ценность их поэзии. Этот этап в турецкой поэзии носит также название «Первое новое».

Против упрощения поэтического языка первыми выступили мависты — поэты, собравшиеся вокруг литературного журнала «Мави». Их лидер Аттила Ильхан резко критиковал поэтов «Треножника» за то, что они уделяли слишком много внимания содержанию, идее стихотворения в ущерб художественной

стороне. Из противоположного лагеря их критиковал и Назым Хикмет, отмечавший, что стихи — это не рифмованные газетные статьи.

Вслед за мавистами с критикой «Первого нового» выступили представители «Второго нового», направления, которое родилось в 50-х годах XX века, справедливо отмечая, что упрощение образной системы лишило поэзию выразительности. В поисках оригинальных изобразительных средств поэты «Второго нового» много экспериментировали. Зачастую эти формальные поиски приводили к созданию произведений, в которых смысл не всегда угадывался, а то и отсутствовал вовсе. Характерен вопрос одного из критиков: «Если в ваших стихах есть смысл, не случаен ли он?». В становлении «Второго нового» существенную роль сыграли западные авангардисты: символисты, дадаисты и особенно сюрреалисты. Хотя в 60-е годы XX века особенно частым и популярным стало обращение к классическим восточным поэтическим формам, такого рода эксперименты только внешне напоминали классические стихотворения, а были скорее своеобразной модернистской стилизацией<sup>1</sup>. Постепенно «Второе новое» выродилось в формализм. Тем не менее, это направление оказало определенное положительное влияние на эволюцию турецкой поэзии, внося в литературу неожиданность и свежесть смысловых связей, новую лексику, многообразие ритмики, оригинальную образность.

Вместе с тем, модернизм ярко проявился в творчестве целого ряда турецких прозаиков, создавая устойчивую тенденцию литературного, художественного развития. Фундаментальные художественные приемы, такие как экзистенциальные пограничья жизни и смерти, рационального и иррационального, психологический эксперимент, повествование типа потока сознания и др., реализуясь в индивидуальных комбинациях, отражали философское и стилевое мировоззрение следующих художников: Пеями Сафа (1899—1961), Сабахаттин Али

---

<sup>1</sup> Меликов Т. Д. Турецкая поэзия 60-х-70-х годов. Основные тенденции и направления. М.: Наука, 1980. С. 33.

(1907–1948), Ахмет Хамди Танпынар (1901–1962), Саид Фаик Абасьянык (1906–1954). Художественное творчество этих писателей очерчивает целый круг проблем экзистенциального<sup>1</sup> сознания — одиночество человека, рефлексия, восприятие мира как враждебного, раздвоение, обостренная реакция на мир, ощущение абсурдности бытия, звучавших в европейской (в том числе и в русской) литературе.

Известно, что европейское экзистенциальное сознание выработало оригинальные принципы поэтики, тяготеющей к авангардным, модернистским формам, которые наиболее адекватно воплощают изломанный мир, изломанное сознание. В. В. Заманская отмечает: «Экзистенциальный тип сознания взаимодействует с процессом жанрового освобождения, размыкания, магистральным для XX столетия, результатом чего стали сверхжанровые явления — романы Кафки и Белого, экзистенциальная автобиография Бунина и Сартра, рассказы Андреева и Бунина, повести Камю. Экзистенциальное сознание, отказываясь от инерции жанрового мышления, отказывается и от традиционных жанровых принципов структурирования произведения. Произведение экзистенциальной ориентации структурирует себя по параметрам метасодержательной категории, а не жанра. Структурообразующие элементы экзистенциального сознания создают специфический стиль, который пронизывает, насыщает собою традиционные эстетические системы, трансформируя их при этом сущностью»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Экзистенциальное сознание и экзистенциализм в данном случае — два разных понятия. Первое — это тип художественного сознания, родившийся на рубеже XIX–XX вв. и открывший человеку трагедию его существования в мире. Экзистенциализм же, а именно, экзистенциалистское течение в философии и литературе возникает в западно-европейской культуре в 1920–1930-е годы и оформляется в самостоятельное явление в 1940–1950-е годы.

<sup>2</sup> Заманская В. В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий: Учебное пособие. М.: Флинта, 2002. С. 36.

Такая позиция — рассматривать модернизм, прежде всего, как метод, способ видения и представления широкого культурного пространства XX века, в котором выделяются различные типы художественного сознания: экзистенциального, политизированного, диалогического, мифологического или религиозного — имеет широкое распространение в современной науке. Другими словами, хотя теоретическими основаниями модернизма считается чуть ли не вся совокупность философско-эстетических идей начала XX века: интуитивизм, фрейдизм, прагматизм, неопозитивизм и пр., модернистские направления опираются не только и не столько на философские и эстетические концепции, сколько и на другие явления культуры и науки. Как писала Вирджиния Вульф: «Любой метод приемлем, если он выражает то, что хочется выразить писателю»<sup>1</sup>.

Но очевидно, что при расположенности стиля экзистенциального сознания к элитарным средствам выражения, к каковым себя причисляет модернизм, экзистенциальная поэтика не ограничивается только модернистскими приемами. В свою очередь, как уже упоминалось, модернистское произведение отражает не только экзистенциальные категории. В. В. Заманская реконструирует мощную линию истории русской экзистенциальной литературы: от Ф. Тютчева, Л. Толстого до Л. Андреева, Андрея Белого, И. Бунина, В. Набокова, Г. Иванова. Принадлежность последних из перечисленных писателей к модернистской, авангардной литературе если не бесспорна, то, по крайней мере, обсуждаема. Причислить же Ф. Тютчева или Л. Толстого к модернистам довольно трудно.

Однако для решения вопроса о турецком модернизме идея «симбиоза» экзистенциальной субстанции и модернистской техники оказывается весьма продуктивной. Русская экзистенциальная проза, при всех возможных оговорках, оказывается интегрированной в контекст общеевропейского пространства,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Дудова Л. В., Михальская Н. П., Трыков В. П. Модернизм в зарубежной литературе. Литература Англии, Ирландии, Франции, Австрии, Германии. Учебное пособие. М.: Флинта, Наука, 2004. С. 39.

сообщив ему свои духовные, мистические глубины. И это остается бесспорным фактом. Но в отношении новейшей турецкой литературы, принимая во внимание возможность «реверанса» в сторону «национальной модели европейской культуры», подобные движения не найдут поддержки даже у сторонников вступления Турции в Евросоюз. В то же время собственно XX век показал несостоятельность жесткой позиции «европоцентризма». «Периферийное» состояние одной культуры не дает основания сомневаться в ее способности переживать тот же духовный, исторический, идеологический или экономический опыт, который сформирован «центральной» культурой.

Факты истории турецкой литературы свидетельствуют о том, что на рубеже XIX—XX вв. у турецкой интеллигенции складывается новое художественное сознание, которое и по духу, и по стилю близко европейскому экзистенциальному сознанию. После кемалистской революции «созревание» новой интеллектуальной субстанции происходит параллельно процессу насильственного насаждения новым государственным режимом (не менее тоталитарным по своему характеру, чем, к примеру, тоталитарный режим в советской России) политизированного типа сознания. Именно новое, возникшее независимо, художественное сознание позволило турецким писателям преодолеть пределы реализма, представлявшего собой доминирующее политизированное сознание. Любопытно, что «борьба» реализма и модернизма могла происходить в рамках творчества даже одного писателя. Яркий пример тому — два романа Сабахаттина Али: «Юсуф из Куюджака» (1937), несколько романтизированная история о разбойнике, изложенная в духе критического реализма, и «Мадонна в меховом манто» (1943) — история разочарования в окружающем мире, отчуждения и непреодолимого одиночества.

Такой подход к изучению развития турецкого литературного процесса, когда тенденции рассматриваются как противостояние/взаимодействие двух или более типов художественного сознания, отличается от предшествующих исследовательских

традиций, сложившихся и в России, и в Турции. В турецкой науке и в отечественной тюркологии концепция турецкой литературы второй половины XIX—XX вв. складывалась более всего как история литературно-общественного развития, об истории собственно литературно-художественного развития лишь предстоит написать.

Причина ограниченности подхода турецких исследователей, как кажется, заключена в следующем: хотя и литература Нового периода, ориентированная в значительной мере на западные аналоги, и методы ее изучения проникли в Турцию одновременно во второй половине XIX века, становление и развитие новых поэтических и прозаических жанров, направлений, школ происходили и происходят быстрее и легче, чем развитие литературоведения. Даже на примере только турецкого романа видно, что этому новому для предыдущей многовековой османской традиции жанру за последние сто с лишним лет необходимо было продвигаться «семимильными шагами», чтобы пройти практически все ступени эволюции от авантюрного романа до постмодернистского опыта. В такой ситуации говорить о научном осмыслении материала едва ли приходится. Что касается отечественной науки, то наши представления в этой области формировались искусственным историко-литературным и культурологическим пространством, являвшим собой идеологизированный дискурс социалистического реализма. В исследовательский фокус тюркологов вводились только те произведения или авторы, чье политизированное сознание соответствовало определенным идеологическим параметрам. Как следствие, творчество таких крупных писателей как Пейми Сафа или Ахмет Хамди Танпырнар либо просто игнорировалось, либо получало негативную оценку.

Возвращаясь к соотношению категории экзистенциально-художественного сознания и модернизма как его метода, отметим следующее: воссоздавая через конкретный литературный феномен и то интеллектуальное состояние эпохи, которое в нем отразилось, невозможно обойтись без исторической реконструк-

ции культурного контекста. Таким образом, тщательная фактографическая работа турецких исследователей значительно приближает нас к объективной истории турецкой литературы.

Здесь безусловный интерес представляет исследование Севима Кантарджиоглу «Модернизм в турецком и европейском романе». Опираясь на свое довольно специфическое представление о модернистском романе, в первую очередь, как о полисубъектном повествовании, автор выделяет следующий ряд произведений: «Голубое и черное» (1899) Халида Зии Ушаклыгиля, «Особняк сдается» (1922) Якуба Кадри Караосманоглу, «Листопад» (1930) Решада Нури Гюнтекина, «Роман» (1931) Фалиха Рыфкы Атая, «Три Стамбула» (1938) Митхата Джемале Кунтая, «Кресло Мадмуазель Норальи» (1949) Пеями Сафа, «Спокойствие» Ахмета Хамди Танпынара, «Усталый воин» (1965) Кемале Тахира.

За исключением романов Пеями Сафа и Ахмета Хамди Танпынара, с методологической точки зрения назвать вышеперечисленные романы модернистскими довольно сложно. Однако во всех выше перечисленных романах Севим Кантарджиоглу сумел обнаружить некую общую тенденцию, которую можно соотнести с идеей формирования экзистенциального сознания. Турецкий исследователь отмечает следующее:

1. Общими темами писателей республиканского периода стали начавшиеся в эпоху Танзимата (1839) процессы расщепления личности и отчуждения в турецком обществе. Турецкий романист наравне со своим западным коллегой заговорил о возможностях существования некоего «отказа» и «выбора».

2. Западный роман — это роман о поиске истины и Бога, турецкий же — о новом бытии и о поиске турецким интеллигентом самого себя.

3. В отличие от западного романа, турецкий роман вынужден, во-первых, найти собственные идеалы и синтезировать их, ориентируясь на будущее, а во-вторых, исполнить те обязательства, которые он возложил на себя, как бы став частью западной цивилизации.

4. Одна из самых острых социальных проблем, разрабатываемых турецким романом, — это фрагментация, которая происходит в турецкой культуре, и как следствие этого охватившее турка чувство приближающегося краха и стремление дистанцироваться от гибнущего общества.

5. Для того, чтобы понять причину кризиса, необходимо вернуться в первую половину XIX в. Османская империя, проводя политику вестернизации, начавшуюся с объявления в 1839 г. реформ «Танзимата», совершила поворот от «исправления путем улучшения» к «упразднению, ликвидации имеющегося» и тем самым отказалась от собственной культурной традиции в пользу беспрепятственной замены её элементами западной цивилизации»<sup>1</sup>.

5. Поскольку материальные и духовные ценности имперской культуры, переживавшей двести лет (!) застой, казались утратившими свое значение, и поскольку традиционно образованный османец не подозревал о богатстве собственной культуры точно также, как не знал о том, что западная цивилизация, эволюционируя, переживала не только прогрессивные стадии, и сейчас в XIX в. находится в глубоком кризисе, просвещенным османским обществом овладело чувство чудовищной неполноценности перед технологиями, научными знаниями и индустриальным потенциалом Запада. Интеллектуальная часть османского общества, которая не имела опыта Ренессанса в его западном понимании, поспешно приступила к вестернизации собственной культуры. Однако поскольку в процессе реформирования старых институтов вместо уничтоженного не возводилось ничего нового, и поскольку возникла ситуация одномоментного сосуществования нового и старого, в культуре наряду с процессом расщепления возникает и раздвоение личности.

6. Произвольная вестернизация, которая до 1860-х гг. проходила довольно низкими темпами, заметно возросла благодаря

---

<sup>1</sup> Надо отметить, что не только с достижениями западной цивилизации, но и с ее недостатками.

поддержке интеллектуалов, получивших уже западное образование в новых школах, которые были открыты в период с 1825 по 1856 г. Члены общества «Новые османы», которые первыми обнаружили в культуре следы расщепления и отчуждения личности, не отрицая идеи вестернизации, но только как обновления научных знаний и технологии, отстаивали идею конституционной монархии и ислам как духовной основы культуры. Идеи турецкого национализма<sup>1</sup>, оформившегося в движение в 1896 г., проникают в литературу в 1911 г., благодаря деятельности журнала «Генч калемлер». Когда в 1912 г. в результате балканских войн Османская империя потеряла значительную часть своей христианской территории, потеряла свою значимость и идея османизма<sup>2</sup>.

7. Зия Гёкалп построил идеологию современного турецкого национализма, опираясь на принципы туркизации в культуре, исламизации в духовной сфере и модернизации в науке... Тем самым, усилия Зии Гёкалпа были направлены на то, чтобы в культуре создать явление, близкое Ренессансу... Зия Гёкалп желал обновления и эволюции всех элементов турецкой культуры, но чтобы при этом они не воспринимались как чуждые.

8. Мустафа Кемаль Ататюрк, создавая после 1923 г. идеологию турецкой нации в опоре на схожие принципы, придавал одинаковое значение понятиям «культура» и «нация», и настаивал на важности не только политического, но и духовного единства общества... Ататюрк, который настаивал на необходимости сохранения культурных ценностей прошлого, объявил турецкую интеллигенцию ответственной за то, что проводимые им общественные и экономические реформы приобрели насильственно-революционный характер.

9. Если мы не будем забывать о том, что в основе духовных изменений содержатся элементы как минимум двух культур, одна из которых местная, вторая — заимствованная, но опреде-

---

<sup>1</sup> Термин «национализм» в турецком языке лишен отрицательных коннотаций.

<sup>2</sup> Османская идея предполагала единство и равенство всех народов, в том числе и христианских, в рамках империи.

ляющим фактором является именно местная, то нам придется признать, что у новой культуры в перспективе не существует другого выбора, кроме как быть национальной, несмотря на революционный или эволюционный способ достижения цели. Таким образом, турецкие романисты, освоившие классическое, западное понимание искусства, воплощали свои идеи эволюции культуры только формально-предметно. Отвергавшие неправильные методы «вестернизации» писатели, возложили на себя две важные обязанности: создать культурные ценности нового государства и внедрить их в коллективный обиход<sup>1</sup>.

«Слом», по словам А. Блока, «века и человека»<sup>2</sup>, а в нашей ситуации всей османской культуры: вынужденное, невольное подражательство, которое привело к расщеплению сначала коллективно структурированного общества на изолированные личности, а затем к раздвоению собственно самой личности: «По цивилизации мы должны быть европейцами, а по культуре — турками»<sup>3</sup>; нивелирование прежних культурных ценностей, необходимых для самоидентификации; нескончаемый поиск новой самоидентификации, которая не несет гарантии спасения от невыносимого одиночества, — вот лишь некоторые черты духовной жизни второй половины XIX—XX вв., которые зафиксировало новое сознание турецкой литературы. На первый взгляд, оно лишь поверхностно совпадает с русско-европейским экзистенциальным сознанием и не передает глубину той экзистенциальной ситуации, перед которой европейский человек, утративший божественное равновесие христианского духа и очутившийся между собственным всесилием и бессилием, оказался в полном одиночестве.

---

<sup>1</sup> Kantarcıoğlu S. Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm. İst.:Paradigma, 2007. S. 43- 46.

<sup>2</sup> Измененная цитата по: Заманская В. В. Экзистенциальная традиция в русской литературе XX века. Диалоги на границах столетий: Учебное пособие. М.: Флинта, 2002. С. 9.

<sup>3</sup> Известное высказывание Зии Гёкальпа, ставшее патриотическим лозунгом.

Говоря о переоценке культурных ценностей, мы оставим открытым вопрос о месте Бога (Аллаха!) в жизни турка, о версии отвержения мусульманином своего Бога, так же как и вопрос о саморазрушении, вырождении человека в «существо». Они требуют более глубокой разработки с исторической, культурной, религиозной, литературной точки зрения. Отметим лишь, что и упомянутые Севимом Кантарджиоглу «Новые османы», и Зия Гёкалп настаивали на исламе как на духовной составляющей нового мира. И даже Ататюрк, настаивая на секуляризации государственной системы и построив, по сути, тоталитарное общество, не смог лишить своих соотечественников религиозной опоры — ислама. По словам Р. Г. Гачечиладзе, кемалисты должны были понимать, что «... не так легко искоренить влияние на культуру религии, в особенности ислама, который так глубоко засел в умах, сердцах, привычках людей, что никакими законами нельзя его заменить»<sup>1</sup>. И если не считать запрет, половинчатый и скорее политико-экономический, чем собственно идеологический, на деятельность суфийских орденов и братств, превращавшихся в полуполитические организации, в Турции никто никогда не закрывал дверей мечетей.

Рассмотрим на примере, как развивалось новое художественное сознание непосредственно в литературе. Обратимся к списку писателей, выделенных Севимом Кантарджиоглу.

Халид Зия Ушаклыгиль (1866 или 68—1945) — писатель круга «Сервет-и Фюнун», лучший романист этого периода. Даже литературные противники отмечали его совершенное владение техникой художественного повествования. Но в творчестве Ушаклыгиля сочетаются принципы реализма и натурализма с элементами психологизма. Название его главного романа «Голубое и черное» весьма символично: голубой цвет олицетворяет мечты, черный — реальность. Герой романа переживает трагедию крушения личностных идеалов, надежд, мечтаний,

<sup>1</sup> *Kantarcioglu S. Türk ve Dünya Romanlarında Modernizm. İst.: Paradigma, 2007. S. 64.*

сталкиваясь с жестоким материалистическим миром. Трагедия отдельной личности приобретает универсальный характер.

Крушение старого (традиционного) мира под безжалостным напором вестернизации, обозначенное в романе Якуба Кадри Караосманоглу «Особняк сдается», также нашло воплощение в реалистическом методе, хотя здесь нельзя не заметить определенного влияния Анатоля Франса и Марселя Пруста. Роман «Чужак» того же автора в большей степени приближает нас к новому типу сознания. Столкновение мировоззрения стамбульского интеллигента-офицера и анатолийского крестьянина, обоюдное неприятие чужих нравственных ценностей приводят героя к трагедии, к гибели.

Нравственную гибель переживают и герои романа Решата Нури Гюнтекина «Листопад», написанного по всем канонам реализма. Его герои — представители среднего класса, которые ведут себя инертно в условиях динамично изменяющегося мира. Они способны лишь к внешним изменениям, носящим подражательный характер (манера одеваться, танцевать, разговаривать по-европейски). Однако потеряв в погоне за элементами новой цивилизации свое истинное лицо, герои не в состоянии создать новую идентичность и подобно опадающим с деревьев листьям они подхватываются ветром времени и теряются, исчезают в вихре перемен.

Фалих Рыфкы Атай в своем «Романе», демонстрируя превосходное владение европейским драматургическим стилем, высмеивает своих соотечественников, вставших на неверный путь «вестернизации» и тем самым уничтожающих собственную культуру. В этом произведении поднимается вопрос о «двойных стандартах» нравственности: для мужчин и для женщин. В качестве основы Ренессанса турецкой культуры писатель предлагает обратиться к анатолийской (народной) культуре.

Свое сомнение в навязываемых новым государством ценностях высказывает романистка Халиде Эдип Адывар в романе «Синекли Баккал». По её мнению, более органичным для Тур-

ции был бы синтез богатой традициями османской культуры и экстракта европейского искусства, например, в таком выражении как идеальный брак между турчанкой — хранительницей османских музыкальных традиций и итальянским композитором, который принимает ислам.

Схожие мысли разделяет и Митхат Джемаль Кунтай. История распада личности героя романа «Три Стамбула» — это символичная история распада османского общества. Писатель видит причину гибели османской империи именно в человеке, в турецком «якобы» интеллектуале, который не знает собственной культуры и не может, в том числе и из-за этого, понять европейскую культуру. Герой романа обвиняется автором также и в нигилизме.

Роман Пеями Сафа «Кресло Мадмузель Норальи», в отличие от всех вышеперечисленных произведений, действительно демонстрирует освоение писателем на тот момент самой авангардной техники письма. Используя прием «внутреннего монолога», писатель описывает духовные поиски своего героя. Герой, вслед за автором, отвергает архаичные, по его мнению, принципы существования общества и поэтому старательно отстраняется от него. Национализм, религиозный фанатизм, буквально понятый позитивизм — это общественные интенции, которые негативно влияют на «вестернизацию». По мнению писателя, даже человек, верующий в божественный порядок, вынужден переосмысливать основы своей веры, поскольку того требует новая реальность и эпоха.

Автобиографический роман Ахмета Хамди Танпынара «Спокойствие» — это роман-состояния человека. Герой от одиночества переходит к надежде, а потом через крушение надежды снова возвращается к исходной точке одиночества. Произведение фактически художественно иллюстрирует позицию А. Камю относительно человека, которого он считал эгоцентрически замкнутым существом, живущим во имя себя и для себя. Согласно Камю, поскольку каждый умирает в одиночку, то каждый и обречен жить в одиночку и в одиночестве. Ахмет

Хамди Танпынар разделяет мысль А. Камю, что мир стремится к тому, чтобы превратиться в три миллиарда одиночек.

Повторимся, что список Севима Кантарджиоглу не безусловен и спорен. На наш взгляд, к нему необходимо добавить еще одно имя — Огуза Атая (1934–1977). Его творчество является завершающей точкой в эволюции нового сознания (как известно, все новое неизбежно устаревает), пограничным рубежом, за которым начинается время еще более «нового» сознания, так называемой «постмодернистской чувствительности». Первый роман Огуза Атая «Неприкаянные» (1971–1972) важен тем, что в нем художественное сознание действительно приобретает уже собственно экзистенциальный характер, поскольку поднимаются вопросы одиночества личности, духовного кризиса мира и идеи существования Бога. Разработка сюжетов христианской мифологии очевидна уже в турецком и, как мы уже писали, в русском названиях романа. Экзистенциальное сознание автора в полной мере нашло отражение и в модернистском стиле письма. И художественное сознание, и художественный стиль при этом можно назвать европейским или, по крайней мере, европеизированным.

Новое сознание, безусловно, выполнило свои функции, запечатлев процессы и тенденции, другими словами «образ/дух», своего времени в художественном слове. И нам кажется, что собственно стили/техники (натуралистический, романтический, реалистический, модернистский), в которые ситуативно облекалось это новое сознание, являются сами по себе авангардными по сравнению с прежними османскими литературными и культурными традициями. И восточный модернизм — это сплав нового художественного сознания — сознания культурного «слома» с модернизацией/вестернизацией техник письма.

## **§4. КОНЦЕПЦИЯ ЭМОЦИОНАЛЬНОГО ИНТЕЛЛЕКТА И НОВОЕ РАЦИОНАЛЬНОЕ КОДИРОВАНИЕ СФЕРЫ ЭМОЦИЙ**

Показательные примеры формирования нового сознания в условиях современности можно найти при рассмотрении музыкальной сферы. Музыка не могла не привлекать внимания философии на протяжении всего существования как музыки, так и философии. Однако, эти две сферы счастливо соединились в интерпретации и практике, вероятно, только у Пифагора, — и разработанный им квинтовый круг служит основой музыкальной теории до настоящего времени.

После Пифагора музыка быстро приобрела в философском дискурсе статус самого непознаваемого философскими методами вида искусства. Та же область рефлексии и интерпретаций, которую можно описать как собственно музыковедение и которая развивается, скорее, в собственно музыкальной, чем философской среде, идет, в целом, по пути словесных описаний эмоций, которые испытывают слушатели, музыканты, и — гипотетически — испытывали композиторы, сочиняя свое произведение.

Гипотезы относительно эмоций композиторов основываются, по большей части, на классическом биографическом методе, — то есть, речь идет о соотнесении биографической информации о композиторе с конкретным временем и обстоятельствами на-

писания того или иного его произведения. При этом подразумевается, что собственно музыкальный строй произведения позволяет соотносить эмоции композитора, исполнителя и слушателей произведения в некоторой достаточной степени, обеспечивать некую взаимную устойчивую конвертацию этих эмоциональных... не только ощущений, возникающих в моменте исполнения/прослушивания произведения, но и соответствующих эмоциональных строев, устройств в целом. То есть, подразумевается, что эмоции композитора, исполнителя и слушателя представляют собой некоторые системы, которые могут приводиться во взаимное соответствие при посредстве музыки таким образом, который в чем-то подобен тому, как это происходит в случае с разговором словами, — к примеру, на разных языках. При этом считается, однако, что язык музыки есть более или менее язык эмоций, и в этом качестве он более или менее универсален для людей из разных эпох и культур.... Универсален, но не приводим к языку понятий и слов, никаким образом ими не выразим.

Собственно же философское постижение музыки остается, таким образом... даже не философским камнем (о последнем философами все же написано гораздо больше, чем о музыке), а настоящей фигурой умолчания, пространством непостижимости, в котором практически любая мысль, — а тем более, мысль изреченная словами, — обречена на то, чтобы быть заблуждением. То есть, традиционно предполагалось, что все, что будет сказано о нем словами, будет заблуждением. Таким образом, музыка и ее постижение до недавнего времени избегали кодирования в виде метанарративных рациональных систем, относясь к сфере эмоций, остававшейся недоступной для подобных рационалистических концептуализаций.

В связи со всеми этими обстоятельствами вызывают большой интерес успехи, достигнутые в последнее время психологией, и, в частности, а) возникновение концепции эмоционального интеллекта и б) развитие нейро-исследований, — в том числе нейропсихологии музыки.

Концепция эмоционального интеллекта, которая начала

развиваться в 1920-х гг. и достигла своего расцвета и широкого распространения в 1980—90-х гг., предполагает возможность (и необходимость) распознавания и рационализации эмоций, понимать эмоции (в том числе сложные), — а также управлять ими.

Таким образом, музыка как домен эмоциональности, оставшийся до тех пор, в целом, вне достижимости рационального, — и, значит, вне рамок «больших теорий», метанарративов, — теперь оказывается подверженной им. Кроме того, в последние несколько десятилетий активно развиваются нейроисследования воздействия музыки на человека, которые также стремятся установить некие точные соответствия между эмоциями, вызываемыми музыкой, и процессами, происходящими при этом в мозге человека, которые фиксируются датчиками в ходе экспериментов. Все это в целом позволяет говорить о том, что мы движемся по направлению к разработке «точной науки об эмоциях».

По мере того, как рациональное суждение о музыке и ее эмоциональных корреляциях таким образом развивается и накапливает исследовательский материал, выясняются многие существенные обстоятельства.

Оказывается, что возможна антропология эмоций, — таким же образом, как и всякая другая антропология, — и что тенденции к универсализму и релятивизму в трактовке эмоций, вызываемых музыкой или связанных с ней (а также и всяких других эмоций), работают в темах эмоций, связанных с музыкой, таким же образом, как и во всех других антропологических / культурных / философских темах. Например, история о том, как Клара Шуман ввела моду на концертное исполнение по памяти, — и о том, как эта мода быстро стала стандартом, обязательным для всех<sup>1</sup>, — рассказывает нам о музыке эпохи романтизма, которая формировала «ментальность дивы», — в то время как в барочной музыке, например, такая ментальность

---

<sup>1</sup> *Dimmock J.* The Folly of Memorization — <https://www.jonathandimmock.com/the-folly-of-memorization/>

отсутствовала<sup>1</sup>. Во времена барокко занятия музыкой не осмысливались в романтических категориях гениальности, индивидуальности и т. д., а воспринимались — и социально конструировались — в качестве одного из видов ремесел.

Именно музыка эпохи романтизма более всего декларировалась как принципиально непознаваемая и неопиываемая рациональными средствами. Общий образ, — или правильнее было бы сказать «социальная конструкция»? — музыканта как «романтического гения» требовала принципиальной непрозрачности и, буквально, неисповедимости того, из чего состоит гениальность, откуда она берется и что, собственно, является ее характеристиками или признаками. Соответственно, и рационализированная концептуализация всех этих вопросов становилась совершенно невозможной.

При этом стоит отметить, что фигура гениального музыканта оказывалась еще более «неисповедимой» во всех смыслах, чем, например, фигура писателя или художника, т. к. о последних можно было все же пытаться рассказать словами, а также описать то, что именно они делают и как они это себе видят, а также то, как это видят читатели или зрители, — и описать это все в некоем философском или идейном ключе. И, кроме того, важно отметить, что попытки универалистских трактовок оказывались еще менее успешны в этом смысле, чем варианты трактовок релятивистских.

С возникновением же и развитием концепции эмоционального интеллекта, а также и общими успехами постструктуралистской антропологии, в том числе антропологии эмоций, сфера музыки вдруг проявляется из прежнего своего пространства умолчания и недоступности рационалистической концептуализации.

С одной стороны, это проявление музыки, ее новая видимость для концептуализаций, означает некую свободу,

---

<sup>1</sup> *Hetherington K.* Early Music is getting younger — [https://crosseyedpianist.com/2019/11/06/early-music-is-getting-younger/?fbclid=IwAR23NflOROXIMxcZYZIP54Yxz2Y7vnI3Y4PNqYpVuxaDkOk\\_GU84EvWSXfA](https://crosseyedpianist.com/2019/11/06/early-music-is-getting-younger/?fbclid=IwAR23NflOROXIMxcZYZIP54Yxz2Y7vnI3Y4PNqYpVuxaDkOk_GU84EvWSXfA).

которую получает с этого времени ее подлинность, — когда, например, мы осознаем, что до недавнего времени воспринимали и классическую музыку, и ее авторов и исполнителей в рамках представлений эпохи романтизма.

С другой стороны, осознание всех этих фреймов, уже скрыто существующих в нашем восприятии музыки, дополняется новыми попытками «пойти от эмоций» в направлении уже именно рациональной концептуализации музыки. Та же концепция эмоционального интеллекта вполне способна стать и становится новым именно рациональным фреймом восприятия музыкального.

Способность музыки передавать чувства и объединять сердца может с легкостью привести к тому, что ей начинает вменяться императив универсальности передаваемых чувств и полной эффективности объединения сердец. Однако «антропологический поворот» в исследованиях музыки говорит нам о том, что музыка, конечно, передает эмоции, — но и эмоции не представляют собой всемирной константы, достаточно сильно различаясь как социально, так и темпорально, — или, по крайней мере, различается их социальное и культурное конструирование.

Таким образом, дальнейшее развитие в области как исследований эмоционального интеллекта, так и трактовок музыки, станет показателем того, способна ли музыка стать объектом «большой системы» рационального кодирования, — и, что, возможно, даже еще интереснее, — способна ли в наше время подобная «большая концептуализация» в принципе возникнуть, — причем в той области, где ее исторически, по сути, никогда не существовало.

# Глава 3

---

## **ПРЕДРАССУДКИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ**



## **§1. ПАРАДОКС И МЕТАФОРА: ДВЕ ВОЗМОЖНОСТИ ФИЛОСОФИИ ПАМЯТИ**

### **Проблема памяти**

Мы знаем о памяти, потому что нам случается забывать, иначе память казалась бы прозрачной средой обитания, естественной готовностью к настоящему. Ее невидимое присутствие уклоняется от прямого анализа, хотя ее оплошности и пробелы постоянно напоминают о ней, указывая на возможность дальнейшего освоения памяти, ее тренировки, использования и исследования. Среди разнообразных подходов и методов исследования, мы выделим сугубо философский интерес к тому, как соединяются в памяти незаметность привычного действия и очевидность ее недостачи, и, далее, как образуется единство мнемонического пространства при фантастическом изобилии его функций и форм. Известны разные способы схватывания этого единства, например, через понятие репрезентации или различение нового и известного, через удержание следа или прямое знание прошлого. Какой же смысл удастся вложить в это различение и удержание, или, беря шире, какое место предоставлено памяти в поле производства и продвижения смыслов, то есть в самой структуре философского языка?

Проблему памяти стоит признать достаточно традиционной для философии, при этом нельзя отнести ее к числу достаточно

разработанных и влиятельных разделов философии. На самом деле, мало кому из философов удавалось избежать вопроса о памяти, что можно считать свидетельством его неслучайности и системной значимости, однако этот вопрос обсуждается обычно как второстепенный и маргинальный, поскольку обращение к *прошлому* не удовлетворяет требованию мыслить то, что *есть*, не позволяет опираться на *ясность* сознания или держаться *непосредственности* чувственного опыта. В памяти хранится все, что значимо для нас, но сама попытка представить ее в качестве хранилища прошлого или его следов ставит нас перед неразрешимой трудностью, ибо помимо самой памяти нет иных гарантий и критериев верности всего сохраненного. Узелки на память, записи, свидетельства других людей, технические средства фиксации дают опору в повседневной практике, но всего лишь позволяют сверять одни воспоминания с другими, возможно, более яркими и достоверными, внутренне связными либо искусно фиксированными благодаря выучке и мнемоническим приемам. В любом случае они не проясняют, в чем состоит значимость прошлого, а потому не говорят ничего и о значимости сохранения того, что прошло и завершилось. Настоящее пронизано неисчислимым множеством следов прошедшего, инерцией пережитого и сделанного, привычками и предрассудками, которые действуют во благо или во вред, никак не обнаруживая свою связь с прошлым; и если мы все же обращаемся к прошлому, то именно потому, что наделяем память знанием бывшего, но не за-бытого, законченного, но не затворенного в небытии.

Если понимать память лишь как способность сохранения и воспоминания известного, то она представляется ненужным удвоением знания, как будто отраженном в тусклом зеркале, которое возвращает обесцвеченный и неясный призрак, часто неопределенный, распавшийся на множество новых отражений, обманчивый или даже откровенно ложный. И чем большую ценность мы признаем за сохранением знания в памяти, тем чаще вынуждены отмечать ее слабость, подверженность поте-

ре, как если бы она оказалась необходимым условием, обратной стороной сохранения. Можно сказать, что мы храним прошлое в памяти и наделяем его сохранение столь важным значением именно потому, что изначально его теряем, и если удерживаем, то не иначе, как на границе *утраты*. Вот почему даже те из философов, кто предпочитал видеть в памяти одно лишь сохранение следов ушедшего, в конечном итоге признавали присущее памяти производство значимостей, позволяющих не только удерживать уходящее, но и примиряться с потерей, превращать опыт потери в отправной момент поиска и исследования, в способ определения проблемы и продвижения вдоль парадоксальной границы ухода и возвращения, стирания различия и его нового проявления. Поскольку припоминание требует усилия, решение любой задачи, связанной с прошлым, будь то сохранение образа, повторение слова, рассказ о событии, происходит как овладение техникой памяти, усвоением и созданием сложного искусства припоминания, которое не только сохраняет и воспроизводит прошлое в настоящем, но и изменяет *границы* настоящего, их протяженность и проницаемость, своеобразную архитектуру и стиль сочетания образующих эти границы предметов, событий и пространств. Это искусство показывает, что сохранение известного является лишь одним из эффектов памяти, теряющей и возмещающей, создающей новые возможности и новые значения, без чего было бы невозможно говорить об успехе либо неудаче обращения к прошлому.

Во множестве действий, которые мы относим к памяти, отсылка к прошлому может казаться не существенной. Вспомнить номер, название, ориентир — такова привычная работа памяти, и все же связь с прошлым представляется важнейшим компонентом определения памяти; даже не выраженная особо она включается в необходимое для жизни определение настоящего, очерчивает его границы, задает меру его длительности и завершения, становления-прошлым. Можно счесть тривиальным утверждение, что мы воспринимаем настоящее в ореоле только что или давно прошедшего, что действие в настоящем

невозможно без связи с предшествующим, без включенности в последовательность восприятий и действий, в цепь ассоциаций или порядок слов. И даже в том случае, когда мы не помним прошлое, а еще только запоминаем нечто на будущее, мы оцениваем само настоящее как прошлое для будущего, включаем его в порядок смены времен, определяем посредством избыточной для него границы прошлого. Иначе говоря, прошлое, известное по памяти, это не только следы ушедшего, но и свидетельство того, что происходит в настоящем и — с самим настоящим, свидетельство избыточности настоящего, для которой нет иного способа восприятия, кроме памяти, иной формы удержания, кроме удержания в качестве прошедшего и утраченного.

Под памятью мы будем понимать достаточно широкое проблемное поле, и широта этого поля определяется фундаментальным для философии вопросом о *бытии*, то есть вопросом о границе настоящего и прошлого, присутствующего и утраченного. Не умаляя значения подходов к памяти, развиваемых в педагогике, риторике, современной психологии и нейрофизиологии, мы должны признать, что философское исследование памяти почти не соприкасается с результатами, полученными в рамках указанных дисциплин, поскольку главным для нас является вопрос, как вообще возможен философский анализ памяти.

Оставляя без внимания *смысл прошлого*, как и возможность определения настоящего из прошлого, мы теряем из виду историю, в которой память выполняет роль не только фиксации изменений или сохранения преемственности, но и сама изменяется, приспособляясь к новым формам распоряжения временем и пространством, способам производства и передачи знаний, практикам коммуникации или заботы о себе. Очевидно, что подобные изменения в большей мере должны интересовать историков и социологов, искусствоведов и медиафилософов, и, действительно, проблема памяти здесь давно находится в центре внимания, причем нетрудно заметить существенную близость многих из предложенных подходов с теми задачами, которые решает философский

анализ памяти. Все это подводит к необходимости ставить вопрос о памяти в ее истории, по крайней мере, в истории философской постановки проблемы и способов концептуализации памяти, преемственности подходов и разрывов в традиции истолкования. Но здесь же стоит отметить существенное отличие философской постановки проблемы от собственно исторической, поскольку память предстает для философа не как данность определенных практик, навыков, стилистических условностей и пр., а как вызов и *парадокс*, мера того, что может быть сказано о бытии и истине на границе их рассеяния и растворения в множественности и небытии, мнимости и обмане. Именно этим парадоксом определяется место памяти в философии, отмеченное в самом начале как традиционное и маргинальное, пограничное, если понимать под этим не случайность брошенного на память взгляда, а, как раз наоборот, — неизбежность обращения к тому, что задает границы языка мышления. По той же причине мы говорим о памяти скорее не как о *предмете*, который бы конституировался в поле философского исследования, но как об *объекте*, который лишь отчасти улавливается и удерживается в границах языка, не подпадая в полной мере под юрисдикцию бытия и истины и оставаясь *иным*, то ли гостем, то ли чужаком, предпочитающим заходить с черного хода памяти, обращаться не прямо, а проговаривать себя в интимной близости воспоминания или отчужденной бессвязности забвения.

### Парадокс

Отметим, что впервые проблема памяти ставится в контексте эпистемологических парадоксов познания в диалогах Платона. Парадокс Менона о невозможности познания и тезис Протагора о невозможности лжи получают свое разрешение в концепции припоминания и в представлении памяти в виде записи, знаки которой могут быть ошибочно сопоставлены

с новыми ощущениями. В первом случае суть парадокса состоит в том, что знание должно рождаться из незнания, во втором — знание оборачивается незнанием, причем в обоих случаях Платон не дает ответ, как логически возможен переход из одной противоположности в другую, а отсылает к действию памяти, в котором этот переход осуществляется *практически*; иначе говоря, Платон просто указывает на память как неустранимую парадоксальность человеческого познания. При этом определяется магистральный способ истолкования парадокса памяти, сохраняющий свое значение вплоть до философии длительности Бергсона и современных нейрофизиологических концепций, известный как проблема отношения души и тела.

Такому подходу противостоит позиция феноменологии, полагающей, что внимание к данностям переживания позволяет обойти поспешные концептуализации, следовательно, и парадоксы, возникающие внутри концептуальных систем. Действительно, работу памяти можно описать как многообразие данностей протекания и смены чувственных впечатлений, их угасания и потери, удержания ушедшего в следе, возвращения в образе и пр. Достаточно полно этот список присутствует в анализе сознания времени Гуссерля, но при этом речь идет о весьма своеобразных «данностях» прошлого, в отношении которых язык описания неизбежно оказывается двусмысленным: он указывает на то, что исключает возможность указания, что проступает на границе своего отсутствия, мерцая и уклоняясь от света настоящего. Слова о «переносе», «переходе», «границе», «мерцании», «угасании», «стирании» или «возвращении» и «восстановлении» — не более, чем метафоры, которые лучше или хуже пытаются описать процессы, определяемые как процессы памяти, поэтому в истории мысли мы чаще видим заботу не о строгом описании, а о подходящей метафоре, начиная с восковой дощечки Платона и сравнения воспоминаний со снами и вплоть до близких к нам по времени компьютерных и сетевых моделей.

Задача описания разнообразных форм и модусов памяти тем самым не снята, но само их выявление не упраздняет парадокс, а лишь приближает к нему посредством метафоры, да и заключение в скобки оппозиции души и тела или присутствия и отсутствия не избавляет от иных вариаций парадокса памяти, традиционно вписанных в структуру философской мысли. Речь идет о проблеме непосредственности и опосредования, репрезентации и различия репрезентаций в образе и знаке, отношения естественного и искусственного, временного и вне(или сверх-, мета-) временного. Эти вопросы неизбежно встают перед философом, и часто именно они заставляют обращать внимание на память, которая в этом случае оказывается заклЯтым другом философии, всегда неверным, концептуально не проясненным, но неизменно притягательным и неустрашимым. Более того, работа с парадоксами философского языка через обращение к памяти оказывается весьма продуктивной в том, что касается выдвижения принципиально новых концептов, начиная с платоновской проблематики мнения, аристотелевского умозаключения о последовательности и продолжая вопросами о суждениях памяти, о рефлексии, сознании, идентичности субъекта, свидетельстве первого лица.

Пробуждение забытого, удержание следа отсутствующего — эти свойства памяти позволили Платону найти ответ на вызов софистических апорий, а в конечном итоге — на вызов, брошенный парменидовским тезисом о неделимости и неподвижности бытия и немыслимости не-сущего. Элейская школа и ее наследники в лице софистов и философов из Мегары становятся источником большинства парадоксов античности, поскольку принцип тождества бытия и мышления не только устанавливает определенный критерий истинности, но и ведет к обнаружению бесчисленных отступлений от истины, противоречий и несоизмеримостей. То, что любой принцип, мера измерения, оказывается так же и мерой несоизмеримости, было известно представителям еще ранних философских школ; во всяком случае, так можно бы понимать идею апейрона

Анаксимандра или открытую пифагорейцем Гиппасом несоизмеримость сторон треугольника.

Если определить парадокс как положение, из истинности которого следует его ложность, то очевидно, что любой принцип, который различает истину и ложь, представляется суждением, из которого следует как истина, так точно и ложь. В «Краткой истории парадокса» Рой Соренсен предлагает видеть в парадоксе разновидность традиционных языковых игр и загадок, наподобие вопроса Сфинкса, ответ на который находит Эдип<sup>1</sup>. Кажется, здесь нет никакой неразрешимости, поскольку метафорический код загадки предполагает расшифровку и однозначный ответ, но так как речь идет о знании правил, определяющих жизнь человека, Эдип, опознавший их, больше не подчиняется их простоте и ясности: отныне он во власти неопределимого и непреодолимого произвола судьбы, иначе говоря, он только думает, что знает, не зная на самом деле ни о своем прошлом, ни о настоящем, ни будущем<sup>2</sup>.

Вопрос распознается как форма незнания, и, чтобы ответить на него, необходимо соотнести неизвестное с известным, избегая ситуации Эдипа, когда именно скрытое и неизвестное оказывается мерой того, что мы знаем, обращая тем самым знание в обман. Парменидовский принцип тождества бытия и мышления устанавливает принципиальную соизмеримость всего существующего, как прежде воздух Анаксимена или вода Фалеса уравнивали небо и землю, жизнь и смерть, в результате возможным становится и обратное уравнение, как показали Протагор и Горгий, и тогда все, что известно, оказывается мне-

---

<sup>1</sup> *Sorensen, Roy. A Brief History of the Paradox. Philosophy and the Labyrinths of the Mind. Oxford University Press, 2005. P. 3.*

<sup>2</sup> О том, что метафорический код традиционных загадок отсылает к некоему парадоксальному, «пороговому» состоянию, когда «мир распался в Хаосе, из которого должен быть интегрирован новый Космос», см.: *Топоров В. Н. К реконструкции «загадочного» прототекста (о языке загадки) // Топоров В. Н. Исследования по этимологии и семантике. Т. I: Теория и некоторые частные ее приложения. М.: Языки славянской культуры, 2004. С. 451, 454.*

нием, а все, что существует — небытием. Вот почему Платон не уклоняется от парадокса лжи и небытия, наоборот, он признает его как собственную заботу памяти, присущую ей *μεφυ несоизмеримого*, иного, избыточного для бытия и, однако, преследующего в качестве упущенного, забытого, прошедшего, но не заверщенного. Итак, память приходит в философию вместе с признанием ценности парадокса как практическая вера в то, что встреча с чрезмерным не лишает язык философии права на истину, не упраздняет значимость устанавливаемых в нем различий и уравнений.

## Метафора

Язык задает границу с миром, и если качества и вещи, которые он именуется, или события, которые им описываются, можно назвать внешней границей, то парадокс, удерживающий строгость различий перед угрозой несоизмеримого, абсурдного, является своего рода внутренней границей, или внутренним видением языка. Подобное сравнение языка с границей, с внутренним и внешним видением, не более чем метафора, но метафора может подступиться к памяти гораздо ближе, чем прямое описание. Ортега-и-Гассет заметил, что метафора позволяет передвигаться от близкого к отдаленному, достигая самых дальних и неосвоенных рубежей мысли<sup>1</sup>, и хотя она не расширяет знание, но привносит новый взгляд, способный распознать в привычной картине мира незримую границу языка. Отчасти схожим образом рассуждает Дэвидсон, полагая, что метафоры не наделяют предмет новым значением, иначе большинство из них пришлось бы признать ложью или абсурдом; вместо этого метафора, «делая некоторое буквальное утверждение, заставляет нас увидеть один объект как бы в свете

---

<sup>1</sup> Ортега-и-Гассет Х. Две великие метафоры // Теория метафоры: Сборник. Общ. ред. Н. Д. Арутюновой и М. А. Журиной. М.: Прогресс, 1990. С. 72.

другого, что и влечет за собой прозрение»<sup>1</sup>. Используя метафору, мы обнаруживаем саму *возможность* новых значений; в этом смысле роль метафоры сопоставима с парадоксом, и нас не удивит тот факт, что философский анализ памяти от Платона до Бергсона и Гуссерля неизменно полагается на метафору.

Поскольку в философии парадокс не снимается, а, напротив, служит указанием на необходимость встречи разнородного и несоизмеримого, он выступает своего рода философской метафорой, и сам нередко выражается посредством метафор. Здесь можно видеть отклонение от непосредственности интуиции и однозначности суждений, однако стоит вспомнить, что как раз привычное видение мира всегда опосредовано: оно способно приближаться к предмету лишь посредством другого предмета, видеть сквозь некую среду, на каком-то фоне, и именно поэтому не ограничивается простой данностью, а пытается включиться в нее, проникнуть внутрь, расположиться как бы посреди видимого. Восприятие, по существу, и есть метафора, и потому мы видим различия и взаимные притяжения вещей, их скрытое присутствие и преломление в свойствах других вещей, переходим от внешних свойств к незримым внутренним качествам. Граница языка, определяющая возможность исследования памяти, есть, собственно, граница непосредственности и опосредования, разрыва между первичной данностью и повторным ее явлением в образе «прошлого». Этой границе соответствует структурная двойственность самой метафоры. Лотман обратил внимание на то, что один из элементов метафоры имеет словесную природу, тогда как другой отсылает, как правило, к чувственному опыту, и даже «в логических моделях метафор, создаваемых в целях учебных демонстраций недискретный образ (зрительный или акустический) составляет имплицитное посредствующее звено между двумя дискретными словесными компонентами»<sup>2</sup>. Это замечание можно

---

<sup>1</sup> Дэвидсон Д. Что означают метафоры // Там же. С. 190.

<sup>2</sup> Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПб, 2000. С. 179.

считать уточнением (или определенной вариацией) мысли Дэвидсона, поскольку столкновение логического и чувственного компонентов метафоры заставляют отступить от строгого определения значения метафоры, открывая возможность видения, возникающего одновременно внутри и вне языка, на самой границе явления и проговаривания чего бы то ни было, утраты и возможности удержания и возвращения утраченного.

Если теперь обратиться к метафорам памяти, то мы заметим, что в их структуре воспроизводится не только парадоксальное соединение логического и чувственного, души и тела. Приближая нас к скрытой от глаз работе памяти, они пытаются представить еще и некий объединяющий эту работу принцип, способ связи действий и эффектов памяти, ее средств и целей, действительных или хотя бы возможных. Припоминание требует усилия и каждое такое усилие вплетается в сеть культурных практик воспитания и дрессуры, поэтому технические метафоры не только задают внешний образ для скрытого в душе процесса запоминания, но и подчеркивают тотальную искусственность любой мнемоники, первичность искусства, пусть и не в отношении самой по себе способности памяти, но в отношении попыток ее описания. Поскольку память столь важна и востребована социумом, столь необходима для каждого начинания и свершения, наилучшие метафоры для нее берутся из области технических новинок, связывающих социум единой сетью коммуникаций, единой культурной программой действия, производства и сохранения смыслов. Иначе говоря, в структуре метафоры ее конкретный компонент сводится не просто к чувственной природе, но и к разнообразным телесным практикам и техническим системам, зачастую чрезвычайно сложным в технологическом отношении.

Здесь, впрочем, обнаруживается и опасность метафоры, состоящая в том, что процессы записи, передачи, воспроизведения информации начинают восприниматься уже не как метафора, а как однозначное уподобление, точная модель процессов и «механизмов» памяти. В метафоре забывается то, что делает

ее столь близкой самой памяти, а именно отраженный взгляд, связанный с переносом значения, с пониманием границы, разделяющей видимое и невидимое. Беспмятство метафоры наделяет ее буквальным значением, что, в точном соответствии с предупреждением Дэвидсона, превращает ее в ложное или бессмысленное суждение<sup>1</sup>. По этой причине анализ метафор может иметь лишь подчиненное значение, в отличие от парадокса памяти, позволяющего увидеть подлинное место всей проблематики памяти в структуре философского знания.

Итак, концептуальная структура философского исследования памяти состоит в определении трех взаимосвязанных моментов: во-первых, того, что стоит назвать ядром парадокса, а именно наиболее устойчивой формы внутренней несоизмеримости, инаковости в строе языка; во-вторых, общего способа включения этого ядра в систему аналитических и объяснительных процедур; и, наконец, той формы деятельности памяти, которая мыслится своего рода образцом, или инвариантом, всех прочих ее проявлений, и потому может служить выражением как парадокса памяти, так и его практического «разрешения».

В античной философии подобным полюсом внутренней несоизмеримости становится *бытие единичного* сущего, прежде всего, познающей души, обращенной к истине познания, но при этом отделенной от нее природой инаковости; эта двойственность позиции удерживается различием *припоминания* и *памяти*, активным и пассивным отношением к отсутствующему; соответственно, наиболее общей моделью памяти служит *сохранение и узнавание образа* прошлого.

---

<sup>1</sup> Замечательный пример такого обесмысливания метафоры приводит Курт Данцигер, показывая, как метафора письма, ставшая на короткий момент господствующей моделью в психологии в форме компьютерной аналогии, приводит к осознанию как раз «того, что компьютерная память есть своего рода контр-пример, показывающий, чем человеческая память в действительности не является» (*Danziger, Kurt. Marking the Mind: a history of memory.* Cambridge: Cambridge University Press, 2008. P. 151).

Построение систем Нового времени связано с появлением фигуры субъекта как гаранта истинности этих систем, однако вместе с тем устанавливается и *граница субъекта*, очерчивающая зону антиномий и парадоксов; здесь парадокс присваивается специфической форме *суждений памяти*, тогда как в целом деятельность памяти мыслится по образцу знака, соединяющего случайную, эмпирическую форму означающего (представления, воспоминания, привычки) с универсальной природой означаемого (мыслящей субстанции, личности, монады, духа).

В современной философии несоизмеримым бытию и истине оказывается уже сам *субъект*; и этой чрезмерности соответствует стремление быть больше самого себя, и в особенности — *желание помнить*, для которого единственным удовлетворением служит работа *воспоминания* и никогда не завершающееся *свидетельство забытого*.

## **§2. НА ГРАНИЦЕ БЕСПАМЯТСТВА: ИЛЛЮЗИИ ТОЖДЕСТВА**

Человек скован временем со стороны прошлого и будущего, задающих тон настоящему. Вполне в русле феноменологического метода мы находим вариант избавления от этих оков в романе М. Фриша «Назову себя Гантенбайн», рассмотренном нами во второй главе. Казалось бы, по ходу рассказа по существу и последовательно проводится процедура редукции, которая приближает к достижению желаемого, однако в последний момент настигается не желаемое, а само желание, собственные надежда и память, которые неотвратимо возвращают прошлое, повторяя и вписывая его в рутину жизни.

Память, как растяжение события, не позволяет его пережить вновь, что в свою очередь наполняет решимостью предать забвению момент прошлого для свершения свободы поступка и ради полноты события — без планов и перспектив. Избавиться от симуляций памяти, убивающих событие, вот задача, перед которой оказываются герои романа. Хотя, парадоксально, только в памяти и через нее живет событие, получая возможность быть обыгранным.

Обнаруживая слабость перед временем, человек находит силы в памяти, благодаря которой (при личной вовлеченности) в жизни что бы то ни было только и случается, даже если время по инерции всегда все завершает за нас. Сущее осязаемо

истончается во времени, но спасается в нем воображением. Время предаёт человека забвению, но он его преодолевает памятью, т. е. сознанием времени: высвобождаешься из течения тем, что «поглощаешь» самого себя в нём (упраздняешь свое истечение как временную жизнь), насыщаясь памятью о себе во времени. Смерть преодолима в памяти, несмотря на то, что память может уничтожить собственность твоей мысли и события.

При достижении через привычку понимания происходящего и в процессе оседания в памяти пережитых ощущений восприятие различий автоматизируется, образуясь в формальное условие опыта, который в живом осознании продолжает оставаться неповторимым. Однако, оставаясь в порядке формальных условий продолжения опыта, случается переключение в некое сплошное чистое ощущение-переживание, происходит выпадение из упорядочивающего единства системы, в которой только при нашей включенности принципиально определяются все ее составляющие. Исторически мы отлучены от момента, когда эта система закрепилась при нашем непосредственном участии, когда мы были источниками порождения. Предание этого момента забвению означал переход в режим инерционного существования. Разрывание нарастающей цепи автоматических отношений все более становится трудноразрешимой задачей, т. к. чем дольше эти отношения существуют, тем больше они начинают выступать в качестве второй природы. Именно этот ключевой момент нашего повседневного совместного бытия и его частных отражений в личном опыте мы хотим реконструировать в онтологии памяти, в усилии мысли, избывающей требования ускоренного повторения того же самого. Миг и таинство встречи формально содержит в себе незаствышность взглядов друг на друга, обозначает выход из диктата привязанности друг к другу, чтобы не терять направления к встрече с другими — со своими предками (я «откуда бысть») и будущими детьми.

При погружении в опыт сознания и его историю окружаю-

щий нас мир начинает уплотняться смыслами, обретая в них свою броню, не утрачивая при этом своей зыбкости, якобы своей одномерности и плоскости, позволяющих нам вновь «выныривать» на поверхность. Незначительным и мелким все предстает из-за пребывания на поверхности сознания в отрыве от его глубины. Однако создаваемые культурой интенсификаторы восприятия смыслов мира, производства мысли и историко-культурной интоксикации жизни средоточием к единству обеспечивают поле для игры света и тени, в которой удостоверяются как мера падения, так и возможности величия. Общество и культура как целостности, отражающие на себе онтологическое устройство единого мира, в сравнении с его частными естественными проявлениями мыслятся на уровне невротических неестественных образований. Но только в таком плане и возможно их осуществление, точно также как исключительно из боли может говорить поэт («Но чем больше времени укус, тем вечность обольстительней на вкус», — Е. Евтушенко). Сама речь проистекает из вовлеченности в существо страдания, изначально связанного у человека с принуждением: «... Мы все же можем увидеть намеки... на то, что общо для всякой межчеловеческой инфлюации — обычно речевой. Первый и коренной акт — торможение. Пусть в данном случае оно носит характер механического связывания, физического пересиливания собственных двигательных импульсов ребенка, но суть-то обща: последние так или иначе отменяются. Эта фаза отмены, пусть через более сложную трансмиссию, имеет универсальный характер, обнаруживаясь на самом дне человеческих систем коммуникации»<sup>1</sup>.

Поэтому о потере себя мы можем говорить в том случае, когда вовне ничего не обнаруживается, кроме самого себя, когда мир тебя никак не задел, оставив равнодушным, без понимания существующей связи с ним в страдании, которое выводит за пределы инстинктивного страха и дарует преодоление самого

---

<sup>1</sup> Поршнев Б. Ф. О начале человеческой истории (Проблемы палеопсихологии). М.: Мысль, 1974. С. 195.

себя. Однако даже в этом почти безнадежном состоянии — состоянии тотальной рассогласованности с собой, равнозначной абсолютизации самого себя, — человеку сопутствует действительное условие спасения: *культура как память*.

Полюса памяти и беспамятства имеют различную степень осмысленности в направлениях исторической науки. Если историю повседневности, которую связывают с постмодернистским подходом к истории, с большими оговорками можно отнести к беспамятливому настоящему, то классическое направление исторической науки превращало человека в заложника его памяти о глобальных событиях прошлого. История повседневности делала ставку на обретение человеком идентичности через близкую ему реальность жизни, а всеобщая история конструировала воображаемое «я», собираемое стрелой политически прожитого времени. В контексте предложенной В. Подорогой концепции времени<sup>1</sup> *время всеобщей истории* можно соотнести с фантазматическим временем, а *время истории повседневности* — с внешним временем. С точки зрения сторонников первой теории времени сторонники второй предают забвению само существо истории, понимаемое как прошлое, дающее свои уроки будущему, и наоборот, сторонники второй упрекают первых в небрежении настоящим, что подспудно снимает ответственность и вину за проживаемое в современности.

После Второй мировой войны это противостояние отчасти дало о себе знать в Германии в столкновении двух поколений, по-разному воспринявших травматический опыт истории, — «поколения 45-го года» и «поколения 68-го года». Последние активно выступили за правдивое и подробное проговаривание прошлого, связанного с преступлениями Третьего рейха. Поколение же, которое в разной степени, прямо или косвенно было вовлечено в совершенные национал-социалистическим государством злодеяния, предпочло, насколько это было возможно, предать забвению данный период своей

---

<sup>1</sup> Подорога В. Лицо других // Ad Marginem' 93 . Ежегодник. М., 1994. С. 142.

жизни. Немецкий философ Г. Люббе охарактеризовал эту позицию понятием «коммуникативное замалчивание», придав ему позитивное значение: «Его интересовало не столько моральное осуждение преступников, сколько их биографическая трансформация. По мнению Люббе, молчание напоминало кокон, где происходит превращение гусеницы в бабочку; соответственно, так же состоялось превращение члена нацистской партии в гражданина демократического государства. Спустя два десятилетия тезис Люббе о «коммуникативном замалчивании»... уже не казался большинству читателей морально предосудительным, а был воспринят в качестве адекватного описания исторического переходного периода»<sup>1</sup>. Это поколение было обращено к творческим и интеллектуальным возможностям настоящего, «отсюда возникал культурно-политический посыл к разрыву с консервативными традициями, к прокладке новых путей, к смелым экспериментам, к внутреннему перевороту в университетах и гуманитарных науках»<sup>2</sup>.

Правда, здесь же следует заметить, что «поколение 68-го года» очень специфично реанимировало прошлое, поэтому применительно к этому направлению западноевропейской мысли ни о какой глобальности в подходе к истории не может идти и речи. Более того немецкий литературовед К.-Х. Борер «возлагает ответственность за упразднение истории на «поколение 68-го года», которое помня одно, забыло о многом. Подобное «забвение через памятование» является, по его мнению, не просто побочным эффектом, а выражает желание этого поколения стереть прошлое и создать все заново. Ответом на разлом цивилизации стал абсолютный разрыв с историей, обусловленный желанием «через очистительное самоуничтожение возродиться заново»<sup>3</sup>. Тем самым это поколение будет уже

---

<sup>1</sup> Ассман А. Формы забвения // Забвение истории — одержимость историей. М., 2019. С. 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 151.

<sup>3</sup> Ассман А. История в памяти. От индивидуального опыта к публичному инсценированию // Забвение истории — одержимость историей. М., 2019.

проблематично связывать с теми, кто реабилитирует фантастическое время. Памятование в их версии ограничилось очень коротким отрезком прошлого времени, став замечательной иллюстрацией концепта «*забвения через памятование*», т. е. когда всеми другими значимыми моментами долгой истории вполне можно пренебречь по причине поставленных моральных или политических целей.

Примеров, раскрывающих нюансы указанных моделей истории, предостаточно, мы же рассмотрим только один из них, не академический, а кинематографический, в котором прослеживается история *индивидуального* развития, — фильм А. Паркера «Сердце Ангела». Но процессы, организующие содержание индивидуальной жизни, структурно *почти* с зеркальной точностью соотносимы с такими же процессами, касающимися *коллективной* жизни. Это позволяет и при анализе большой (коллективной) и малой (индивидуальной) памяти устанавливать их частичную изоморфность, т. е. допускать возможность обратимости и переноса друг на друга выявляемых экзистенциальных механизмов (формального толка), обеспечивающих функционирование памятования.

На метафизическом уровне в этом фильме важна проблематизация как категории границы, так и ситуации пограничности и раздвоенности бытия, что на символическом уровне передается с помощью образа зеркала. Герой картины, Гарольд (Гарри) Ангел, с большой настороженностью постоянно всматривается в зеркало, как будто желая увидеть в нем что-то больше своего отражения — увидеть самого себя. Пристальный взгляд фиксирует поиск ответа на пока еще не сформулированный вопрос. Молчащее зеркало, как и собственное безответное лицо Ангела лукаво убеждают его в напрасности сомнений. Однако все перипетии событий фильма ведут Ангела к ясной постановке вопроса — «Кого ищешь? Не себя ли?». В конце концов зеркальная поверхность уже не убежда-

ет, что пытливый взгляд — пустая мнительность, потому что ответ найден в пустоте беспмятно прожитой жизни: прошлое пропитано сплошным обманом, который, даже несмотря на бегство от его признания, не в силах окончательно задушить это прошлое — помутненный рассудок уступает некому зову, силе живого начала, отсрочивающего совершение убийства собственной дочери. Пробуждение сознания Ангела происходит в символически значимом ударе по зеркалу<sup>1</sup>. Разбитие зеркала становится прорывом к неведомому, смотрящему из зеркала: в скрытом от Ангела содержании, за амальгамой его жизни находится более глубокий смысловой слой — оттолкнувшись от проблематизации существования двух душ в одном теле, появляется осознание значения тела, или шире — физического места, для преодоления забвения и удержания памяти<sup>2</sup>.

Кратко проанализируем развитие повествования, в котором использованные говорящие имена и фамилии становятся своеобразными вешками для мышления, двигаясь по которым распутываются нити клубка забвения, которое, хотя и является «организующим принципом памяти»<sup>3</sup>, невозможно без самого прошлого. Прошлое же «не исчерпывается нашим индивидуальным или коллективным обращением к нему; прошлое нельзя монополизировать, оно не поддается ни окончательной оценке, ни его длительному отрицанию, а главное, его никогда нельзя уничтожить полностью. ...Прошлое настаивает на том, чтобы

---

<sup>1</sup> Здесь возможна аналогия с ситуацией, связанной с наиболее крупной фигурой «поколения 45-го года» — Нобелевским лауреатом по литературе Гюнтером Грассом, который в 2006 г. признался в том, что он служил в войсках СС: «Нарушение молчания он объяснил словами: „Это рвалось наружу“. Эти воспоминания никогда не забывались, но они тщательно прикрывались другими историями. Желание признаться, рассказать всю правду до конца возникло лишь при работе над автобиографией „Луковица памяти“ (2006)... Это оказалось для писателя последней возможностью рассказать наконец полностью историю собственной жизни, освободив ее от искажений» (Ассман А. *Формы забвения...* М., 2019. С. 156).

<sup>2</sup> Более подробно о том, как эта тема освящается на научно-исследовательском уровне, см.: Ассман А. *Формы забвения...* М., 2019. С. 131–145.

<sup>3</sup> Ассман А. *Формы забвения...* М., 2019. С. 185.

его признали, оно снова и снова требует считаться с ним»<sup>1</sup>.

В основе трагического беспамятства Ангела лежит жизнь певца Джонни (Джонотана) Либлинга<sup>2</sup>, выступающего под сценическим псевдонимом Фейворит<sup>3</sup> в оркестре Спайдера<sup>4</sup> Симпсона<sup>5</sup>. Чтобы стать знаменитым, он заключает сделку с Люцифером и продает ему свою душу<sup>6</sup>. Получив на таких условиях желанное, Джонни замышляет обмануть дьявола и не расплачиваться с ним по договору. Для этого он и его подруга

---

<sup>1</sup> Ассман А. История в памяти... С. 346.

<sup>2</sup> Liable (англ.) — обязанный, связанный обязательством, ответственный.

<sup>3</sup> Favourite (англ.) — любимец, фаворит.

<sup>4</sup> Spider (англ.) — паук; интриган.

<sup>5</sup> Simp (англ.) — простак.

<sup>6</sup> Позволим себе еще аналогию, связанную с судьбой одного из основоположников объединения «Поэтика и герменевтика» и «рецептивной эстетики» Х. Р. Яусса (видного представителя «поколения 45-го года»), который почти в 18 лет добровольно выбрал службу в войсках СС, о чем он вспоминает следующим образом: «Я роковым образом ошибся в предвидении будущего, что привело меня в октябре 1939 года к вступлению добровольцем в войска СС (не ведая толком, что они собой представляют и чем это обернется) в надежде, что, став офицером запаса, *получу определенные привилегии и смогу ускорить* (за счет непрохождения трудовой повинности) *поступление в университет...* (курсив наш. — авт.)» (цит. по: Ассман А. *Формы забвения...* М., 2019. С. 155). Вызывает большие сомнения, что Яусс искренен относительно своего неведения, либо он пребывает в состоянии самообмана, с течением времени убедив себя в том, что так оно и было. Хоть и еще очень молодой, но при этом будучи интеллектуально весьма одаренным человеком, к 1939 г. он не мог не видеть неприемлемость национал-социалистической идеологии, даже только с точки зрения ее расистского содержания, обслуживание которого означало превращение его самого в расиста. Однако однозначность такой оценки нам понятна из сегодняшнего дня, а для того времени это не было столь уж очевидно, т. к. подобные взгляды для европейского массового (но и элитарного тоже) сознания все еще продолжали оставаться естественными, обыденными и, соответственно, приемлемыми.

окультистка Маргарет Крусмарк<sup>1</sup> знакомятся в Тайм<sup>2</sup> сквере с молодым солдатом по фамилии Ангел, приглашают его в отель и там вместе с их другом вудуистом Тутсом Свитом<sup>3</sup> (гитаристом из оркестра Симпсона) совершают убийство Ангела, вырезая у него в ритуальных целях сердце, которое Джонни съедает. Вместе с сердцем в Джонни переходит душа Ангела.

По-видимому, исходно хитрость Джонни заключалась в том, чтобы после ритуала с сердцем Ангела душа последнего заняла место в теле Джонни, душа которого в свою очередь должна была отойти в мир иной, минуя Люцифера. Однако что-то пошло не так, и душа Джонни также осталась в его теле. Факт неудачно реализованного замысла подтверждается словами отца Маргарет Крусмарк: «Он украл душу, но все равно остался Джонни».

Однако хитрец не отчаивается и, несмотря на наличие двух душ в своем теле, рассчитывает, что ему удастся в предстоящей встрече с Люцифером воспользоваться этим и вместо своей души предъявить душу Ангела, прикрывшись ею или сделав ее неким транспортным средством для переправки своей души в место, защищенное от вмешательства inferнальных сил. Но встреча с Люцифером откладывается, т. к. оставшийся в своей телесной оболочке Джонни призывается на войну, на которой получает тяжелое ранение в голову, *теряет память* и с обезображенным лицом попадает в психиатрическую клинику Сарры Доддс<sup>4</sup> (указатель на территории клиники гласит «Sarah Dodds Harvest»<sup>5</sup>). Спустя некоторое время он сбегает из кли-

---

<sup>1</sup> Margaret Krusemark была известна также как мадам Zoro (перекликается со словом zero (англ.) — ноль; ничто), владеющей в Кони-Айленде салоном по предсказанию судьбы.

<sup>2</sup> Time (англ.) — время; век, жизнь.

<sup>3</sup> Sweet (англ.) — наслаждение; мелодичный, привлекательный, приятный, милый, нежный, сладкий.

<sup>4</sup> Dodds можно сблизить со словом dodge (англ.) — уклонение, увертка, хитрость.

<sup>5</sup> Harvest (англ.) — жатва, результаты, плоды; пожинать плоды.

ники и делает себе пластическую операцию, после которой уже никто не в состоянии признать в нем прежнего Джонни, как не способен сделать этого и сам Джонни, потому что бодрствующей в нем осталась душа Ангела. Теперь в теле Ангела, обладающего своей идентичностью, но толком не знающего своего прошлого, заключена еще одна, но совсем непомнящая себя душа Джонни. Изредка случаются ее пробуждения, в моменты которых Ангел как раз таки и испытывает замешательство относительно самого себя, застывая взглядом на своем отражении. Пробуждающаяся душа Джонни в зеркале как бы обретает поверхность, пространство для мимолетного воплощения и обращения к Ангелу, возможно даже с предупреждением о грозящей опасности. Собственно, неосознанное стремление Ангела разгадать причину существующей в нем тревоги обусловило то, что он стал частным детективом.

В один из дней через адвоката Генри Вайнсапа<sup>1</sup> он получает заказ от уважаемого господина Луиса<sup>2</sup> Сайфера<sup>3</sup> (Люцифера) найти человека по имени Джонни. Встреча Ангела с друзьями и всеми знакомыми Джонни шаг за шагом реанимирует душу самого Джонни в Ангеле. Чем сильнее становятся воспоминания, тем больше пугающего обнаруживается в жизни Ангела, которого одолевают сильнейшие галлюцинации, непонятной ему природы. Восстающая душа Джонни временами затмевает сознание Ангела, погружая его в состояние невменяемости, благодаря чему руками Ангела устраняются нежелательные свидетели, способные помочь Люциферу разобраться во всей афере, устроенной Джонни с душами.

Ангел, уверенный, что проживает *свою* жизнь, постепенно начинает догадываться, что за внешним ее течением и в его теле скрывается кто-то еще. Ему приходится признать, что у него

---

<sup>1</sup> Winesap: wine (англ.) — вино; sap (англ.) — жизнеспособность; истощать силы; слэнг дурак, жратва.

<sup>2</sup> Возможно, в данном контексте есть основания для сближения Louis со словом lousy (англ.) — скверный, отвратительный, низкий.

<sup>3</sup> Cypher (англ.) — шифр, монограмма; нуль.

не существует не только знания самого себя, но и собственного тела. Казалось бы, Джонни вполне могла устраивать именно такая ситуация — потеря памяти с потерей своей идентичности, что позволило бы ему после смерти Ангела под маской души Ангела спастись от Люцифера. Но полученный Ангелом заказ на поиск (как оказалось, самого себя) возрождает к жизни душу Джонни. Из ужасающего для Джонни признания себя следовало, что ранее было совершено не столько убийство другого, сколько уничтожение самого себя, без памяти теряющего смысловое единство разрозненных моментов жизни. Однако память может как удерживать в целостности устройство всего бытия, так и служить источником розни, подобно тому как очнувшаяся душа Джонни внутри тела Ангела, словно диверсант, начинает разрушать следы прошлого, надеясь тем самым избавиться от ответственности<sup>1</sup>.

В новых обстоятельствах, с обретением идентичности и памяти, коварная логика Джонни, совершающего убийства посредством Ангела, состояла в том, чтобы именно Ангел по фактической причастности ко всем преступлениям отправился в преисподнюю. Главная соучастница Джонни в убийстве Ангела, Маргарет Крусмарк, также была заинтересована в сокрытии улики. Поэтому после бегства Джонни из психиатрической клиники и начатой им жизни под именем Ангела она, дабы предотвратить возможность безвозвратной потери памяти уже самим Ангелом, сохраняет у себя военный жетон с его именем, а также уговаривает своего отца платить врачу клиники Альберту Фаулери<sup>2</sup> за ведение записей в больничном журнале о том, что Джонни Либлинг продолжает находиться на лечении. Эта уловка питала надеждой Джонни, что Люцифер откажется взимать

---

<sup>1</sup> В этой связи можно вновь сослаться на упомянутые выше типы времени в концепции В. Подороги. Джонни, стирающий следы прошлого, живет во *внешнем времени*, в то время как Ангел, одержимый расследованием и восстановлением истории своей жизни, актуализирует *фантастическое время*. Также о соотношении форм памяти и забвения см.: Ассман А. *Формы забвения...* С. 9—191.

<sup>2</sup> Fowl (англ.) — птица; петух, курица.

плату душой умалишенного, в то время как бессознательная, но не поврежденная в уме жизнь души Джонни существовала бы под прикрытием души Ангела<sup>1</sup>. Наивно было рассчитывать, что inferнальная бухгалтерия, не имея в наличии тела, числящегося за душой Джонни, т. к. оно уже принадлежало душе Ангела, не учтет совершенную махинацию. Поэтому, безусловно, вызывает недоумение безрассудная самонадеянность Джонни, допустившего возможность обмана не только самого себя, но и Люцифера, обладающего немислимой для человека пронизательностью, т. к. у всех Ангелов, к которым некогда относился Люцифер, есть способность «вследствие быстроты, присущей их природе, тотчас повсюду оказываться»<sup>2</sup>.

Момент заключения сделки с Люцифером был моментом убийства своей души, положившим начало всем последующим преступлениям Джонни. Запасенная еще одна душа принесла ему лишь умножение боли, показывающей онтологическую иллюзорность равенства с самим собой. Действия Джонни метафорически можно соотнести с действиями трансцендентального субъекта, мнящего себя стоящим над схваткой, всем управляющим и распоряжающимся. В практике жизни его устойчивость и самотождественность лишаются теоретической безупречности, ему открывается собственная безосновность и лживость перед самим собой. Трансцендентальный субъект,

<sup>1</sup> Здесь приведем еще одну иллюстрацию из жизни Х. Р. Яусса: «Яусс в отличие от Гюнтера Грасса не нарушил молчание, когда его начали расспрашивать о прошлом, а принял за защиту, оправдываясь, умалять или приукрашивать свои прежние действия. Ничего другого ему не оставалось. Яусс настолько успешно отделил военные воспоминания от своей послевоенной идентичности, что даже позднее, когда его коллеги стали публиковать собственные воспоминания о войне, он не испытывал внутреннего давления, которое заставило его обратиться к этим страницам своей биографии. Импульсы поступали только извне. Поэтому у Яусса не родилось ни слова, ни чувства, способные помочь ему в необходимой работе над собой. Результатом оказался внутренний раскол, который закапсулировал чужого „другого“ в его собственной личности, не оставляя доступа к этому „другому“» (Ассман А. *Формы забвения...* С. 159).

<sup>2</sup> См., напр.: *Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры.* М., Ростов-на-Дону, 1992. С. 48 (120).

различными ухищрениями производящий и поддерживающий подобие своего тождества, каждый раз действиями практического разума и в опыте бескорыстной памяти удостоверяется в своем вечном проигрыше. Без удержания *трансцендентной* ему границы он становится смешон и трагически безлик, пребывая в инерции бездушного существования. Этот аспект отражается в разговоре Ангела с Люцифером, поглощающим с аппетитом куриные яйца:

«*Люцифер*: — В некоторых религиях яйцо считается символом души. Хотите яйцо?

*Ангел*: — Нет, благодарю. Я не переносу кур».

Кульминация личностного распада Джонни происходит в убийстве им (посредством Ангела) своей дочери Эпифани<sup>1</sup>, явившейся в мир от Евангелины Праудфут<sup>2</sup>. Технично-инструментальное и комбинаторное отношение к телу и душе не спасло Джонни, Бог окончательно был изгнан из его души.

Если принять в расчет хрестоматийное различие между телом как низменным началом, сковывающим душу, и духом как возвышенной и чистой субстанцией, которые совмещаются в человеке, то в «Сердце Ангела» мы видим возможные расклады вовлечения духа в низменное. С одной стороны, в действиях Джонни телесное поглощает и укрощает дух, с другой, в раследовании Ангела дух удерживает свою телесность от бунта, подчиняет ее себе и облагораживает. Но различные душевные побуждения, совместившись в одном теле, все перепутывают: духовная сила превращается в телесный порок (Ангел, не будучи по природе убийцей, предстает таковым, т.к. за ним стоит Джонни), а телесные действия как таковые не отсылают к низменному (телесные действия без причастности к ним Ангела, по

---

<sup>1</sup> Эпифания (греч.) — появление, откровение божества; внешний блеск, слава; в Новом Завете — Богоявление и второе пришествие Спасителя.

<sup>2</sup> *Evangeline* (греч. *Euangelion* — благая весть) *Proudfoot* (англ. *proud* — величавый, гордый; англ. *foot* — ступня, основание, нижняя часть), держала магазин лечебных трав, который назывался «У мамы Картера» (англ. *carter* — возчик).

крайней мере, оказываются нейтральными, а значит, парадоксальным образом не подлежат осуждению). В произошедшем функциональном обмене тело, экспроприируя у духа не свойственную для него (тела) способность оформлять, поработщает дух. Порча проникает в форму, как только Джонни возжелал славы любой ценой, и телесный мотив завладел душой. Деформированный дух, подчиненный телесным страстям (материально выраженным благам), разыгрывает партию, в которой автоматизируется удовлетворение возрастающих вожделений. В механике нарушения и отрицания меры эксплуатация тела доводит его до уничтожения, вместе с которым заканчивается существование и отелесенного духа.

Однако сам факт продолжающейся борьбы за спасение говорит о том, что рассмотренная «мутация» духа в телесности не может отменить ведомости тела: «Ум старается вернуть телесные чувства к наслаждению умственными наслаждениями и таким образом чувства понемногу смягчаются. Как тело посредством чувств старалось сделать ум и дух плотью, так теперь ум посредством своих нематериальных наслаждений делает плоть нематериальной некоторым образом делает его духом. Так, по Максиму Исповеднику, душа, подвигаясь к Богу, делает плоть священной»<sup>1</sup>.

В случае ослабления контроля духа над состояниями тела, последнее как бы само начинает требовать, чтобы дух помнил о нем и считался с ним. Тело становится *местом памяти*, в котором фиксируются как присутствие, так и смятение духа. Имея такое место в качестве подспорья воспоминанию дух, даже через некогда проявленную слабость, удостоверяется и утверждает в своей силе, а тело, даже уличая момент для властвования, все равно обрекается быть подчиненным духу. Тело свидетельствует о себе как о субстрате памяти, как о возможной собранности духа. В памяти сходятся истории признания наслаждений и страданий тела, конденсируются все

---

<sup>1</sup> *Никодим Агиорит*. О хранении чувств, ума и сердца. Константинополь, 1923. С. 30–40.

помыслы, связанные с ним, и осуществляется выбор его как метки для восстановления потерянного прошлого. В сокрытом прошлом чаще всего и заключается причина искажений отношений. Прошлое, порой никому неведомое или известное только одной стороне общения, вторгается в настоящее в какой-либо маске. Большинство не видит, что это именно маска, принимая ее за истинное лицо настоящего. И тогда начинает действовать психологическое правило: если прошлое может омрачить настоящее, выходя на поверхность, его не следует привлекать к конкретной ситуации этого настоящего. Темноты прошлого, с которыми не успел разобраться, не должны мешать сосредотачиваться на том, что смотрит прямо тебе в лицо. Без выбора самого настоящего опутывающие жизнь слабости прошлого будут продуцировать абсурд, вносящий смятение, тревогу и недоверие, подталкивая волю сдаваться, прикрываясь формулой «от меня ничего не зависит».

Но парадокс состоит в том, что, думая о возможности преодоления фальшивого бытия, пребывающего в слабости, и мечтая о прямом пути видения и охвате идеального бытия, мы, будучи социальными существами, уже всё сдали и априори спасовали, поэтому-то даже видимые проявления сильной воли зачастую оказываются их симуляцией.

Перенося эту экзистенциально-метафизическую апорию в плоскость существования культуры, перед нами встает вопрос о том, существовала ли когда бы то ни было, например, подлинно национальная реальность, не утрачена ли безвозвратно ее несимулируемая данность, и есть ли у нас основания не быть настороженными, сохраняя уверенность и спокойствие относительно собственной культурной идентичности?

### **§3. ПРАВДА ТРАДИЦИИ И СОМНЕНИЯ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА**

#### **Герменевтика традиции**

Девятнадцатый век был решающим для формирования научной картины мира. Наука не только утвердилась как самостоятельный вид духовной практики, но и обнаружила принципы внутренней дефиниции. Вместе с тем гуманитарное знание столкнулось с трудностями при обосновании своей объективности и достоверности. Выход из кризиса наметился вместе с освоением новых оригинальных методологий: феноменологии, структурализма, герменевтики. Расширение проблемного поля гуманитарных наук раскрыло новые возможности для аргументации новаторских предположений. Последнее обстоятельство стимулировало введение новых концептуальных понятий, которые, в свою очередь, могли быть приняты только при условии их содержательной очевидности.

Позитивистский тип учености предопределил дескриптивный характер гуманитарных наук. Поэтому нет ничего удивительного в том, что привлечение обильного эмпирического материала, интерпретируемого в контексте феноменолого-герменевтической или структуралистской стратегий, нередко приводило либо к появлению понятийно-терминологических новшеств (например: архетип, интересубъективность);

либо — к существенному переосмыслению уже имеющихся понятий (феномен, экзистенция, субъект). «Традицию» можно отнести к такому разряду понятий, которые прежде входили в нефилософские системы знаний: история, этнография, языкознание.

Тематическое определение традиции было универсальной реакцией на тотальную рационализацию действительности. Не исключено, что ограниченность формально-логических обоснований способствовала включению в исследовательский дискурс понятий, содержательно превосходящих классические индуктивные и дедуктивные определения. Впрочем, не лишним будет вспомнить, что Декарт, «рассуждая о методе», предписывал не противоречить общепринятому жизненному укладу: «Повиноваться законам и обычаям моей страны, неотступно придерживаясь религии, в которой [...] был воспитан с детства»<sup>1</sup>. Так формулировал основоположник новоевропейского рационализма первое правило морали, предпуская ему следующее размышление: «Начиная перестройку помещения, в котором живешь [...] необходимо предусмотреть другое помещение, где можно было бы с удобством поселиться на время работ [...], чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо»<sup>2</sup>.

Предметный, исследовательский интерес к традиции как специфической и универсальной форме знания впервые выступил у романтиков; точнее — у Шлейермахера<sup>3</sup>. Правда, его программная установка во многом определялась вполне просвещенческим энтузиазмом, стремлением проявить скрытые «механизмы» рождения традиционных текстов. В каком-то смысле герменевтическое препарирование архаических элементов культуры следовало бы скорее квалифицировать как прямое отрицание самой сущности традиции. Ведь если речь

---

<sup>1</sup> Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 263.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Справедливости ради, нельзя не вспомнить Дж. Вико, идейно предвосхитившего систематические разработки методологии более поздних авторов.

идет о фундаментальных основах бытия, то важно относиться к ним как принципиально безусловным началам, не редуцируемым ни к чему другому. Поэтому прав был Гадамер, отвергая психологические истолкования романтика, родоначальника философской герменевтики.

Вместе с тем нельзя не отметить, что после Шлейермахера гуманитарное знание всегда включало, хотя бы формально, в исследовательские программы сюжеты, вписывающие изучаемые феномены в порядок историко-культурного пространства. Казалось бы, сугубо эстетическое стремление постичь смысл художественного произведения минувших эпох, исходит из общего понимания того, что «произведение искусства укоренено в собственной почве, в своем окружении...». Вне общего контекста оно понято быть не может и вообще теряет свою ценность. Отсюда историческое знание и начинает пониматься как то, что «открывает путь к возмещению утраченного и восстановлению традиции...»<sup>1</sup>. В истории Шлейермахера интересует не столько ее феноменальное выражение, сколько подоплека событий, необходимая, субстанциальная предпосланность. При этом он отходит от просвещенческой модели философии истории, вполне реализовавшейся в учении Гегеля. Он вплотную приближается к идее о «пред-рассудочных» истоках исторических событий, схватываемых «историческим разумом» в акте «переживания». Следует, разумеется, помнить, что программа немецкого философа конечной целью имела реконструкцию творческого процесса, ибо только она позволяла постичь истинный смысл произведения. Тем не менее, данное обстоятельство ничуть не снижает значимости создания им не только оригинального метода, но и открытия новой предметной области исторической науки.

Критикуемый Гадамером психологизм Шлейермахера может быть представлен как способ «расширения» субъекта, который, с одной стороны, вел к более адекватному пониманию

---

<sup>1</sup> Гадамер Г. Х. Истина и метод. М., 1988. С. 218.

художественного произведения; но с другой (и это не менее важно) — служил для нашего проникновения в неререфлексируемый автором порядок его жизненного пространства. Шлейермахер видел в индивидуальности безусловную «манifestацию всей жизни», так как «каждый носит в себе некий минимум каждого»<sup>1</sup>. Другими словами, речь шла не просто о понимании литературного текста или другого художественного произведения, а — о восстановлении всей полноты жизненных модуляций, дискурсивно невыразимых.

Правда, собственно исторический контекст еще не занимал Шлейермахера. Будучи романтиком, историю он рассматривал как результат божественной продуктивности. Интересное подтверждение тому можно найти у Дильтея в его комментариях к дневникам Шлейермахера: «Все явления существуют лишь как святые чудеса, дабы направить рассмотрение на дух, который играючи их породил»<sup>2</sup>. Здесь нельзя не согласиться с Гадамером, указывавшим на превалирование в Шлейермахере теолога над историком, ставившим по преимуществу «вопрос об одной библейской традиции». Тем более замечательно то, что идеи Шлейермахера нашли оригинальное применение в исторической науке, причем с использованием его собственных биографических материалов.

Выполненное Дильтеем «жизнеописание», по-видимому, меньше всего имело в виду скрупулезное изложение не слишком богатой событиями биографии выдающегося соотечественника. Дело было в стремлении предложить особую версию исторического знания, которое опиралось бы не столько на ограниченное количество фактов, сколько — на неисчислимое количество интенций их породивших. Дильтей, развивая герменевтическую методiku своего предшественника, включил в исследовательский горизонт наряду с психологическим еще и социокультурный аспект.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 237.

<sup>2</sup> Цит. по: Гадамер Г. Х. Истина и метод... С. 244.

Дильтей отчетливо представлял, что природа гуманитарного знания не может быть идентичной естествознанию. Степень фактических «взаимодействий» в сфере духа неизмеримо выше, нежели в природе. Кстати, можно упомянуть Ньютона, который совсем не был удовлетворен формальностью открытого им закона и до конца жизни пытался обнаружить магическую природу силы притяжения. Причина того или иного исторического события, как правило, не может быть сведена к ограниченному и обозримому ряду воздействий. Но это не отменяет необходимости системности знания, опирающегося на очевидность. Немецкий философ по-своему интерпретировал декартовскую установку на достоверность, обращаясь к автобиографическим материалам, как достаточно информативным и наиболее адекватным для понимания. «Автобиография — это высшая и наиболее инструктивная форма, в которой нам представлено понимание жизни»<sup>1</sup>. Конечно, неповторимость индивидуального бытия обесценивает аналитический способ познания, так как искусственная реконструкция полученных в ходе анализа элементов, вероятнее всего, не будет иметь ничего общего с исходным предметом. С ним нельзя будет даже установить степень соответствия. Как писал Гадамер: «Здание исторического мира основывается не на взятых из опыта фактах, которые затем вступают в ценностные соотношения; напротив, его базис — внутренняя историчность, присущая самому опыту»<sup>2</sup>.

Автобиографию Дильтей уподоблял лейбницевской монаде, «специфическим образом воспроизводящей нам исторический универсум»<sup>3</sup>. Следовательно, понимание жизненного пути должно привести к тому, «что обусловило этот путь в определенной среде». Дильтеевская точка зрения, несомненно, учитывала гегелевское понимание «конкретного», как того, что несет

---

<sup>1</sup> Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. 1988, № 4. С. 139.

<sup>2</sup> Гадамер Г. Х. Истина и метод... С. 271.

<sup>3</sup> Дильтей В. Наброски... С. 139.

в себе тотальность диалектического единства: «Проявление жизни, постигаемое индивидом, как правило, оказывается для него не только обособленным проявлением, оно как бы наполнено знанием об общности и отношением к внутренней жизни, существующей в общности»<sup>1</sup>.

Далее «определенная среда» соотносится философом с объективным духом, под которым он понимает «многообразные формы, в которых общность, существующая между индивидами, объективировалась в чувственном мире». Здесь особенно важно для уяснения характера дальнейшей тематизации традиции следующее указание: «В этом объективном духе прошлое есть для нас устойчиво длящееся настоящее»<sup>2</sup>. Именно понятие «устойчивости» оказывается ключевым в сущностном определении традиции. Продолжение данного рассуждения не оставляет места сомнению: «Область духа охватывает стиль жизни, формы общения, целевые связи, образуемые обществом, обычаи, право, государство, религию, искусство, науки и философию»<sup>3</sup>.

Итак, согласно герменевтической установке Дильтея обращение к судьбе отдельного индивида предполагает ориентацию на целое, то есть на общность, в которой раскрывается частное «выражение» универсально «выражаемого». Таким образом, «отношение между выражением и выражаемым переходит в отношение между многообразием проявлений жизни другого человека и внутренней связью, лежащей в основе этого многообразия»<sup>4</sup>. Понятно, что такие связи имеют не телесную, а духовную природу, иначе, как какое отношение они имели бы к «объективному духу». Но именно наличие телесного субстрата данных связей позволяет выявить в них устойчивые, закономерные структуры.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 143.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 144.

Совершенно очевидно, что герменевтическая методология Дильтея в основных чертах предвосхитила исследовательский принцип структурализма. Эмпирический материал предпосылается процедуре понимания, которая на этом основании трактуется как индукция. Однако такая индукция «относится к тому типу, в котором всеобщий закон выводится не из неполного ряда случаев, а из их структуры, системной организации, соединяющих случаи как части в одно целое»<sup>1</sup>. Отличительной чертой подобной структуры, с логической точки зрения, оказывается то, что здесь предполагается целостность отношений, которая исходит не из генетически порождающейся временной последовательности, а — из внутренних отношений.

Полемизируя с неокантианцами о природе ценностей как универсальных форм, обеспечивающих устойчивость духовного пространства, Дильтей отвергал трансцендентальный априоризм своих оппонентов, видя в нем рецидив догматизма. Сам же он стремился обосновать тезис, согласно которому универсальность, или идеальность, значений порождается исторической реальностью жизни. Причем индивидуальность, «переживания» которой служат исследователю исходным материалом для понимания действительности, мыслится в единстве поколения или нации.

Известно, что твердости позиции Дильтею удалось добиться благодаря «Логическим исследованиям» Гуссерля. Данное обстоятельство тем более важно, что феноменологическая интерпретация раскрывает не психическое, а сущностно идеальное единство переживания. Гадамер верно обратил внимание на то, что строго логическое понимания «значения» как структурообразующей модели было истолковано Дильтеем в качестве «выражения жизни»: «Сама жизнь, эта текучая временность, предрасположена к выработке устойчивых единств значений. Жизнь истолковывает сама себя. Она сама имеет герменевтическую

---

<sup>1</sup> Там же. С. 148.

структуру»<sup>1</sup>. Иначе говоря, «историческое сознание», в котором «жизнь» вполне себя обнаруживает, является структурообразующим принципом. Историческое сознание достигает всеобщности, когда полагает все элементы истории в качестве проявления жизни, из нее возникших.

Итак, историческое сознание охватывает всю историческую фактичность и, обладая внутренней целостностью, может быть принято как действительно универсальное. Таким образом, становление «исторического разума» было попыткой систематического выражения мироощущения, в перспективе которого связь с прошлым оказывается едва ли не единственным способом укоренения человека в бытии. Поэтому закономерен вопрос, на котором сам Дильтей останавливается: каким образом относительные ценностные понятия исторических эпох превратились в нечто абсолютное? Пытаясь ответить на него, он, вероятно, исходил из того, что нравы, обычаи, религия, т. е. то, что принято называть традицией, основывается на знании жизни о себе самой. Интеллектуальное определение ее форм вызвано ничем иным, нежели внутренней необходимостью «в непостоянной смене чувственных восприятий, вожделении и ощущении стабилизировать нечто прочное, что делает возможным постоянную и единую направленность жизни»<sup>2</sup>.

Достижение стабильности или прочности форм не может быть гарантировано индивидуальным сознанием. И сам Дильтей, как известно, говорил об «объективном духе». Дальше можно только допустить, что, коль скоро история есть проявление человеческой формы бытия и содержание ее раскрывается в религиозных, нравственных, эстетических и подобных им феноменах, «объективный дух» осуществляется через коллективное сознание. А. Ф. Зотов показал, что в дильтеевской картине мира «дух метафизики» называется «интеллигенцией»: «Эта интеллигенция — не то духовное начало, которое су-

---

<sup>1</sup> Гадамер Г. Х. Истина и метод... С. 275.

<sup>2</sup> Цит. по: Гадамер Г. Х. Истина и метод... С. 289.

существует в отдельном индивидуе: она — процесс развития рода человеческого, который и есть «субъект», обладающий «волей познавать». Вместе с тем «как действительность» начало это существует в жизненных актах отдельных людей... Но существует оно именно в «тотальности человеческих натур»<sup>1</sup>.

Дильтей, начав, казалось бы, с исключительно методологического вопроса о возможности гуманитарных наук, пришел к проблематике, захватывающей онтологический диапазон. Ведь, в конечном счете, новая самодовлеющая методология предполагает такой же самодовлеющий предмет исследования. Таковым у немецкого мыслителя оказывается история. На нее и указывает философ как на тотальность духовного мира.

Здесь не лишним будет вспомнить о конгениальности дильтейевских построений феноменологической системе Гуссерля. Дескриптивная методика, завершающаяся «интеллектуальной интуицией», без труда может быть элиминирована в концепции «исторического разума». Не составило бы так же труда продемонстрировать, насколько сближаются феноменология и герменевтика в своих финальных понятиях «объективного духа» и «жизненного мира». В рамках данного рассуждения нет необходимости детально разбирать характер соотношения этих философских направлений. Достаточно обозначить их внутреннее согласие, сказавшееся на дальнейшей тематизации традиции. Для этого целесообразно привести некоторые суждения философов.

Так Дильтей писал: «Мир объективного духа предоставляет пищу нашему Я с самого детства. Этот мир образует тот медиум, в котором достигается понимание других людей и проявлений их жизни. Ведь все, в чем объективировался дух, содержит в себе нечто общее для Я и Ты. [...] Ребенок растет в определенных семейных правилах, нравах, которые он разделяет с другими членами семьи и которые включают в себя и распоряжения матери. До того, как ребенок научается говорить, он уже

---

<sup>1</sup> Зотов А. Ф. Современная западная философия. М. 2001. С. 159–160.

целиком погружен в медиум сообщества. И жесты, и выражение лица, движения и возгласы, слова и предложения ребенок научается понимать только потому, что они постоянно, встречаются ему как тождественное по форме и по отношению к тому, что они означают и выражают. Таким образом, индивид ориентируется в мире объективного духа. [...] Проявление жизни, постигаемое индивидом, как правило, оказывается для него не только обособленным проявлением, оно как бы наполнено знанием об общности *я* отношением к внутренней жизни, существующей в общности»<sup>1</sup>.

Гуссерлевское суждение вполне могло бы выступить в качестве концептуального комментария к образному выражению Дильтея. В «Кризисе европейских наук» читаем: «Каждый достигнутый в смысловом разворачивании феномен, и прежде всего данный в жизненном мире как само собой разумеющимся образом сущий, сам уже несет в себе смысловые и значимостные импликации, истолкование которых выводит нас к новым феноменам. Это целиком и полностью чисто субъективные феномены... А духовные процессы, которые как таковые с сущностной необходимостью выполняют функцию конституирования смысловых гешталтов»<sup>2</sup>. И далее: «Мир, постоянно сущий для нас в потоке постоянно сменяющихся друг друга способов данности, есть универсальное духовное завоевание... он стал таковым и его становление продолжается в качестве единства духовного гештальта, в качестве смыслового строения — строения универсальной субъективности»<sup>3</sup>.

Последнее замечание, обращающее внимание к проблеме «универсальной субъективности», особенно важно. Ведь еще в пятом «Картезианском размышлении» Гуссерль заявил ее как проблему «интерсубъективных сообществ более высокого

---

<sup>1</sup> Дильтей В. Наброски... С. 143.

<sup>2</sup> Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 156.

уровня»<sup>1</sup>. Поясняя свою мысль, он отмечал, что «для каждого человека мир конкретно дан только как мир культуры и как наделенный смыслом доступности для каждого»<sup>2</sup>. При этом основатель феноменологии, уточняя понятие «безусловной доступности», относит к ней тот факт, что человек, «живя в одной и той же природе», «соединяя свою жизнь с жизнью других», придает ей «форму мира культуры, мира, наделенного человеческими значимостями...»<sup>3</sup>.

Даже очень схематичное сравнение двух мыслителей позволяет заключить, что «для Гуссерля, как и для Дильтея, жизнь представляет собой единый всеохватывающий поток сознания, который конструирует все мыслимые жизненные миры и делает их понятными нам»<sup>4</sup>. Как первый, так и второй, не принимая естественнонаучного упрощения человеческой сущности, обнаружили совершенно новый горизонт ее понимания. Разумеется, как таковая, традиция не рассматривалась ни Дильтеем, ни Гуссерлем в качестве философской проблемы. Но именно их усилиями культура раскрылась как самодостаточная форма бытия, не просто, как принято говорить, укорененная в нем, обнаруживающая себя как бытие.

Строго говоря, именно феноменологией завершается процесс методологического обоснования исторического мира. От Вико через немецких романтиков и Шлейермахера к «историческому разуму» Дильтея европейское самосознание усилиями Гуссерля обнаруживает себя в модусе «переживаемого людьми мира». Подобное «переживание», согласно Гадамеру, в определенном смысле позволяет говорить об «онтологии мира». Конечно же, речь идет о принципиально отличной от естественнонаучной онтологии: «Такая онтология — это задача философии, предмет которой — сущностный порядок

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 2003. С. 252–259.

<sup>2</sup> Там же. С. 253.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Губин В. Д., Стрелков В. И. Власть истории: Очерки по истории философии истории: Курс лекций. М.: РГГУ, 2007. С. 244–245.

мира. Но понятие жизненного мира [...] подразумевает именно целое, в которое мы вживаемся как исторические живущие существа»<sup>1</sup>.

Феноменологическое свершение исторического самознания привело к снятию установленного Просвещением противоречия между рациональным знанием и традицией. Герменевтико-феноменологический опыт позволил включить в общий порядок представления о мире вместе с рационально отрефлексированными элементами действительности и те, достоверность которых принимается разумом без последовательного анализа. Сформулированный Гуссерлем принцип интересубъективности перевел понимание сознания как индивидуальной очевидности к усмотрению в нем очевидности сообщества. Отсюда, само отношение к внешней определенности радикально изменяется. Авторитет или традиция, трактовавшиеся Просвещением как внешние, а потому недостоверные очевидности, теперь могли быть приняты как аксиоматические допущения, способствующие постижению истины. Мотивация их достоверности опиралась на признание индивидуальным сознанием в авторитете или традиции большей компетентности, чем в себе самом. Такая установка принималась сознанием, открывавшем себя в соотношении с другими сознаниями и полагавшим свое содержание как плюрально обоснованное.

Индивидуальное сознание осуществляется как событийность, — перекресток интенций. Этот «обосновывающий плюрализм» захватывает и пространственную и временную перспективы. И, если авторитет условно относится скорее к пространственному порядку, то традиция — к порядку временному. Таким образом, идеи феноменологии открыли путь к формированию социоонтологии, в которой традиция в качестве универсального структурирующего сознания занимает основополагающую позицию.

---

<sup>1</sup> Гадамер Г. Х. Истина и метод... С. 298.

### Коллективная память, история и традиция

В связи с вышесказанным нельзя оставить без внимания концепцию памяти А. Бергсона. Как известно, французский философ попытался через память истолковывать всю природу сознания. Память — это конус, вершина которого символизирует индивидуальную память личности, а основание — прошлое жизни, неотъемлемой частью которой является индивид<sup>1</sup>. Каждое индивидуальное сознание — это уникальная экспликация универсального опыта жизни. Между индивидуальным сознанием (памятью) и памятью универсальной нет четкой разделительной черты. Ж. Делёз в бергсоновском понимании памяти прямо отмечал ее онтологизирующий смысл: «По Бергсону, мы, прежде всего, перемещаемся назад в прошлое вообще: именно так он описывает скачок в онтологию. Мы действительно перескакиваем в бытие, в бытие-в-себе, в бытие-в-себе прошлого»<sup>2</sup>. Получается, что индивидуальное сознание открывает себя через своеобразную ретроспективную редукцию, через перманентное выстраивание ситуативных уже случившихся отношений, актуализирующим его самого в настоящем.

Однако, стремление Бергсона представить память в виде космической стихии ведет, в конечном счете, к устранению собственно исторического содержания в мировом процессе. Такого рода провиденциализм делает бессмысленным вопрос о ценности человеческой жизни. Снятие противоречия между индивидуальным и универсальным существованием у Бергсона исходит из первичной тождественности материального и духовного. Отсюда социально-философская часть его учения отличается упрощенным схематическим догматизмом. Так представленное им понимание традиции, показывает, что собственно творческий элемент свободы в ней минимизирован.

---

<sup>1</sup> См.: Бергсон А. Материя и память // Бергсон А. Собрание сочинений в 4 т. Т 1. М., 1992. С. 225–226.

<sup>2</sup> Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 268.

И вообще непонятно, почему вдруг в каком-либо обществе «творческий дух» трансформируется в свою полную противоположность.

Здесь важное значение приобретает поворот, произошедший в собственно исторической науке, в результате чего генерализующую тенденцию сменил интерес к фактам, не вписывающимся в «историзирующие» схемы истории. Этот поворот явно обнаружил себя в знаменитой школе «Анналов». Академические новаторства Люсьена Февра, Марка Блока, Фернана Броделя и др., вполне, можно рассматривать как практическое дополнение теоретическим обоснованиям гуманитарных наук герменевтиками и феноменологами. Они расширили горизонт исторического знания, включив в него данные не только экономики и географии, но также — психологии, лингвистики, этнографии. Для них важно было воссоздание не отдельных сторон действительности, а целостного представления о жизни людей, людей «из плоти и крови». Понимая опасность эклектического механицизма, они обратились к анализу первичных феноменов «повседневности», в «монадном» универсуме которых постигали «ноэму» культуры. Не случайно, что именно ментальность стала всеобщим эквивалентом, с которым начали соизмерять историческую реальность антропологически ориентированные историки.

Как ни странно, схождение исторической и философской линий произошло в работах социолога Мориса Хальбвакса. «Представляя» социологию в редакции «Анналов», он хотя и полемизировал с историками, но во многом был им близок концептуально. С другой стороны, его философская подготовка (известно о его увлеченности бергсонизмом) через тематизацию коллективной памяти способствовала развитию особого интереса к проблеме традиции. Предложенная им, так называемая, теория коммеморации (коллективной памяти) позже продолженная Филиппом Арьесом, может быть охарактеризована как описательная репродукция традиции.

Исследовательские приемы, предпринятые Хальбваксом, можно квалифицировать и как попытку своеобразного вос-

полнения интенционального ряда. Так Хальбвакс противопоставлял истории — рационально выстроенному знанию о прошлом — коллективную память, универсально выражающуюся в традиции. В отличие от истории традиция выстраивается на основе эмоциональных связей. Именно поэтому правомерно говорить о «восполнении» интенционального ряда. В строгом смысле коллективная память традиции имеет дело не столько с прошлым, рафинированным от подлинных переживаний действительности, сколько с непрекращающимся, длящимся настоящим, удерживающим духовную идентичность, как индивида, так и общества.

Именно с традицией Хальбвакс соотнес процесс, в течение которого индивидуальные воспоминания встраиваются в структуры коллективной памяти. Важнейшим фактором такого интегрирования выступает специфика социальных связей в обществе, ориентирующих индивидуальное сознание к усвоению определенных образов, с помощью которых оно идентифицирует себя в горизонте данной традиции. Ведь коллективная память — это сложное переплетение общественных нравов, идеалов и ценностей, отмечающее границы «социального» воображения в соответствии с позициями тех социальных групп, к которым относятся их участники. Через взаимосвязь этих отдельных образов формируются социальные рамки коллективной памяти, обеспечивающие воспроизводимость традиции.

Таким образом, глубина, устойчивость и форма традиции отражают конфигурацию социальных сил, создающих структуру человеческого бытия. Примечательно то, что, исследуя разнообразные варианты устойчивых отношений — религиозных, семейных, сословных — Хальбвакс подметил поливариативность их актуализации в жизни. Одни из них, такие как религиозные догмы, могут препятствовать динамике обновления, другие — хозяйственные, политические — наоборот ее стимулируют. Продолжая мысль Мориса Хальбвакса, вполне можно было бы найти примеры, которые показали, что

и религиозный догмат может не только препятствовать продуктивным инновациям. Например, католическое «*feloque*» послужило мощнейшим стимулом трансформации средневековых норм жизни в ренессансные.

Французский исследователь обнаружил неизбежность модификации традиции. Само собой, процесс этот протекает так медленно, что накапливающиеся изменения становятся заметными только для историков, охватывающих критическим взглядом отдельные репрезентации традиции на протяжении длительных периодов времени. Но, с другой стороны, согласно теории Хальбвакса, традиция предстает едва ли не следствием произвольных актов, направленных на поддержание устойчивости социальных связей. А коллективная память есть всего лишь механизм передачи необходимых моделей отношения к миру. Так, во всяком случае, приходится думать, ознакомившись с его анализом становления новозаветной традиции.

Современный английский исследователь П. Хаттон пишет о Морисе Хальбваксе: «Изучая скорее образы и места коммеморации Святой Земли, чем связанные с ними учения, он оставил в стороне вопрос об интеллектуальном содержании христианской традиции и вместо этого сосредоточился на расшифровке форм ее коммеморативной репрезентации»<sup>1</sup>. Сама по себе традиция в таком случае представляется конструкцией с достаточно случайным содержанием, весь интерес которого состоит в субстрате, необходимом для функционирования коллективной памяти. Несмотря на подобный социологический формализм нельзя не отметить значения, которое приобрели исследования коллективной памяти в понимании традиции. Последняя, безусловно, осуществляется посредством коллективной памяти. Тем не менее, истолкование ее в духе практического функционализма лишает традицию свободного творческого начала и самодостаточности.

---

<sup>1</sup> Хаттон П. История как искусство памяти. СПб., 2003. С. 268.

Ведь дело не в специфике искусственного ландшафта, олицетворяющего традицию, а в — том, что данный ландшафт оформляет. Собственно святые места, общезначимые для Руси, появились уже после того, когда было достигнуто духовное единение русских земель. Думается, было бы очень наивно полагать, будто возведение Новоиерусалимского храма при патриархе Никоне преследовало цель укрепление веры паствы. Лишения, на которые идут люди, создавая сакральные сооружения, обретают смысл не в прагматической, а безусловной, категорической, как мог бы сказать Кант, модальности.

Соответственно и социальные рамки, которыми задается функционирование коллективной памяти, содержание традиции не определяют. В противном случае иудаистская ментальность воспроизводила бы прежние, ветхозаветные образцы духовности, а не никому ранее неведомые христианские. Кроме того, определяющая роль социальной среды сомнительна еще и потому, что ее вариативность значительно ниже той, что присуща проявлениям традиции.

Заслуга Хальбвакса несет скорее отрицательное значение. Его усилия, направленные на обоснование служебной роли традиции в осуществлении коллективной памяти могут быть переключены в прямо противоположном смысле. И социальная среда, и зависящая от нее коллективная память есть феноменальное выражение сущностного содержания традиции. Именно ее сущность не может быть объяснена из социальной феноменальности и требует дальнейшего прояснения.

Позитивистского формализма в значительной степени удалось избежать младшему соотечественнику Хальбвакса Филиппу Арьесу. Приняв общие методологические принципы своего предшественника, Арьес сосредоточился на личностно-интимной стороне социальных связей. В непосредственном социальном контакте он предполагал обнаружить элементарные, очевидные факторы жизнеустойчивости культуры. Арьес стоял у истоков микроисторического метода. Как и Хальбвакс, он противопоставлял, правда, несколько иначе традицию

истории. Его убеждением было то, что школьная, или «империалистическая», история разрушает традицию, вырывает память из специфических условий ее существования, трансформирует связи, благодаря которым традиция процветает.

Сам Арьес весьма тонко подметил причину антитрадиционной деформации европейского самосознания. Дело в том, что в более опасном средневековом обществе люди беспокоились об элементарном выживании. Это заставляло их опираться на стабильность своих социальных обычаев. К девятнадцатому столетию они больше стали заботиться о личной самореализации, стимулирующей перемены. Отчасти этим можно объяснить и характер исторической науки, зачастую следующую в русле произвольных идеологических доктрин. Обращение к традиции — это не в последнюю очередь методологическая новация, за которой стоит желание избежать искусственной предпосылочности исследования, опирающейся на общеизвестную фактографию. Традиция открывается исследователю в первую очередь как постоянно расширяющийся горизонт феноменов, каждый из которых отсылает к целому ряду новых феноменов, а вместе они обращают сознание к интуиции смысла.

Рассматривая традицию «как хранящийся в живой памяти ансамбль человеческих переживаний», Арьес обратился к истории ментальностей. Ментальность проявляет повседневный облик коллективного сознания, до конца не отрефлексированного и не систематизированного. Идеи на уровне ментальностей представляют собой модели восприятия социальной средой разного рода индивидуальных помыслов, постоянно видоизменяющихся под воздействием этой среды. В ментальности раскрывается то, о чем изучаемая историческая эпоха сообщить не в состоянии. Интерес исследователя ментальностей обращен не столько к стилизованным образцам поступков, идей, намерений элиты, сколько к проявлениям жизненной феноменальности широких слоев населения: «Если идеи высказывают и вырабатывают не многие, то ментальность — неотъемлемое

качество любого человека»<sup>1</sup>. Она высказывается на языке символов, ритуалов, жестов, обычаев, верований, суеверий. Ментальность представляет собой, как бы «субстанциальную сторону истории, которая освещает инерционную силу традиции, ее способность сопротивляться импровизации»<sup>2</sup>.

Прав с А. Я. Гуревич, который утверждал, что «ментальности образуют свою особенную сферу, со специфическими закономерностями и ритмами, противоречиво и опосредованно связанную с миром идей, в собственном смысле слова, но ни в коей мере не сводимую к нему»<sup>3</sup>. Суть дела опять-таки сводится к стереотипам мышления, сохраняющимся и воспроизводимымся благодаря коллективной памяти. Раскрытие механизмов коллективной памяти вело Арьеса к постижению содержания традиции, так как она держится на стереотипах мышления, передаваемых от одного поколения к следующему через огромные промежутки времени

Примечательно, что одной из ключевых работ Арьеса, посвященных природе ментальностей, является исследование о феномене смерти в истории европейской культуры. Восприятие смерти наиболее интимное и глубокое в опыте человеческой жизни. Не случайно оно занимает едва ли не центральное место в философии экзистенциализма. В своей книге французский историк дал детальное описание «образов смерти», через которые реконструирует обширный ценностный горизонт европейской культуры. Сюда входят аспекты сугубо интимного порядка: субъективные переживания смертности, эстетическое к ней отношение, сопряженность этих переживаний с переживанием собственной телесности, индивидуальности в целом. Но здесь же открывают себя семейные, сословные аспекты жизни, и даже формы церковно-догматических определений.

---

<sup>1</sup> Гуревич А. Я. Филипп Арьес: Смерть как проблема исторической антропологии // Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992. С. 7.

<sup>2</sup> Хаттон П. История как искусство памяти... С. 238.

<sup>3</sup> Гуревич А. Я. Филипп Арьес... С. 7.

Упреки в адрес Арьеса в несистематичности изложения справедливы лишь отчасти. Систематичность предполагает в первую очередь строгую последовательность изложения. Арьес же стремился описать процесс трансформации стереотипов сознания, а не последовательность событий. Традицию нельзя изобразить как последовательность дискретных состояний сознания, в которых новые стереотипы заменяют собой старые. Ее динамика полихронична, т. е. включает в себя множество относительно самостоятельно развивающихся компонентов. Они подчинены, правда, некоему общему принципу, но сам этот принцип может быть выражен только через совокупность структурных связей. Самые интимные феномены действительности оказываются «концентрированным» выражением «коллективного бессознательного», которое, в свою очередь опознается в подбочастных проявлениях социальной действительности

Следует отметить, что в исследовательском интересе Арьеса окончательно оформилась исключительно академическая тенденция. Для него традиция — это лишь утраченный и требующий восстановления элемент истории. Превазирование такой тенденции стало общим для большей части исследователей традиции в последующее время.

В любом случае стремление Арьеса найти место для древних традиций в нынешней историографии привело к «легализации» традиции в системе гуманитарного знания. Он определил границы научного интереса к традиции, утверждая необходимость ее оценки как определенного наследия, а не ее апология. Если Хальбвакс провел строгую демаркационную линию между историей и традицией (История начинается там, где заканчивается традиция), то Арьес саму эту линию представил как поле взаимного перехода традиции в историю. Для него память о прошлом оказывается в центре идентификации настоящего.

Завершение этой академической стратегии произошло в структурализме, и особенно в структурализме Мишеля Фуко. Значение Фуко в теории исторического знания, по вы-

ражению П. Хаттона, «определяется его отрицанием традиции в качестве основания исторического исследования»<sup>1</sup>. В структурализме вообще традиции опять отводится только служебная роль. Хаттон подчеркивал, что «Фуко изучает традиции, чтобы понять культурный процесс риторического производства, определяющий иной путь к будущему»<sup>2</sup>. Отметим также, что в западноевропейском структурализме традиция сводится к понятию надындивидуальной структуры, репрезентируемой через языковые структуры, через то, что Фуко обозначил понятием «дискурс». Все конкретные актуализации жизненного опыта превращаются в абстрактные фигуры риторики.

Понятно, что при такой интерпретации действительности традиция утрачивает свою самодостаточность. Порядок дискурса задается не идеями, которые в нем содержатся, а способами, которыми он создается. По сути, дискурс есть полное отвержение самой возможности традиции. Стандартизируя все формы деятельности, он нивелирует любые проявления самобытности, которые в силу своего существа всегда находятся в отношении внешнего — но не внутреннего — противоречия друг другу. Тем самым в дискурсе традиция трансформируется в идеологию. Практически это ведет к тому, что теперь все феноменальное, т. е. смысловое, определение сущего навязывается господствующим дискурсом. Следовательно, не только традиция, но и история в целом лишаются своей значимости. Господствующий дискурс приобретает характер всеобъемлющей матрицы. В таком случае вопрос об идентичности человека так же теряет смысл.

Традиция противостоит дискурсу. Ей не свойственно унифицированное представление о порядке существования действительности. Она удерживает в себе множество несовпадающих линий жизненного уклада. Сущность этого уклада

---

<sup>1</sup> Хаттон П. История как искусство памяти... С. 273.

<sup>2</sup> Там же. С. 284.

улавливается только в ничем не обусловленном акте ценностного предпочтения. Такая позиция представлена в учении Гадамера. Можно сказать, что немецкий философ попытался сохранить европейскому самосознанию надежду и на возвращение к своим духовным истокам, и на восстановление хронологической идентичности.

Замечательно, что именно французская мысль, которая на протяжении двухсот лет заявляла себя проводником идеалов свободы, в своей последней ипостаси фактически пришла к ее отрицанию. Согласно «дискурсивному» пониманию истории все ценностные установки, ориентиры, нормы суть приемы, используемые политическими субъектами для удержания власти. Гадамер же попытался вернуть мысль к убеждению, что нравы, обычаи «переживаются в свободном акте, но отнюдь не создаются и не обосновываются в своей значимости свободным разумением». И «основание их значимости» Гадамер называет «традицией»<sup>1</sup>.

Тем самым немецкий философ в значительной степени скорректировал понятие о разумности и сделал это в соответствии с базовыми европейскими ценностями. Он акцентировал интерес на этической стороне разумности: «В действительности традиция всегда является точкой пересечения свободы и истории как таковых. Даже самая подлинная и прочная традиция формируется не просто естественным путем, благодаря способности к самосохранению того, что имеется в наличии, но требует *согласия, принятия, заботы* (курсив наш. — авт.). По существу своему традиция — это сохранение того, что есть, сохранение, осуществляющееся при любых исторических переменах. Но такое сохранение суть акт разума...»<sup>2</sup>.

Другими словами, если разумность может быть сведена к рациональности, то последняя не может быть редуцирована к логоцентрической дискурсивности. Далее Гадамер продолжал:

---

<sup>1</sup> Гадамер Г. Х. Истина и метод... С. 333.

<sup>2</sup> Там же. С. 334.

«...Основным моментом нашего отношения к прошлому [...] — является не дистанцирование от исторически переданного и не свобода от него. Скорее, мы всегда находимся внутри предания [...] оно всегда и сразу является для нас чем-то своим, примером или предостережением, самоузнаванием, в котором важно [...] не столько познание, сколько непосредственное слияние с преданием»<sup>1</sup>.

Этим рассуждениям Гадамер предпослал методологическое обоснование, поясняющее необходимость включения истории в порядок человеческого существования. Здесь он обращается к «онтологической концепции временного горизонта» Хайдеггера, в соответствии с которой «временность — это способ бытия самого понимания»<sup>2</sup>. Невозможно претендовать на разумность без адекватного соотношения своей мысли с тем, что ей предшествует. В качестве обязательного постулата познания Гадамер предложил «признать историческое предание в его притязании на то, чтобы быть услышанным»<sup>3</sup>. Искусственное прерывание связи с преданием чревато разрушением его истинного смысла. «Историческое сознание — писал Гадамер, — не должно полагаться на те методолого-критические приемы, с которыми оно подходит к своим источникам [...] Оно должно учитывать и свою собственную историчность. Укорененность в предании не ограничивает свободу познания; напротив, она-то и делает ее возможной»<sup>4</sup>.

### Традиция традиционализма

Еще более категорично идея предания нашла выражение в учениях мыслителей, долгое время считавшихся интеллектуалами-чудаками, оригиналами, любителями экзотики. Интерес

---

<sup>1</sup> Там же. С. 335.

<sup>2</sup> Там же. С. 168.

<sup>3</sup> Там же. С. 425.

<sup>4</sup> Там же. С. 424–425.

к восточным культурам, далеко превосходящий границы академической любознательности, присущей университетским профессорам, в самом деле, мог вводить в заблуждение тех, кому западная цивилизация виделась апофеозом мировой истории. Критика, иногда достигающая степени полного неприятия европейских ценностей, могла вызвать у них скорее такое же полное недоумение, чем желание компетентно оппонировать непримиримым противникам прогрессизма, индивидуализма, либерализма. Формой реализации этого, может быть, самого принципиального противостояния в истории западноевропейского мышления, стала попытка возвращения к идеалу традиции.

Казалось бы, на протяжении всего XIX и XX вв. тема традиции уже не покидала умы европейцев. Но даже самые убежденные апологеты традиции среди общепризнанных авторитетов истории, этнографии, философии рассматривали и рассматривают ее, как правило, в методологическом контексте — как необходимый элемент историко-культурного анализа. Так герменевтический взгляд усматривает в традиции только реликтовые начала культуры, сказывающиеся в современности лишь опосредованно и не определяя ее судьбу.

К середине двадцатого столетия образовался круг мыслителей, для которых в традиции воспроизводятся древнейшие принципы, лежащие в основе мировоззрений всех известных цивилизаций. При такой точке зрения традиция предстает не просто как архаическое образование, а как непрерывно осуществляющийся универсум, сохраняющий репродуктивную способность, несмотря на изменяющиеся внешние условия. Таким образом оправданно говорить о космологическом и онтологическом статусе традиции.

Первым в ряду последовательных традиционалистов по праву принято считать Рене Генона. Вокруг него возникло целое сообщество единомышленников, стремящихся избавить современников от предрассудков просвещенческого европоцентризма. Сущность традиционализма обнаруживается в трудности соотношения общепринятого толкования традиции с тем, ко-

торое предложили Генон и его единомышленники. Достаточно упомянуть о резко негативной оценке Геноном популяризированных определений традиции, за которыми он видит не только невежество, но и целенаправленную фальсификацию базовых мировоззренческих категорий<sup>1</sup>.

Объяснить это можно привнесением и утверждением именно онтологического аспекта в понимание традиции, т. е. позволить говорить о традиции в контексте онтологии. Генон начинает раскрывать смысл традиции, отталкиваясь от этимологического значения слова. Мыслитель вообще очень серьезно относился к языку, видя в нем, с одной стороны, универсальный индикатор состояния мира, а с другой, — фактор его устойчивости. Отмечая, что этимологически слово «традиция» обозначает просто какую-то вещь, которая «передается тем или иным способом»<sup>2</sup>, он подчеркивал, что «передаче» в строгом смысле слова подлежат только вещи, по природе своей неизменяющиеся. Не может быть передано то, что находится в состоянии «постоянного» становления или разрушения. Сам Генон так выражал эту мысль: «То обстоятельство, что идея передачи настолько значима, с точки зрения традиции, что даже дает ей название, только подтверждает необходимость регулярной передачи всего, что относится к области эзотерического и инициатического, которая является самой важной областью традиции в целом»<sup>3</sup>. С другой стороны, изменение было бы невозможно без принципа, от которого оно происходит, и который, уже в силу того, что является его принципом, не может быть подчинен изменению, поскольку, будучи центром «пути вещей», он неизбежно «неподвижен». Здесь отчетливо прослеживается математическая строгость логического обоснования. Это обстоятельство важно отметить, чтобы отсечь обвинения традиционалистов в «мистицизме».

---

<sup>1</sup> См.: Генон Р. Очерки о традиции и метафизике. СПб., 2000. С. 53–60.

<sup>2</sup> Генон Р. Очерки о традиции... С. 20.

<sup>3</sup> Там же. С. 65.

Самое же интересное состоит в том, что «идея, которая в этом случае должна быть очевидной», т. е. аксиоматически усматриваемой в силу своей основательности, «является именно идеей регулярной передачи и непрерывности». Круг доказательства замыкается: передача возможна только по отношению к тому, что неизменно; неизменен — только принцип передачи, так как он обеспечивает передачу; следовательно, основанием всего выступает сама процедура «передачи», то есть — традиция. Казалось бы, неважно, что передается. Но фундаментальность такой «передаче» придает тот факт, что она образует собой «цепь», которая «соединяет настоящее с прошлым и которая должна соединить настоящее с будущим»<sup>1</sup>. То есть благодаря «передаче», или традиции, удерживается хронологический строй мира, подвергаемый опасности разрушения, вызванной биологической сменой поколений. Пространственный же (топологический) строй мира вполне удерживается содействием современников.

Для того, чтобы пояснить фундаментальность традиции Генон противопоставляет ей обычай, в котором выражается исключительно «человеческий» порядок сущего. Действительность, осуществляющаяся в процессе самодеятельности людей, оказывается производной «простой привычки», не имеющей «достойных оснований». Действительность «привычки» одержима «заботой о множестве совершенно незначительных, если не полностью нелепых вещей»<sup>2</sup>. Тем самым она не предполагает никакого смысла, позволяющего людям усматривать бытие в его целостности, а не в фрагментарной изменчивости. Она лишена «ориентира», изначальность которого в рамках традиции так же очевидна, как изначальность солнечного восхода<sup>3</sup>.

Таким образом, очевидно, что традиция предположена

---

<sup>1</sup> Там же. С. 72.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> В «Очерках о традиции и метафизике» Генон раскрывает первоначальный, традиционный, смысл слова «ориентир», связывая его с Востоком, первой стороной Света.

строгой мировоззренческой (мироустроивающей) установкой, признающей фундаментальную значимость только одного совершенного принципа, составляющего сущность традиции. Своими исследованиями «французский суфий» убедительно доказывал, что при всем видимом различии традиций, каждая из них «прямо или косвенно, связана с определенным источником и берет свое начало в единой примордиальной традиции»<sup>1</sup>. Более того, там, «где можно невооруженным взглядом заметить определенное сходство между двумя традиционными формами, его вполне успешно можно объяснить не столько «заимствованиями» [...], сколько общими или похожими условиями существования (расовыми, лингвистическими и другими) тех народов, которым данные традиции принадлежат»<sup>2</sup>. Это обстоятельство подтверждает тезис о том, что традиция (в собственном смысле слова) всегда несет в себе одно единственное знание, определяющее такое отношение человека к сущему, в котором он признает элементы сверхчеловеческого порядка.

Все традиционные учения утверждают превосходство, трансцендентность знания над действием. Знание в отношении действия играет роль «неподвижного двигателя», активность которого обосновывает человеческую деятельность, претворяющую хаос небытия в совершенство космоса. В этом смысле традиция открывает онтологическое измерение мира людей. Деятельность, а за ним — действительность, обладают высокой значимостью, но лишь на уровне преходящего, человеческого. Тем не менее, только через деятельность трансцендентная идея традиции манифестируется в мире.

Генон выделил *три основные модели манифестации традиции*: метафизическую, религиозную и социальную. Каждая традиционная цивилизация представляет собой, как правило, сочетание нескольких моделей, которые в любом случае объединяет утверждение *сверхчеловеческого начала*. Правда,

---

<sup>1</sup> Генон Р. Очерки о традиции... С. 69.

<sup>2</sup> Там же. С. 144.

в методологическом плане корректнее было бы говорить о *«сверхиндивидуальном начале»*. Дело в том, что понятие «сверхчеловеческое» придает мысли религиозный настрой, который совсем не обязателен для традиции. Религиозность в строгом смысле предполагает веру в Бога-творца всего сущего. Понятно, что такое определение не подходит ни для одной дальневосточной традиции (даосизм, конфуцианство), ни для индуизма, ни тем более для буддизма. В понятие же «сверхиндивидуального» важно вкладывать предельно широкий смысл, охватывающий и сословное, и цивилизационное, и расовое, и родовое содержание.

Традиционная цивилизация заявляет себя в качестве тотального проявления трансцендентной идеи. Все ее разнообразие оказывается связанным в единое целое, посредством деятельности человека. Поскольку множество есть иллюзорная модальность действительности, обладающая мнимой реальностью, возникает вопрос о предпосылках осуществления подлинной реальности, в которой, по-видимому, как раз должна преодолеваться всякая раздробленность, или индивидуализм. Такой предпосылкой, видимо, может быть деятельность человека, ориентированного трансцендентной идеей. Речь идет о деятельности, мотивированной знанием, во всех подробностях воспроизводящим космогонический процесс.

В данном случае неважно то, как именно достигают люди состояния единения с первопринципом: путем мистических или инициатических практик. Важно то, какова степень актуализации такого единения, и каковы формы его реализации. Одно дело, если речь идет о некоей закрытой структуре, наподобие рыцарского ордена, выполняющего функцию элиты. Другое дело — расширенная структура социальной организации, как в Древней Индии. Иначе говоря, следуя за Юлиусом Эволой, необходимо попытаться ответить на ряд вопросов.

Почему в том или ином регионе, в том «или ином историческом цикле» духовные и наиндивидуальные ценности становятся осью и высшей точкой отсчета для общей организа-

ции, формирования и оправдания подчиненной реальности и различных видов деятельности, имеющих чисто человеческий характер»<sup>1</sup>? Почему в одном случае традиция охватывает собой только ту или иную этническую общность (иудаизм, индуизм), в другом — несколько этносов (буддизм), а в третьем — традиция формирует этнос (арабский мир, западный мир)? Почему в пространстве одной традиции происходит нивелировка этнических (языковых, бытовых) различий (западный мир), а в других наличие таких различий является непременным условием процветания культуры?

Этот ряд можно было бы продолжить и дальше. Что привело бы, пожалуй, к несомненной очевидности следующей проблемы: возможно ли говорить сегодня о традиции как о реальном ориентире концептуальной эволюции? Ее можно переформулировать иначе: сегодняшняя кризисность глобализации в формате социокультурной интеграции есть следствие сугубо экономических тенденций или она несет в себе более глубокие основания?

Риторическая подоплека подобных вопросов в данном случае совсем не означает само собой разумеющихся ответов. Скорее, она призвана указать на исходную интуицию, требующую последующего обоснования. Суть интуиции сводится к нескольким тезисам.

Первый тезис: современное состояние действительности свидетельствует о распространении новой модели мировой интеграции, основывающейся на утверждении относительно самостоятельных социокультурных организмов.

Второй тезис: каждый из этих организмов представляет собой структурное образование, инициированное к жизни, с одной стороны, общемировыми экономическими тенденциями; а с другой, собственным уникальным содержанием, достигшим того уровня определенности, который позволяет ему адекватно заявить себя в универсальном масштабе.

---

<sup>1</sup> См.: Эвола Ю. Лук и булава. СПб., 2008.

Третий тезис: феноменальность (смысловое выражение) каждого из этих организмов может быть сведена к понятию национальной традиции, соотносящей в себе комплекс несводимых друг к другу, но коррелирующих между собой природных и сверхприродных элементов.

Четвертый тезис: Россия, удерживающая в себе полноту цивилизационной структуры, потенциально представляет собой осевой ориентир на ближайший период мировой истории.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Извечный поиск гармонического сочетания двух начал человеческого существования (дух-тело) в современных условиях обозначается обращением нашего внимания к реалиям множественности дискурсов, проецируемых на социальные отношения в качестве опоры нового миропорядка, на подступах к которому небесполезно иметь определенность в понимании факторов взаимовлияния и взаимоотталкивания, помогающих достижению национальной и культурной идентичности.

Унифицирующая сила научной рациональности пока оказывается не в состоянии выработать общую рамку для взаимодействия различающихся между собой культурных миров. Как следствие, изгнанные формы человеческого бытия вновь и вновь, нередко в искаженном и болезненном виде, дают о себе знать, что ощутимо продемонстрировал XX век множеством глобальных катаклизмов, объяснение которым нередко находили именно в вырвавшихся наружу стихийных, архаических, иррациональных желаниях человека, которые, соответственно, требуется и дальше подавлять с помощью еще более изощренных рационализированных средств.

Тем не менее столь однозначное определение подобных проявлений является мнимым обобщением. Современное человечество, полагая, что оно действует исключительно «рационально», на самом деле попадает во власть заблуждений, в основе

которых лежит мифическая стихия техногенеза, которая столь же дионисийна, как и все мифосы вообще.

Переопределение значения заблуждений и иррациональных сторон сознания в реалиях европейской культуры и обнаружение их позитивной роли позволяет избегать наивной веры в рационализм как подлинной формы реализации человека. Производство внерациональных смыслов и парадигмальных заблуждений как в традиционных культурах, так и в культуре современности, оттеняет их значение для человека и высвечивает существующие связи рационально продуманных практик, формирующих социальную целостность. Человеческая индивидуальность обретается не только в режиме культивирования закрепившихся в обществе рациональных механизмов единения, но и в результате удержания присущих человеку сакральных мотивов в определении им своей судьбы. Социальные институты становятся полюсами проявления сакрального при пересечении-соприкосновении персональных жизней. Самой жизнью создается эмпирическая база, конкретизирующая теоретическую идею о воплощении социальности в соучастности рациональных и внерациональных начал. Общность мысли в поле истины в сопряжении с превратностями и заблуждениями содержит в себе силу порождения цельности социального организма.

Изучение эффективных способов порождения и сохранения подобного единства является не только важнейшей теоретической, но и практической задачей, благодаря чему осознается ситуативность конфликта между рациональным и внерациональным моментами восприятия и описания мира. Достигаемое здесь понимание единства позволяет корректировать научно-институализированную деятельность (например, в плане решения этических проблем, возникающих в науке) и содействовать формированию органичных природе подходов при социально-политическом проектировании институций. Тем самым производимое культурно-историческое обобщение парадигмальных заблуждений создает теоретический ресурс

для преодоления доминирования искусственных техник в поддержании социальных связей.

Без парадигмальных заблуждений человеческая экзистенция немислима, поэтому их реабилитация в устоявшейся системе рационализированных отношений будет иметь позитивное и продуктивное значение для определения как конструктивных моментов связи между мифологическим и рациональным, так и негативных последствий от их смешения.

*Научное издание*

**ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ЗАБЛУЖДЕНИЯ  
В СУДЬБЕ РАЦИОНАЛИЗМА**

Коллективная монография

Директор издательства *А. А. Галат*  
Верстка *Е. В. Владимировой*  
Дизайнер *О. Д. Курта*

Подписано в печать 27.01.2020  
Формат 60 × 88 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>. Печать цифровая  
Бумага офсетная. Усл. печ. л. 15,5.  
Заказ № 127

Издательство  
Русской христианской гуманитарной академии  
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15  
Тел.: (812) 310-79-29, +7 (981) 699-65-95;  
E-mail: rhgapublisher@gmail.com  
<http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Поликона»  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134