

№ 2(13)/2014

Российская академия наук
Институт философии

ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва
2014

Научно-теоретический журнал

Основан в 2008 г.
Выходит 2 раза в год
ISSN 2072–0726

Редакционная коллегия:

академик РАН *А.А. Гусейнов* (главный редактор),
проф., доктор *Эвандро Агацци* (Италия),
доктор филос. наук *Р.Г. Апресян*, доктор филос. наук *В.И. Аршинов*,
доктор филос. наук *В.Д. Губин*, доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*,
чл.-корр. РАН *И.Т. Касавин*, чл.-корр. РАН *Н.И. Латин*,
академик РАН *В.А. Лекторский*, проф., доктор *Ханс Ленк* (Германия),
чл.-корр. РАН *В.В. Миронов*, доктор филос. наук *В.И. Маркин*,
доктор филос. наук *Н.В. Мотрошилова*,
доктор филос. наук *С.А. Никольский*, проф., доктор *Том Рокмор* (США),
чл.-корр. РАН *А.В. Смирнов* (зам. главного редактора),
кандидат филос. наук *Н.Н. Сосна* (ответственный секретарь),
академик РАН *В.С. Стёпин*, проф., доктор полит. наук *М.М. Федорова*,
доктор филос. наук *В.Г. Федотова*,
проф., доктор *Чжан Байчунь* (Китай),
чл.-корр. РАН *Б.Г. Юдин*, кандидат полит. наук *А.Ф. Яковлева*

Зав. редакцией – *Ю.Г. Россиус*

В НОМЕРЕ

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>А.А. Гусейнов.</i> Мораль и политика: уроки Макиавелли	5
<i>В.П. Визгин.</i> Экзистенциализм и богословская мысль Георгия Флоровского	24
<i>Н.П. Волкова.</i> Иррациональный элемент в Мировой и индивидуальной душе согласно Плутарху из Херонеи	38

ЛОГИКА И ФИЛОСОФИЯ

<i>А.С. Карпенко.</i> Основной вопрос метафизики	51
<i>И.А. Герасимова.</i> Древнерусские Шестодневы (логико-методологический анализ)	74

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

<i>В.П. Чинаев.</i> Метаморфозы Прекрасного в художественных дискурсах прошлого и настоящего	88
<i>И.Н. Инишев.</i> Диапазон эстетического: от дискурса до текстуры.....	121
<i>Н.Н. Сосна.</i> «Научно» прекрасное: от «нульмерного» к физике чувств	135

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>В.Ю. Кузнецов.</i> Проблема единства культуры в постнеклассической перспективе	146
Аннотации	162
Summary	165
Об авторах.....	168

TABLE OF CONTENTS

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>A.A. Guseinov</i> . Morality and politics: what Machiavelli has to teach us.....	5
<i>V.P. Vizgin</i> . Existentialism and the theological thought of George Florovsky.....	24
<i>N.P. Volkova</i> . The irrational part of the world soul and the individual soul according to Plutarch of Chaeronea.....	38

LOGIC AND PHILOSOPHY

<i>A.S. Karpenko</i> . The basic question of metaphysics.....	51
<i>I.A. Gerasimova</i> . Early Russian <i>Hexamera</i> : a logical and methodological analysis.....	74

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>V.P. Tchinaev</i> . Metamorphoses of the beautiful in the past and present of the art discourse.....	88
<i>I.N. Inishev</i> . The range of the aesthetical: from discourse to texture.....	121
<i>N.N. Sosna</i> . The “scientifically” beautiful: from the “zero-dimensional” to a physics of the senses.....	135

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>V.Y. Kuznetsov</i> . The problem of the unity of culture in post-classical perspective.....	146
Summary.....	165
About authors.....	168

МОРАЛЬ И ПОЛИТИКА: УРОКИ МАКИАВЕЛЛИ*

В природе многие явления становятся известными после того, как они обнаружены в ходе научного познания, и вновь открытые реалии часто получают имена их авторов: ампер, вольт, таблица Менделеева, комета Галлея, бозон Хиггса, индекс Маслова и т. п. В обществе – это большая редкость. Правило обществознания состоит в том, что оно имеет дело с феноменами, которые прошли первичную обработку на уровне повседневного сознания и в ходе этой обработки уже получили свои названия. Но тем более ценны те исключения, когда научное познание общественного явления оказывается одновременно его открытием, первичным обнаружением (открытием и обнаружением не в том смысле, что оно заново создается, а в том смысле, что на него открываются глаза), и оно получает имя самого исследователя. Имеются в виду не учения, не теории, которые являются индивидуальными творениями и, вполне естественно, носят имена их конкретных создателей, как, например, кантианство, марксизм, фрейдизм и т. д. Речь идет о другом – о самих реальных феноменах человеческой практики, которые обозначаются именами людей, впервые их глубоко познавших в качестве мыслителей или наиболее ярко их культивировавших в качестве индивидов. Они называются их именами, поскольку до этого они не были вычленены, видимы, не были включены в пространство языка и не имели своего обозначения. Тем самым эти имена приобретают безличный, нарицательный смысл, становятся понятиями, что само по себе можно рассматривать как свидетельство принципиальной новизны сделанных этими людьми открытий. Здесь действует та же логика, в силу которой вновь открытый остров носит имя открывшего его человека. Таковы, например, платоническая любовь, эпикурейство, бонапартизм, садизм и др. В этом же ряду находится макиавеллизм, под которым подразумевается политический аморализм и который восходит к имени Никколо Макиавелли, великого итальянского мыслителя, драматурга и политического деятеля конца XV – начала XVI в. **В последнее время о макиавеллизме** говорят также как об определенном (принципиально манипулятивном и лицемерном) психологическом типе и способе поведения. Но этот аспект мы оставляем в стороне.

Макиавеллизм как реальное измерение политики существовал задолго до Никколо Макиавелли¹ и независимо от него, подобно тому, как мир элементарных частиц, следует полагать, существовал до открывшей этот мир

* Расширенный вариант доклада на конференции в Институте философии РАН, посвященной 500-летию трактата Н.Макиавелли «Князь». В сокращенном виде был опубликован: *Гусейнов А.А.* Макиавелли и макиавеллизм. Заметки к 500-летию трактата Н.Макиавелли «Государь» // Вестник прикладной этики. Вып. 43. Тюмень, 2013. С. 111–124.

¹ Так, например, уже у Аристотеля мы находим рассуждение о том, что тиранну, чтобы его власть была более прочной, лучше, сохраняя силу, выстраивать свою деятельность таким образом, чтобы не выглядеть тираном, а походить на царя и предстать человеком «не негодным, а негодным только наполовину». См.: *Аристотель*. Политика / Пер. С.А.Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 565.

современной физики. Макиавелли лишь открыл, описал, исследовал его, обосновал необходимость в рамках научного взгляда на политику. Открытие это было, с одной стороны, настолько очевидным и, с другой стороны, настолько неожиданным, шокирующим, даже оскорбительным, что для его обозначения не нашлось никакого иного слова, кроме имени того, кто это открытие сделал, даже лучше сказать: осмелился сделать². Вопрос, который я хочу поставить, состоит в следующем: что собой представляет макиавеллизм в интерпретации самого Макиавелли, в частности, идет ли речь об аморализме в политике или об аморализме самой политики? Различие этих двух формул очевидно: аморализм в политике означает, что аморальные средства входят и обязательно должны быть в арсенале политики, что они неизбежно присутствуют в ней, хотя и не являются в ней единственными; аморализм политики означает, что сама политика есть нечто аморальное, «грязное дело», если употреблять расхожую формулу, что она такова по преимуществу и не может быть иной. В связи с этим неизбежно встает более общий вопрос об этическом статусе политики, о правомерности применения моральных критериев к политической деятельности. В современной политической науке получил господство взгляд, который выводит политику из-под моральной критики. Взгляд этот, как принято считать, восходит именно к Макиавелли³.

² Оставляя в стороне сам по себе интересный вопрос об истории термина «макиавеллизм», следует заметить, что он нес и несет на себе негативную ценностную нагрузку, которая с течением времени смягчалась и одновременно смещалась с личности Макиавелли на само явление. Первоначально под макиавеллизмом понимался извращенный взгляд на политику, который, якобы, был свойствен развращенному флорентийцу и более выражал испорченность его натуры, чем существо самого предмета. Сочинение Макиавелли заслужило чести быть запрещенным в течение длительного времени, словно оно поощряло, возводило в норму моральные деформации политики и потому также неуместно в публичном пространстве как, например, нецензурная брань. Со временем, по мере формирования научного подхода к познанию общественных явлений, стало понятным, что аморализм связан с сущностью самой политики и макиавеллизмом стали обозначать аморальную политику. В повседневном сознании и в живой русской речи этот термин наряду со специальным значением аморализма в политике имеет и более широкий смысл коварства и вероломства вообще. И в том, и в другом случае речь идет о реальных явлениях, сама реальность которых включает в себя нравственно-негативное отношение к ним.

³ «Мораль и политика якобы являются независимыми сферами, их смешение теоретически также абсурдно, как и практически вредно. По сути, такое понимание стало специфическим признаком современной политической теории: высказанное Макиавелли и Гоббсом, оно стало аксиомой в современных социальных науках» (*Höfle V. Moral und Politik. Grundlage einer politischen Ethik für das 21. Jahrhundert. München, 1997. S. 15*). Такой взгляд на соотношение политики и морали выражает основную тенденцию политической теории. Он является, несомненно, превалирующим в современной политической науке, в том числе и в её российском варианте, но не единственным. Близкая к этой точка зрения, которую в рамках нашей темы следует отметить, заключается в том, что мораль и политика рассматриваются как самостоятельные сферы с некоторыми зонами пересечения. И вопрос сводится к тому, чтобы обозначить эти зоны. Вместо некой единой формулы предлагаются конкретные частные решения. Так, например, Б.Г.Капустин полагает, что вопрос о взаимодействии морали и политики получает различные ответы в зависимости от того, идет ли речь о морали в кантовском или утилитарном варианте, о большой политике или малой политике, о позиции изнутри самой политики или извне её (см.: *Капустин Б.Г. Мораль и политика // Капустин Б.Г. Критика политической философии. Избр. эссе. М., 2010. С. 347–366*). Этот вариант частичного совпадения морали и политики можно рассматривать как особый случай их разведения между собой в качестве самостоятельных сфер деятельности; та зона политики, которая перекрещивается с моралью, а именно её нравственно-аксиологический аспект, остается моментом самой политики, подчиненным внутренней логике и закономерностям последней. Мораль включается в политику в качестве одного из её средств, момента политической целесообразности. Это хорошо видно на примере анализа роли и условий применения насилия в политике – основной проблемы, порождающей её нравственное напряжение. Анализ этот свободен от морального обременения и ведется в рамках изначального государственного оправдания

Действительно ли это так, и в том ли на самом деле состоял пафос и точный смысл учения Макиавелли, чтобы отделить политику от морали и «освободить» её от этических оценок?

Макиавелли не просто констатировал факт неизбежного применения аморальных средств в политике, он также теоретически санкционировал его, включив его в качестве важного положения адекватного понимания политики. Его позиция состояла в том, что принципиальный отказ от аморальных средств по причине их аморальности, являясь разрушительным для политики, оборачивается несчастьем для народа и государства. Он рассматривает политико-государственную деятельность в рамках её собственной логики, с беспристрастностью объективного исследователя, отвлекаясь от её возможных моральных оценок, говоря даже точнее, принимая последние в качестве подчиненного момента самой политики.

Высказанный с беспощадной откровенностью и последовательностью, такой взгляд противоречил всем привычным, идущим ещё от Аристотеля представлениям о соотношении этики и политики. На мой взгляд, мы можем лучше оттенить то радикально новое, что принес с собой Макиавелли в познание политики, и понять, чем оно было обосновано, если сопоставим его позицию по данному вопросу с позицией Аристотеля.

Аристотель и Макиавелли выражают два различных, в своих пределах противоположных, взгляда на соотношение морали и политики. В самом деле, Аристотель видит в политике выражение и продолжение морали, основную арену нравственно-добродетельного существования индивидов. Макиавелли, наоборот, разделяет и даже, по крайней мере отчасти, противопоставляет эти сферы; он полагает, что политика является самостоятельной сферой деятельности и подчиняется своей собственной логике, в результате которой успешная политика часто оплачивается ценой попрания моральных критериев. Можно ли эту саму по себе верную констатацию различий во взглядах двух мыслителей понимать так, что Аристотель утверждал морализирующий взгляд на политику, а Макиавелли был сторонником аморализма в политике? Я попытаюсь показать, что а) между Аристотелем и Макиавелли при всех существенных теоретических различиях есть также нечто общее в самой методологии анализа соотношения морали и политики и что б) учение Макиавелли по данному вопросу нельзя трактовать в духе расхожего макиавеллизма как апологию политического аморализма.

насилия как нормального элемента нормальной политики. Вообще следует заметить: разведение морали и политики настолько органично связано с апологией политического насилия, что, можно предположить, оно для этой цели и осуществляется.

Важной вехой политической теории в наше время стала теория справедливости Дж. Роулза после выхода в 1971 г. его одноименной книги. В ней была предложена получившая широкий отклик в академических кругах попытка вернуть этику в политику. Однако она не оказала серьезного влияния на реальную политику, которая все эти годы, особенно в последнюю четверть века, развивается в прямо противоположном направлении, и неравенство, если брать преобладающую тенденцию, усиливается и реализуется, прежде всего (вопреки нормативной программе Дж.Роулза), в интересах наиболее обеспеченных слоев населения. Кроме того, и в рамках самой политической теории позиция Роулза подверглась критике, именно за то, что она рассматривает политику в абстрактно-универсалистской моральной оптике рационального индивида. Показательно в этом отношении исследование Ф.Анкерсмита «Эстетическая политика» (*Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / Пер. с англ. Д.Кралечкина; под науч. ред. И.Борисовой. М., 2014*) с характерным подзаголовком: «Политическая философия по ту сторону факта и ценности» и с программным введением под названием «Против этики». Важно подчеркнуть: выступая против этически ориентированной политической теории, автор апеллирует к традиции, идущей от Макиавелли.

У Аристотеля мы находим два определения человека, которые существенно связаны между собой и могут быть поняты только в паре: «Человек есть самое разумное из всех живых существ»⁴; «Человек по природе своей есть существо политическое»⁵.

Раскрывая себя в качестве разумного существа, человек становится нравственно добродетельным, придает своим действиям совершенный вид и направляет в сторону высшего блага. Основная, базовая характеристика нравственных (этических) добродетелей – следование человека в своем поведении указаниям разума, правильным суждениям. Человек добродетелен тогда, когда разные части его души упорядочиваются таким образом, что разум управляет, а страсти, аффекты следуют его указаниям, подобно тому, как ребенок слушается своего отца, в результате чего он оказывается способным совершать самоценные поступки, заключающие свою меру в себе.

Когда индивиды действуют таким образом, действуют добродетельно, находя каждый раз оптимальную середину в страстях и поступках, то внешним и суммарным итогом их активности оказывается полис. Полис – это развернутый вовне, воплощенный разум, разумный способ человеческого существования. Человек, деятельно раскрывающий себя в качестве разумного существа, становится существом полисным. Но, в то же время, и нравственно-добродетельным, разумным в своем поведении человек может стать только в качестве политического (полисного) существа. Полис – не только результат разумно-добродетельного существования индивидов, но и его животворный источник. Аристотелевские нравственные добродетели суть не что иное, как общественные привычки, практикуемые в полисе отношения между людьми, перенесенные вовнутрь индивидов, ставшие их душевными устоями, приобретенными качествами и поведенческими навыками⁶.

Нравственные добродетели в качестве совершенного способа взаимодействия разумной и неразумной частей души являются, по Аристотелю, сугубо человеческими качествами. Животные и боги лишены их, т. к. первым для этого недостает разума, а у вторых отсутствуют аффекты. Точно так же Аристотель характеризует место полиса (государства) в жизни человека: «Человек... вне государства – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек»⁷.

Государство Аристотеля – не орудие добродетели, а сама объективированная добродетель. Оно представляет собой союз свободных граждан, возникает в рамках и на пути их стремления к благой жизни, совершенному и самодовлеющему существованию. «Государственное общение... существует ради прекрасной деятельности, а не просто ради совместного жительство»⁸. Дело не в связанности общей территорией, не в стенах. Стеной, говорит Аристотель, можно было бы отгородить весь Пелопоннес, но он от этого государством бы не стал, как стена не сделала государством Вавилон. В государство люди объединяются не ради поддержания и защиты жизни, а ради того, чтобы придать жизни совершенное качество.

⁴ Аристотель. О душе / Пер. П.С.Попова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1975. С. 415.

⁵ Аристотель. Политика. С. 378.

⁶ «Политическая теория у Аристотеля есть теория этических институций полиса» (*Ritter J. Metaphysik and Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Suhrkamp. Fr. a/M., 1969. S. 120*).

⁷ Аристотель. Политика, 1253a. (С. 378).

⁸ Там же, 1281a. (С. 462).

Политика – публичное пространство, которое возникает поверх семейных, хозяйственных и других отношений, существующих ради продолжения, сохранения и защиты жизни. Оно находится по ту сторону нужды и представляет собой свободное общение граждан. Оно складывается тогда, когда высшее благо отдельных индивидов трансформируется в общее благо всех граждан, а добродетельный строй индивидуальных душ закрепляется в справедливом строе государственного организма. «Государство не есть общность местожительства. Оно не создается в целях предотвращения взаимных обид или ради удобства обмена. Конечно, все эти условия должны быть налицо для существования государства, но даже и при наличии их всех вместе взятых, ещё не будет государства; оно появляется лишь тогда, когда образуется общение между семьями и родами ради благой жизни в целях совершенного и самодовлеющего существования»⁹.

Таким образом, политика, так, как её понимает Аристотель, не скована внешним обручем моральных ограничений, она моральна в себе – моральна в той мере, в какой нацелена на общее благо и культивирует справедливость в обоих, выделенных Аристотелем, значениях этого термина – и как синонима нравственных добродетелей в том виде, в каком они обнаруживаются в отношениях с другими (общая справедливость), а одновременно и как специфической добродетели государственных институтов (частная справедливость), которая определяет нравственную меру распределения выгод и тягот совместной жизни. Политика и этика, по Аристотелю, суть в своей основе одно и то же. Если в этой взаимосвязанной (закольцованной) паре что-то выделять как исходное, первичное, то это, несомненно, будет политика. Человек нравственен в качестве гражданина полиса.

Аристотель называет этику политической наукой, к тому же главной политической наукой. Этика является высшей, самой высшей политической наукой, так как она рассматривает сознательную человеческую деятельность в перспективе, ведущей к высшему благу. А это возможно только в той мере, в какой индивиды, стремящиеся к высшему благу, вступают в общение друг с другом и в качестве свободных граждан организуются в государство. Ведь только в государстве может состояться соответствующая деятельность, в которой индивиды могут культивировать свою добродетельность, и может быть учреждено необходимое для этого пространство досуга. Этика и политика, по Аристотелю, связаны между собой таким образом, что одна продолжает другую. И не будет большой ошибкой сказать, что в рамках такого понимания этика есть политика индивидуальной жизни, а политика есть этика коллективного существования.

Аристотель, разумеется, прекрасно понимал, что единство этики и политики в реальном опыте общественной жизни обнаруживается через ряд неизбежных отклонений. Ведь реальные законодательства реальных полисов могут лишь приближаться к совершенству; во многих случаях они таковы, что добродетель гражданина не совпадает с добродетелью хорошего человека. Но даже совершенные законодательства не являются гарантией совершенства полисного бытия. Прежде всего, законы являются общими, а действия всегда единичны. Далее, хотя полис как общение свободных граждан и надстраивается над сферой частных домохозяйств и сопряженных с ними интересов, тем не менее он не отделен от них непроницаемой стеной, и они могут оказывать деформирующее воздействие. Наконец, управление поли-

⁹ *Аристотель. Политика*, 1280б (С. 461–462).

сом, включающим различные должности и организацию верховной власти, также таит соблазн диспропорций между господством и подчинением, способных разрушить равенство граждан.

Все вполне реальные и многочисленные опасности на пути полиса означают лишь то, что сам полис существует не как данность, а как практические усилия и деятельное общение во имя прекрасных целей. Подобно тому, как нравственные добродетели индивидов – не то, чем они обладают, а то, что они обнаруживают в своих поступках, точно так же полис – не внешняя среда и условие добродетельной жизни, а сама добродетельная жизнь в её деятельном состоянии. Говоря о счастье, Аристотель различал необходимые для него внешние условия и деятельность сообразно добродетели. Применительно к полису он также подчеркивал, что полис является ареной счастливой жизни не в условном, а в прямом и полном смысле. Полис – не сумма индивидов, он представляет собой цельное образование, но такое, которое не противоречит отдельным гражданам. Полис в своих целях и согласованных коллективных усилиях устремлен туда же, куда устремлен каждый добродетельный человек-гражданин. Он представляет собой соединение усилий добродетельных индивидов, поскольку они деятельны в стремлении быть добродетельными. «Добродетель граждан и правителя тождественна с добродетелью наилучшего человека»¹⁰. Такое совпадение имеет место в рамках государства, которое соответствует своему назначению, а оно, назначение, одно и то же «и у наилучшего человека, и у наилучшего государственного строя»¹¹. Для нас, однако, важно подчеркнуть, что с точки зрения Аристотеля оно в принципе возможно.

* * *

Макиавелли, как было отмечено, исследует государство объективно, беспристрастно; его анализ свободен от моральных ограничений и оценок и является в этом смысле сугубо реалистичным и научным. Но при этом для него государство – не просто объект, по отношению к которому он сам как исследователь остается сторонним и равнодушным наблюдателем. Нет, оно представляет для него высокую, даже высочайшую ценность. Он не просто изучает государство, он изучает его под углом зрения условий, которые необходимы для его укрепления и процветания. Макиавелли изучает национальное государство на самом драматичном этапе его становления, он мучим проблемой объединения Италии, её освобождения от иностранной зависимости, от позора и рабства, как он сам говорит. В признании высокого ценностного статуса государства Макиавелли продолжает антично-аристотелевский взгляд, но в отличие от последнего он отнюдь не считает, что благо государства и благо личности тождественны. Он понимает, что государство есть коллективное образование со своей логикой и законами, отличающимися от индивидуальной логики. Благо государства не является выражением, продолжением и обобщением благ отдельных индивидов, оно отличается от них, противостоит им и возвышается над ними. Государство – превыше всего, и когда речь идет о спасении родины и её свободе, считает Макиавелли, нужно отбросить все соображения о справедливости, милосердии, вообще забыть обо всем остальном. В том числе и о собственной душе. Описывая героические страницы истории Флоренции, Макиавелли

¹⁰ Аристотель. Политика, 1333а (С. 616).

¹¹ Там же, 1334а (С. 619).

подчеркивает и восхищается, что «граждане в то время более заботились о спасении отечества, чем своей души»¹². То, что именуется аморализмом Макиавелли, вытекает из аксиологической установки его политической философии, согласно которой благо государства выше блага составляющих его частей, отдельных граждан и их групп.

Однако благо государства, персонифицированное, в частности, в государе, требует часто переступать через грань, отделяющую добро от зла. «И пусть князь (государь) не страшится дурной славы тех пороков, без которых ему трудно спасти государство»¹³. Макиавелли, мобилизуя логические аргументы, но, прежде всего, опираясь на обилие исторических примеров, наставляет правителя не бояться обвинений в жестокости, скупости, не бояться прослыть нечестным, лживым, ибо эти порочные действия могут быть полезными средствами для сохранения власти и для выполнения той миссии национального освобождения и объединения, к которой он призван. Книга Макиавелли заканчивается своего рода освободительным манифестом, в котором мыслитель говорит, ради чего и в какой перспективе он среди прочего призывал государя к решительности, способной перешагнуть через моральные ограничения. «Словно покинутая жизнью, ждет Италия, кто же сможет исцелить её раны, положит конец разграблению Ломбардии, поборам в Неаполе и Тоскане, излечит давно загноившиеся язвы. Посмотрите, как молит она Бога о ниспослании того, кто бы спас её от жестокостей и дерзости варваров! Посмотрите далее, как она вся готова стать под чье-нибудь знамя, лишь бы нашелся человек, который его поднимет»¹⁴.

Словом, суровая реальность, которую констатирует и которую теоретически санкционирует Макиавелли, состоит в том, что благо в оптике целей индивида или индивидуальная мораль и благо в оптике интересов государства, общества, мораль личности и мораль социума (государства) расходятся между собой. В этой связи необходимо сделать одно терминологическое уточнение. В этической теории нет традиции различать понятия общественной морали и морали общества. А различие это, между тем, очень важно для адекватного понимания субъектности морали. Мораль по природе своей есть феномен общественный, феномен исторический. Он является таковым именно в качестве индивидуально-ответственной стратегии поведения общественных индивидов, выражающей принципиально личностную выраженность их бытия. Индивидуальная мораль (мораль личности) является общественной, по крайней мере, в силу двух оснований: личностно выраженная линия поведения, во-первых, возможна только в обществе, т. к. индивид обособляется в качестве личности только в обществе и силой исторического процесса, и, во-вторых, она является источником внутренней силы общества, его прочности и динамизма. О «морали» общества можно говорить только в кавычках, в условном и переносном смысле слова, т. к. не существует лиц и институтов, которые могли бы быть его моральным голосом. Речь идет о том, что в обществе не существует лиц и институтов, которые бы имели признанное (о какого бы рода признании – формальном или неформальном – ни шла речь) преимущественное право говорить от имени морали, подобно тому, например, как те или иные специалисты или эксперты, чаще всего дипломированные, являются авторитетами и говорят от имени того дела, специалистами и экспертами в котором они признаны. Ни на стадии стихийного разделения функций, ни в современных условиях нараста-

¹² *Макьявелли Н.* История Флоренции / Пер. Н.Я.Рыковой. М., 1987. С. 112.

¹³ *Макиавелли Н.* Князь / Пер. М.С.Фельдштейна; под ред. А.К.Дживелегова // *Макиавелли Н.* Соч. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 278.

¹⁴ Там же. С. 325.

ющей рациональности жизни и разделения труда не было и нет специалистов, которым было бы делегировано право представлять точку зрения общества в вопросах морали, подобно тому, например, как судьи представляют государство в толковании правовых норм, дипломаты – в налаживании отношений с другими народами и т. д. Моральные решения являются сугубо персональным делом и не могут быть никому делегированы. Личность не может никому поручить свою моральную позицию, подобно тому, как живой индивид не может никому передать осуществление своих жизненных функций.

Макиавелли зафиксировал разрыв между моральной позицией личности и функциональной позицией политика, показал его неизбежность. Это – конфликт не между разными индивидами, а внутри одного индивида – политика, государя, который, будучи политиком, государем, является также личностью. Поэтому только беспристрастный, этически нейтральный анализ тех человеческих решений и действий, которые необходимы с точки зрения блага государства и функциональны для политика, желающего хорошо делать свое дело, позволяет адекватно понять саму политику и роль морали в ней. Парадоксальность выводов Макиавелли состоит в том, что аморализм политических действий является составной частью самой правильно понятой и выстроенной политики – по крайней мере, в той степени, в которой сами политика и государство признаются нравственно значимыми формами коллективной жизни. Чтобы адекватно понять и оценить позицию Макиавелли по данному вопросу, необходимо отметить следующие два момента.

1. Он не отказывается от самих понятий добра и зла, добродетели и порока. Жестокость, скупость, обман, лицемерие не перестают быть жестокостью, скупостью, обманом, лицемерием, т. е. порочными, нравственно неприемлемыми способами поведения из-за того, что они служат пользе государства. Макиавелли далек от того, чтобы переименовывать эти моральные деструкции и называть зло добром. Призывающий государя не бояться быть лицемерным, он сам, как исследователь, чужд этого порока¹⁵. Нравственное зло оказывается позитивной силой в деятельности государя именно в качестве нравственного зла, оставаясь и в самом контексте государственной политики и вне его тем, чем оно является на самом деле: нравственно неприемлемым, порочным способом поведения.

В контексте самой государственной политики зло рассматривается в качестве допустимого, политически целесообразного и необходимого, но отнюдь не желательного способа действия. «Не отклоняться от добра, если это возможно, но уметь вступать на путь зла, если это необходимо»¹⁶ – такова чеканная формула Макиавелли, определяющая этические параметры политической деятельности. Тем самым мораль, хоть и в косвенной форме, играет регулятивную роль по отношению к политике, обозначая её, с моральной точки зрения, слабые, уязвимые пункты. Более того, существуют некоторые ограничения деятельности государя, которые имеют для него императивный характер; в частности, он, считает Макиавелли, безусловно должен воздержаться от действий, порождающих ненависть и презрение к нему, а именно от захвата имущества подданных и их жён.

¹⁵ К его позиции, выраженной в данном философско-политическом трактате, вполне можно отнести слова, сказанные им в связи с историческим сочинением «История Флоренции»: «... На протяжении всего моего повествования никогда не было у меня стремления ни прикрыть бесчестное дело благовидной личиной, ни навести тень на похвальное деяние под тем предлогом, будто оно преследовало неблагоприятную цель» (*Макиавелли Н.* История Флоренции. С. 6).

¹⁶ *Макиавелли Н.* Князь. С. 289.

Государство и государственно-политическая жизнь – это самостоятельная реальность, которая, хотя и существует в форме деятельности людей, тем не менее, не зависит от неё, является объективной, внешней по отношению к образующим её сознательным человеческим усилиям и подчиняется своим собственным законам и правилам. Если представить себе государство в качестве индивида, который стремится к своему благу, то это был бы индивид, который находится по другую сторону добра и зла, выше добра и зла, и который поэтому равно способен как на добро, так и на зло, в зависимости от своего интереса. Макиавелли в своем сочинении «Князь» исходит из того, что государь и есть человек, который персонифицирует, олицетворяет государство, выступает от его имени и действует ради его блага. Это – индивид, личное благо которого совпадает с благом государства и который может существовать только в качестве государя, его место или на троне, или на плахе. Совпадение личного блага и блага государства, персональных мотивов и функциональных обязанностей в случае государя является наиболее полным, максимальным, но, тем не менее, это – не одно и то же, это – соединение, тождество различного. Государственный человек, политический человек даже тогда, когда речь идет о государе, все равно остается человеком. И это различие в одном и том же индивиде между государем и просто человеком всегда остается, оно является особенно разительным, напряженным и даже трагическим, когда речь идет о моральных измерениях действий. Такой разрыв обнаруживает себя в разительной и трагической форме, когда государственные интересы приходят в конфликт с личными чувствами и обязанностями и когда, как нередко случалось, в душе одного и того же человека разгоралась борьба между правителем и отцом¹⁷. Индивиду как человеку часто бывает трудно, даже невозможно вынести то, что он должен делать как государь. Неслучайно Макиавелли наставляет государя научиться преодолевать в себе «человеческое, слишком человеческое», если воспользоваться словами Ницше, прежде всего, научиться перешагивать через то, что считается особенно священным и непререкаемым, – через моральные ограничения на насилие, ложь, жестокости.

Государство – это не только самостоятельная объективная реальность, с которой люди, живущие в нем, необходимо должны считаться. Оно является также благом для них¹⁸. Государство – не только жестокий факт, но и несомненная ценность. В государстве человек реализует свою природу обще-

¹⁷ В этом отношении показателен пример нашего царя Петра Великого, каздившего сына за государственную измену. В «Истории России с древнейших времен» С.М.Соловьева читаем: «Петр в рескриптах к заграничным министрам своим так велел описать кончину сына: после объявления сентенции суда царевичу “мы, яко отец, боримы были натуральным милосердия подвигом, с одной стороны, попечением же должным о целости и впредь будущей безопасности государства нашего – с другой, и не могли еще взять в сем зело многотрудном и важном деле своей резолюции. Но всемогущий бог, восхотев чрез собственную волю и праведным своим судом, по милости своей нас от такого сумнения, и дом наш, и государство от опасности и стыда свободити, пресек вчерашнего дня (писано июня 27) его, сына нашего Алексея, живот по приключившейся ему по объявлении оной сентенции и обличении его толь великих против нас и всего государства преступлений жестокой болезни, которая вначале была подобна апоплексии» (Соловьев С.М. Соч.: в 18 кн. Кн. 9. М., 1993. С. 182–183). Государь взял верх над отцом, что помимо смертного приговора сыну-изменнику выразилось и в том, что Петр исполнение приговора приписал божьей воле.

¹⁸ Открытие это было эпохальным. Вполне прав Х.Фрайер, когда он пишет: «За поколение до того как Коперник по-новому взглянул на Солнечную систему и за столетие до того как Галилей создал механику как математическую теорию движения, Макиавелли открыл природные законы политического мира» (Фрайер Х. Макиавелли / Пер. Д.В.Кузницына. СПб., 2011. С. 285).

ственного существа. Поэтому действия во имя государства, ради его блага имеют для него позитивный ценностный статус, относятся к одобряемым действиям. Здесь и возникает проблема: как быть, когда во имя государства приходится совершать действия, которые несовместимы с моралью? Как могут быть отнесены к одобряемым, по причине того, что они совершены во благо государства, действия, которые являются морально порочными и потому принципиально не могут быть одобрены? Или, выражаясь по-другому, меняется ли ценностный статус морального зла из-за того, что оно санкционировано государственной целесообразностью?

Ответ на этот вопрос в рамках современной политической науки¹⁹, если отвлечься от индивидуальных различий в позициях отдельных авторов, можно свести к трем пунктам: политика и государство как важные и неотъемлемые формы человеческого бытия являются благом, они заключают в себе положительный моральный смысл и не могут рассматриваться в качестве этически нейтральной зоны; политические действия подлежат оценке по собственно политическим критериям и их нравственная оценка опосредована политической целесообразностью и оправданностью, вторична по отношению к ним; в тех случаях, когда политические действия очевидным образом противоречат моральным нормам и сами по себе, взятые вне контекста политики, не могут считаться моральными, тем не менее, в контексте политики подлежат оправданию. Последний пункт для понимания вопроса о соотношении морали и политики является ключевым: он свидетельствует о том, что морали придается инструментальный смысл по отношению к политике. Возникает естественный вопрос: остается ли мораль моралью, низведенная до уровня инструмента, средства? Ведь её особое место в системе человеческих целей всегда усматривалось (и в рамках философских теорий, и на уровне повседневного сознания) в том, что она имеет самоценное значение и не может быть сведена к средствам, что она представляет собой высшую (предельную) инстанцию оценки человеческих действий.

Неслучайно каждый раз, когда мораль дезавуируется в своих автономно-абсолютистских претензиях и низводится до уровня средства по отношению к иным целям, то именно этим последним явно или неявно придается самоценный смысл²⁰. Позиция Макиавелли по вопросу об аксиологическом статусе политически мотивированного аморализма допускает различные

¹⁹ См.: *Buchheim H. Politik und Ethik. München, 1991*; *Сумор Б. Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика. М., 2001*; *Капустин Б.Г. Указ. соч.*

²⁰ Этот неизбежный логический ход, когда на высшем пьедестале морали оказывается та самая сила, во имя которой она оттуда низвергается, до предела обнаженно прослеживается в известной статье Л.Троцкого «Их мораль и наша». Исходя из тезиса, что мораль служит классовым интересам и речь может идти только о том, интересам какого класса она служит, Троцкий пришел к выводу, что освободительная цель, которая ведет к демократии и социализму, «оправдывает, при известных условиях, такие средства, как насилие и убийства. О лжи нечего и говорить!». Далее, ещё более определенно: «У революционного марксиста не может быть противоречия между личной моралью и интересами партии, ибо партия охватывает в его сознании самые высокие задачи и цели человечества». Обобщая такой взгляд, он сформулировал свой «категорический императив»: «Вопросы революционной морали сливаются с вопросами революционной стратегии и тактики. Правильный ответ на эти вопросы дает живой опыт движения в свете общей теории» (*Троцкий Л.Д. Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль: научно-публ. чтения. 1991. М., 1992. С. 230, 236, 240*). Эти сами по себе ужасные, но по-человечески честные и теоретически последовательные утверждения Троцкого ценны тем, что они обнажают суть коррумпирования морали, которая часто скрыта за академически респектабельными суждениями о ситуативности, контекстуальности морали, о необходимости отказаться от абстрактного морализма, опираться на живой опыт, учитывать конфликт ценностей и т. д.

толкования. У него можно найти утверждения, позволяющие думать, будто аморальные действия теряют свое качество аморальности, если они необходимы для блага государства, политически целесообразны. Так, он говорит о хорошо примененной жестокости, понимая и отстаивая всю противоречивую несуразность этого понятия. «Хорошо применёнными жестокостями (если только позволено сказать о дурном, что оно хорошо) можно назвать такие, которые совершаются только один раз из-за необходимости себя обезопасить, после чего в них не упорствует, но извлекает из них всю возможную пользу для подданных». Далее, о том же: «Ведь показав, в крайности, несколько устрашающих примеров, он будет милосерднее тех, кто по своей чрезмерной снисходительности допускает развиваться беспорядкам, вызывающим убийства или грабежи: это обычно потрясает целую общину, а кары, налагаемые Князем, падают на отдельного человека»²¹. Следует обратить внимание: он не называет жестокость милосердием, да и самого князя не называет милосердным в жестокостях, он говорит лишь о том, что тот, хоть и не милосерден в этих действиях, тем не менее милосерднее того, кто является причиной жестокостей в более широких масштабах. Мы встречаем также такое утверждение, из которого можно заключить, будто государь и благо государства являются критерием расчленения политических действий на добродетельные и порочные: «ведь если вникнуть как следует во все, то найдется нечто, что кажется добродетелью, но верность ей была бы гибелью Князя; найдется другое, что кажется пороком, но следуя ему, Князь обеспечивает себе безопасность и благополучие»²².

В целом, однако, многократно и со всей ясностью высказанная и последовательно проведенная позиция Макиавелли состоит в том, что добродетельные и аморальные действия, включенные в логику политической целесообразности, не теряют своей изначальной природы, в силу которой они добродетельны и порочны сами по себе. То новое, что внес в политическую мысль Макиавелли и в чем он отошел от принятых взглядов, как раз состояло в призыве и требовании совершать зло в политических целях с открытыми глазами, с ясным пониманием того, что речь идет именно о действии, которое само по себе есть, было и остается морально неприемлемым. Князь должен и иметь мужество вступить на путь зла, и уметь сделать это. Ему, конечно, надо уметь производить благоприятное впечатление и казаться добродетельным, но это лишь означает, что порок лицемерия также входит в арсенал средств его успешной деятельности. «Как похвально было бы для Князя соблюдать данное слово и быть в жизни прямым, а не лукавить, – это понимает каждый»²³. На самом деле, однако, Князю нет необходимости обладать этими добродетелями (и вовсе не потому, что это трудно, в безупречной форме едва ли возможно!), но непременно должно казаться, что он ими обладает. «Больше того: я осмелюсь сказать, что если он их имеет и всегда согласно с ними поступает, то они вредны, а при видимости обладания ими, они полезны; так, должно казаться милосердным, верным, человечным, искренним, набожным; однако и быть таким, но надо так утверждать свой дух, чтобы при необходимости стать иным ты бы мог и умел превратиться в противоположное... Князь, и особенно Князь новый, не может соблюдать все, что дает людям добрую славу, так как он часто вынужден ради сохранения государства поступать против верности, против любви к ближнему, против

²¹ Макиавелли Н. Князь. С. 282.

²² Там же. С. 278–279.

²³ Там же. С. 286

человечности, против религии»²⁴. Макиавелли учит князя тому, чтобы идти на действия, которые по моральным критериям являются порочными, с ясным пониманием того, что делаешь, и сохранять такой же трезвый взгляд на них, не обманываться, когда они дополняются еще пороком лицемерия и облекаются в личину добра.

Здесь мы имеем случай намеренного зла, которое, по мнению Сократа, невозможно, но которое, если бы было оно возможно, было бы лучше зла слепого, невольного. Макиавелли обосновывает возможность невозможного.

В этой связи уместно заметить: говоря о допустимости актов жестокости со стороны государя в приведенных выше высказываниях, Макиавелли уточняет, что речь идет об *одноразовом* действии, или *нескольких примерах*. Этим уточнением он обнаруживает глубокое знание природы моральных добродетелей и пороков, представляющих собой такие качества, которые складываются не в результате отдельных поступков, к тому же осознаваемых в качестве порочных, а их последовательного ряда, образующего линию поведения. Трезвый взгляд на случай морального зла в политике как на вынужденное зло позволяет минимизировать его и удерживает политику в регулятивном поле морали.

Нежелание Макиавелли перелицовывать порок в добродетель или подобие добродетели из-за того, что он оказывается средством по отношению к политике, отличает его от думающих так представителей современной политической этики и возвышает над ними – возвышает и по научным критериям, и по этическим. Плохо совершать жестокие и лживые действия, ещё хуже закрывать на них глаза и называть милосердными и правдивыми (или не противоречащими милосердию и правдивости). В первом случае сохраняется перспектива их устранения, а этика сохраняет свою автономию и верховенство по отношению к политике, во втором варианте она лишается этого.

2. Признавая неизбежность нравственно недостойных средств в политике, Макиавелли ни в коем случае не призывает культивировать их. Он не только не настраивает государя на то, чтобы относиться к ним как к нормальной политической практике. Он предостерегает его от этого. Справедливо считая, что политическая неизбежность и оправданность аморальных действий не меняет их аморальной природы, он призывает к тому, чтобы сохранить контроль над ними. Это значит – сохранять задаваемую морально негативную диспозицию по отношению к ним, осознавая, что они суть моральное зло и, следовательно, их следует избегать. А если нельзя избежать, то минимизировать. Их следует сделать предметом рационального выбора и применять с умом, а это значит – применять только в необходимых минимальных размерах. «Таков порядок вещей, что никогда нельзя стараться избежать одного неудобства, не попадая в другое. Благоразумие состоит в умении познавать свойства этих затруднений и принимать наименее скверное как хорошее»²⁵.

Наименьшее зло, наименее скверное – это, пожалуй, ключевое понятие, раскрывающее позицию Макиавелли в интересующем нас вопросе. Зло, что, как уже подчеркивалась выше, нам известно со времен Сократа, не может быть сознательно избранным решением человека. Намеренное зло – противоречие определения, ибо зло обозначает негативную ось координат человеческого выбора. Оно обозначает то, чего человек, поскольку это зависит от него, всегда избегает, то есть то, что не может быть намеренным. Человек выбирает наименьшее зло не потому, что оно есть зло, а потому, что оно явля-

²⁴ Макиавелли Н. Князь. С. 288.

²⁵ Там же. С. 313.

ется *наименьшим*. Как остроумно заметил С.С.Аверинцев, у дьявола две руки, если не больше, добавим от себя. Меньшее зло – рациональное решение именно для ситуаций, когда в дело вступает дьявол и весь возможный веер решений является морально ущербным, дьявольским. Оно представляет собой вынужденное действие, которое бы само по себе, вне заданного контекста, человек (в качестве морального субъекта) никогда бы не выбрал. Существенное значение здесь имеет эта разница между большим и меньшим злом, в силу чего последнее может быть интерпретировано как допустимое действие и даже как относительное благо. В ситуации меньшего зла моральный аспект выбора состоит в ограничивающем (минимизирующем) воздействии, а сам выбор сводится к сугубо утилитаристской рациональной калькуляции потерь. Это приблизительно так, как если бы изощренный сатрап предложил индивиду альтернативу, чего он хочет лишиться: правой руки или правой ноги? Выбор, если вообще это понятие уместно в данном случае, не содержит в себе ни грана этики. И вся интеллектуальная работа воображаемого индивида, если до того, как лишиться руки или ноги, он не лишится рассудка, сведется к расчету и мысленному взвешиванию потерь в каждом из предложенных вариантов. Конечно, упорствуя в квазиученой тупости, можно и здесь перебирать варианты: если индивид, например, ювелир, он предпочтет оставить руку, а если почтальон – ногу и т. п., но считать все это «этическим» дискуссом – значит впасть в законченный идиотизм.

Может ли калькуляция между большим и меньшим злом стать предметом этического анализа и в чем может состоять вклад этики, который бы заблокировал морально мотивированное злоупотребление самой идеей меньшего зла?

В современной этической литературе тема меньшего зла охотно и достаточно широко обсуждается, обсуждается именно в моральном аспекте, сформулированы разные походы, точки зрения, вычленены типовые случаи, предлагаются разные стратегии и оценочные таблицы²⁶. Для понимания общих контуров дискуссий вокруг проблемы меньшего зла показательным является следующее обобщение американского специалиста М.Игнатьефа: «...Если мы прибегаем к меньшему злу, то мы должны делать это, во-первых, в полном сознании того, что совершаемое есть зло. Во-вторых, нам следует действовать лишь в состоянии крайней необходимости, наличие которой можно доказать. В-третьих, мы должны избирать дурные способы действия только в качестве крайнего средства, когда все прочие средства испробованы. Наконец, мы должны выполнить и четвертую обязанность: нам следует публично обосновать наши действия и представить их согражданам для вынесения суждения об их правильности»²⁷. К моральной, а соответственно этической компетенции, в собственном и строгом смысле слова относится только первый пункт, а именно квалификация меньшего зла в рамках полярности между добром и злом. Все другие условия (правила), которые необходимо выполнить в рамках логики меньшего зла, относятся к области специальной ответственности, если воспользоваться термином М.М.Бахтина, – они предпо-

²⁶ Аналитический обзор дискуссий по данной проблеме можно найти в статьях А.В.Прокофьева: См.: *Прокофьев А.В.* Выбор в пользу меньшего зла и проблемы границ морально допустимого // *Этическая мысль*. Вып. 9. М., 2009. С. 122–145; *Моральная ответственность в политике: взгляд через призму этики меньшего зла* // *Филос. журн.* 2011. № 1(6). С. 103–114. Сам автор, принимая, в целом, превалирующую в литературе установку (со своими уточнениями и добавлениями), считает, что позиция меньшего зла является морально допустимой.

²⁷ *Ignatieff M.* The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of terror. Princeton, 2004. P. 19 (Цит. по: *Прокофьев А.В.* Моральная ответственность в политике... С. 104).

лагают предметный анализ, сопряженный с профессиональными знаниями, правовыми аспектами, общественным одобрением и т. д. Здесь речь идет уже не об инициации действия в рамках вектора меньшего зла, что зависит от самого действующего индивида, его моральной субъектности, а о его содержании, «материи», возможных последствиях, учет которых зависит уже от его интеллектуальных качеств и профессиональных умений и которые к тому же в принципе не могут быть прослежены с исчерпывающей полнотой. Ясно выраженная М.Игнатъеффым позиция, согласно которой меньшее зло есть зло (кстати, она не разделяется многими, может быть, большинством авторов, пишущих на эту тему), и то обстоятельство, что оно – меньшее из всего возможного в конкретной ситуации, допускает считать такой выбор рационально обоснованным в рамках соответствующих (политических, экологических и т. д.) предметных компетенций, но не меняет его принципиальной отнесенности к полюсу зла.

Такой взгляд, будучи адекватен самой сути морали, задает единственно возможную аксиологическую позицию, ориентирующую на выбор именно меньшего зла: если человек вынуждается выбирать то, что он, будь его воля, никогда бы не выбрал и что, согласно его убеждениям, есть зло и ведет к его моральной деструкции, что, выбирая это действие, он берет грех на душу, то он, естественно, будет стремиться минимизировать само это действие и его последствия. И наоборот: рассмотрение меньшего зла как морально допустимого действия представляет собой род моральной коррупции, как если бы мы, отвергая взятку в больших размерах, допускали её в малых проявлениях, или, отвергая разбойные нападения, санкционировали уличные драки. В самом деле, если взять наиболее излюбленный в рамках дискуссий о меньшем зле пример «трамвая», то для любого здравомыслящего человека вполне очевидно, что гибель десяти человек хуже, чем гибель одного. Но считать на этом основании действие, имеющее своим следствием (пусть и побочным) гибель одного, морально допустимым и строить сложные логические ряды рассуждений, чтобы обосновать такой вывод – это, пожалуй, выходит за рамки здравомыслия. Если, например, человек, спасаясь от того, чтобы трамвай не раздавил его целиком, лишится своей ноги, то он может сказать: хорошо, что я остался жив. Но он никогда не скажет: хорошо или даже ничего страшного, что я остался без ноги.

Рассуждая отнюдь не как моралист, а оставаясь в бессердечной логике исследователя, Макиавелли исходит из следующего положения. Адекватное (осуществляемое в минимально необходимых размерах) применение аморальных средств (выбор меньшего зла) возможно только при осознании того, что политическая целесообразность и оправданность аморального действия не меняет его аморальной сущности и не превращает в морально допустимое. Ключом к правильной интерпретации его позиции, выраженной в философско-политическом трактате «Князь», может стать его, хотя и менее известная, чем книга «Князь», но, тем не менее, также составляющая известную страницу в истории драматургии сатирическая пьеса «Мандрагора». В ней изображен корыстолюбивый циничный монах Фра Тимотео, который за деньги участвует в сложной интриге и толкает богобоязненную и верную жену на прелюбодеяние, убеждая её, что это – вовсе не *грех*. Своё фарисейство он прикрывает логикой меньшего зла: «Что касается вашей совести, вы должны принять общее положение, что там, где есть верное благо и неверное зло, никогда не следует отказываться от блага из боязни зла... Что же касается самого действия, будто оно греховно, – это басня, ибо грешит воля, а не плоть...

К тому же цель – вот что надо иметь в виду при всех обстоятельствах»²⁸. Макиавелли разоблачает лживость основного аргумента, состоящего в том, что одна формула: «Цель оправдывает средства» подменяется другой: «Цель облагораживает средства». Мысль Макиавелли лишена механической прямолинейности. Он умеет соединять противоположности и понимает, что, если даже цель оправдывает средства, то это вовсе не означает, будто средства становятся целью или выстраиваются в тот же самый аксиологический ряд. В данном случае речь идет не просто об эпистемологической ошибке и логической небрежности. «Очищение» аморальных средств на основании моральности целей, которым они служат, как показывает Макиавелли, делается для морального разоружения личности, успокоения её нечистой совести.

Макиавелли понимал: для того, чтобы применять аморальные действия в политике осторожно и в минимально необходимых размерах, надо идти на них с ясным пониманием того, что они являются аморальными и останутся таковыми. В его политической философии аморальные действия допускаются в качестве меньшего зла с точки зрения успешной политики, интересов государства как целого. Критерием здесь является именно благо целого, благо государства. Тем самым анализ вопроса о том, когда и в какой мере надо идти на аморальные действия, переносится в область политики и становится предметом не этического, а именно политологического анализа. Что касается этики, то в её перспективе политическая целесообразность не изменяет нравственного качества действий, порочные действия остаются порочными и морально неприемлемыми, даже если это действия государя во благо государства и даже если они будут трижды вынужденными.

Макиавелли не отрицает роль морали в политике, он, если можно так выразиться, интегрирует мораль в политику, подчиняя моральные критерии политическим. Он рассматривает мораль как средство по отношению к политическим целям. Властитель, олицетворяющий собой государство, должен в такой же мере быть способным переступить через мораль, не бояться прослыть безнравственным, в какой и делать это только в целях укрепления своей власти. «Князю, желающему удержаться, необходимо научиться умению быть не добродетельным и пользоваться или не пользоваться этим, смотря по необходимости»²⁹. Научиться отступать от добра – не значит потерять способность быть добрым и стать злым. Это значит выработать в себе умение совершать злые дела в случае, если это будет политически необходимо. «Князю, – пишет Макиавелли, – необходимо уметь владеть природой как зверя, так и человека»³⁰. Действуя так, властитель, воплощающий в себе волю государства, поднимается над противоположностью добра и зла, но не отменяет саму эту противоположность. Он перешагивает через неё во имя государства, но не отменяет ее. Поскольку здесь речь идет о нарушениях морали, которые совершаются с открытыми глазами, с осознанием и пониманием того, что это – именно нарушения, постольку сама мораль сохраняет автономность. И именно этим – тем, что сохраняет автономность и называет зло злом, даже если оно совершено во благо государства – мораль способствует тому, чтобы политически мотивированного зла было меньше. Макиавелли, конечно, нельзя, как иные утверждают, считать «учителем зла», если вообще таковой возможен; его можно считать таким учителем только в том смысле,

²⁸ *Макиавелли Н.* Мандрагора // *Макиавелли Н.* Соч. / Под ред. А.К.Дживелегова. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 449.

²⁹ *Макиавелли Н.* Князь. С. 277.

³⁰ Там же. С. 286–287.

что он учит совершать злые дела в качестве вынужденного средства и без того, чтобы самому стать злым. Если он учит чему-нибудь применительно к злым делам, так это тому, чтобы быть хозяином таких дел, совершать их с ясным пониманием того, ради чего они совершаются и в каких масштабах могут быть необходимы. Во всяком случае, Макиавелли не доходит до того, чтобы политическую целесообразность саму по себе считать источником моральных принципов.

Мы можем говорить о политической этике Макиавелли. Не о политическом аморализме, а именно о политической этике, особенность которой состоит в том, что она имеет институциональный характер – является политической. Она, эта этика, хотя и допускает аморальные действия, но не считает их обязательными и предостерегает от лицемерной иллюзии, будто став политически необходимыми, они перестают быть безнравственными. Более того, эта, обосновываемая Макиавелли, эмансипация политики от морали, её рассмотрение как такой сферы деятельности, которая подчиняется своим собственным законам, открывает возможность для моральной критики политики.

Стало едва ли не общим местом приписывать Макиавелли тезис, будто, с его точки зрения, морально оправдано все, что полезно государству и укрепляет его. Это неверно. Позиция Макиавелли иная: аморальные действия входят в обязательный арсенал средств политико-государственной деятельности, более того, принципиальный отказ от них, а также неспособность сознательно пользоваться ими неизбежно оборачивается для политики разрушительными последствиями. Макиавелли обосновал и теоретически санкционировал (не воспел, а именно обосновал и теоретически санкционировал) аморализм в политике, но не аморализм политики, не политику как род аморализма, ибо он не считал аморальные средства ни преобладающим, ни тем более единственным содержанием политической практики.

Внимательное чтение тех разделов «Князя», где Макиавелли, как он сам сознает, больше всего отходит от «взглядов других», показывает, что в них преобладают два основных мотива: он призывает и наставляет государя, во-первых, избавиться от иллюзии, будто благо государства исключает применение аморальных средств, смотреть на вещи трезво и не бояться прослыть жестоким, обманщиком, словом, скинуть привычную маску морального лицемерия, когда зло выдается за добро, и, во-вторых, быть крайне «экономным», сдержанным в применении аморальных средств, чтобы не выходить за границы политически необходимого минимума.

* * *

Однако, как бы мы ни уточняли позицию Макиавелли, отделяя её от последующих искажений и вульгаризаций, одно является совершенно ясным: Макиавелли показал (обосновал, доказал, настаивал), что политика сопряжена с аморализмом, с насилием и обманом. Это – важнейший преподанный им теоретический урок, который, на мой взгляд, до конца не усвоен. Когда я говорю «до конца не усвоен», то имею в виду по крайней мере два вытекающих отсюда и взаимосвязанных следствия. Первый касается морали, второй – политики, их понимания и места в жизни человека и общества.

Почему, согласно Макиавелли, моральные критерии различия добра и зла, добродетельных и порочных действий сами по себе не могут быть применены в политике? Потому, прежде всего, что они выступают в форме без-

условных принципов. В таком виде они могут приобрести действительность только в качестве личного убеждения. Политика же представляет собой область взаимодействия людей, некий объективированный баланс разнородных сил и интересов; в ней важны не убеждения (принципы), а сами поступки в их конкретных, зримых результатах, влияющих на общее положение дел. У В.И.Ленина, который в вопросе соотношения морали и политики очень схож с Макиавелли, есть замечательно точное высказывание о том, что в личном смысле разница между предателем по глупости и предателем по умыслу велика, но в политическом смысле этой разницы не существует.

Проведенный Макиавелли анализ того, почему в политике нельзя руководствоваться критериями морали, позволяет понять саму природу последней. Речь идет о том, чтобы оттенить, рассмотреть специфику морали и моральных поступков сквозь призму их несовместимости с политикой. Это весьма продуктивное направление исследований не получило достаточного развития, во многом даже оказалось искаженным. Искажение выражается в попытках переинтерпретировать аморализм в политике как морально приемлемый способ действий, законный элемент политической морали. Вместо того, чтобы глубже исследовать специфику морали, в силу которой она оказывается чужеродной в мире политики и остается принципиально критической инстанцией по отношению к ней, этика в своих различных – прежде всего утилитаристских и прикладных – вариантах дает такое социологически размытое понимание морали, которое лишает её абсолютистского и индивидуально-личностного жала, примеряет с политикой, приспособливает к ней. А чем иным, как не политически мотивированным коррумпированием морали, являются попытки поставить под сомнение этический идеал ненасилия или, по крайней мере, пробить брешь в этом идеале, чтобы открыть возможность для морального оправдания войны и других форм насилия?! А стремление доказать моральную оправданность права на ложь – что это, как не теоретическая капитуляция перед политическим и повседневным лицемерием?!

Сам факт того, что Макиавелли разводит мораль и политику как различные реальности, заключает в себе определенное понимание морали. Освобождая политику от морали, он одновременно отделяет мораль от политики, и я бы добавил: отделяя, обретает. Он видит в морали: а) абсолютность принципа, отделяющего добро от зла, в силу чего добродетельные и порочные действия добродетельны и порочны сами в себе, они в себе уже заключают собственную награду и собственное наказание; и б) индивидуальную позицию личности³¹, за которую она отвечает сама перед собой и перед Богом, ибо в случае морального аспекта поступков речь идет о том, в какой мере и дозе она готова брать грех на душу. Именно так понятая мораль, согласно Макиавелли, отделена от политики³².

³¹ «Политическая этика – это нормативные ориентиры действий, причем действий коллективных. Мораль – нормативные ориентиры мышления, причем мышления индивидуального» (Капустин Б.Г. Указ. соч. С. 350). Оставляя в стороне имеющее длительную традицию и, тем не менее, сомнительное сведение морали к области внутренних убеждений (нормативным ориентирам мышления), сомнительное, поскольку мораль есть категория практики и вне поступков не существует, тем не менее, следует признать точным разграничение политики как коллективной и морали как индивидуальной формы человеческой деятельности.

³² «Не следует интерпретировать Макиавелли в том смысле, будто он атакует этику и нравственность (примеры областей, в которых, по нашему мнению, человеческое господство не оспаривается Фортуной)... Его позиция – не антиэтическая, она трансцендентна по отношению к этике» (Анкерсмит Ф. Эстетическая политика. М., 2014. С. 208).

Сквозь призму того, как Макиавелли понимает мораль, более выпукло обнаруживается и его понимание политики. Это – не полисная политика, а политика национальных государств. Принципиальное отличие состоит в том, что национальное государство как форма коллективности больших масс людей имеет свою собственную логику развития и собственную субъектность, его судьба – в значительной мере дело фортуны. Кроме того, индивиды входят в государство не в качестве отдельных личностей, а в составе социальных групп со своими различными (часто противоположными) интересами, которые в принципе не могут быть примирены между собой. Поэтому перманентные и неслучайно возникающие конфликты – неизбежный спутник государства, последнее призвано умерять их, но не снимать в некоем идеальном синтезе. Государственно-политическое поле не является, не может быть ареной человеческой добродетельности.

Более того, признание аморализма в качестве органичного элемента политики, несомненно, означает следующее: политико-государственная деятельность не может сопрягаться с идеальными моральными устремлениями, рассматриваться в качестве магистрального пути их осуществления. Более того, она всегда должна оставаться под моральным подозрением и быть объектом этической критики, хотя бы для того, чтобы минимизировать свойственный ей аморализм. Различными могут быть политико-государственные устройства, их элиты, лидеры; различия эти сами по себе могут быть значительными и в определенных аспектах очень важными, но, тем не менее, ни в одном, даже самом реально (или мыслимо) оптимальном варианте они не могут быть отождествлены с моральным добром, не могут считаться образцом по моральным критериям. Излишне говорить, что этот урок Макиавелли плохо усвоен, чему доказательством является не только насыщенные моральной демагогией опыты политического тоталитаризма XX в., но и почти повсеместные стремления политиков рассуждать в терминах добра и зла, надежды на харизматических лидеров и т. п. Может и является преувеличением утверждение Альберта Швейцера о том, что гибель культуры начинается тогда, когда создание этики перепоручается государству. Но совершенно несомненно, что признанием деградации самой этики является потеря ею критической дистанции по отношению к политике и государству.

Список литературы

Анкерсмит Ф.Р. Эстетическая политика. Политическая философия по ту сторону факта и ценности / Пер. с англ. яз. Д.Кралечкина; под науч. ред. И.Борисовой. М.: Изд. дом «Высш. шк. экономики», 2014.

Аристотель. О душе / Пер. П.С.Попова // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976. С. 369–448.

Аристотель. Политика / Пер. С.А.Жебелева // *Аристотель.* Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 375–644.

Капустин Б.Г. Мораль и политика // *Капустин Б.Г.* Критика политической философии: Избр. эссе. М., 2010. С. 347–366.

Макиавелли Н. Князь / Пер. М.С.Фельдштейна; под ред. А.К.Дживелегова // *Макиавелли Н.* Соч. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 211–329.

Макиавелли Н. Мандрагора / Под ред. А.К.Дживелегова // *Макиавелли Н.* Соч. Т. 1. М.–Л., 1934. С. 409–475.

Макьявелли Н. История Флоренции / Пер. Н.Я.Рыковой. Изд. 2-е. М.: Наука, 1987.

Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблемы границ морально допустимого // *Этическая мысль.* Вып. 9. М., 2009. С. 122–145.

Прокофьев А.В. Моральная ответственность в политике: взгляд через призму этики меньшего зла // Филос. журн. 2011. № 1(6). С. 103–114.

Соловьев С.М. История России с древнейших времен // *Соловьев С.М.* Соч.: в 18 кн. Кн. 9. М., 1993.

Сутор Б. Малая политическая этика // Политическая и экономическая этика. М., 2001. С. 27–174.

Троцкий Л.Д. Их мораль и наша (Памяти Льва Седова) // Этическая мысль: научно-публиц. чтения. 1991. М., 1992. С. 212–244.

Фрайер Х. Макьявелли / Пер. Д.В.Кузницына. СПб.: Владимир Даль. 2011.

Buchheim H. Politik und Ethik. München: Oldenbourg, 1991.

Hösle V. Moral und Politik. Grundlage einer politishen Ethik für das 21. Jahrhundert. München: Beck, 1997.

Ritter J. Metaphysik and Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1969.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ И БОГОСЛОВСКАЯ МЫСЛЬ ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО*

В работах Георгия Флоровского нередко встречаются такие слова, как «экзистенциальное» и «экзистенциалистское» (например, богословие)¹. Можно обнаружить в них, хотя и нечасто, оценки взглядов или просто упоминания тех философов и богословов, которых историки мысли относят к экзистенциализму (Хайдеггер, Барт, Тиллих, Бруннер). В статье же «Вера и культура» (1956) Флоровский, говоря его собственным языком, «обобщает» «современные веяния»², а именно, экзистенциалистские течения в философии, богословии и культуре в целом. Таким образом, заявленная тема вполне оправданна. То, как она заявлена, диктует нам обращение к такому же приему «обобщения», который не раз использовал русский богослов³.

Экзистенциализм и экзистенциальность

Выбрать масштаб разговора, когда мы говорим об экзистенциализме, тем более в его соотношении с религией и богословием, – вот самое важное в нашей задаче. Тема экзистенциализма «затерта» и «перетерта». Писать очередную компиляцию нельзя – пустая трата времени, средство нагнать скуку на уставшего от повторяющейся информации читателя. Прежде всего, надо попытаться сказать об экзистенциализме самое главное и, главное, свое. Ведь не сказать о нем ничего своего, т. е. действительно *экзистенциального*, означает просто не раскрыть заявленную тему.

Экзистенциализм – ответ культуры на вызов цивилизации. Закамуфлированная в цвета гуманизма, свободы и прогресса европейская цивилизация в августе 1914 года сбросила свой камуфляж. Экзистенциализм родился в окопах Первой мировой войны. Он быстро рос в эпоху «между войнами» и достиг общественно и культурно значимого расцвета после Второй мировой войны. В нем прозвучала христианская тема человека в ситуации, когда «мир во зле лежит». Эпоха оформления экзистенциализма в 1920–1930 гг. была, по слову Марселя, эпохой «странного свечения»⁴. Свет Благой Вести жил еще в душах людей, с ним окончательно не простились, но удаленность от его источника чувствовалась во всем, что и порождало эффект странной ясности, проявляющийся в трагически окрашенной пронизательности

* Расширенный вариант доклада на Международной конференции «Творчество Г.Ф.Флоровского (1893–1979): современные интерпретации» (Москва, 18–18 нояб. 2013 г.).

¹ Это наблюдение касается, прежде всего, его работ 1940–1970 гг.

² Из письма Д.И.Чижевскому от 18.10.1971. См.: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 [9]. М., 2012. С. 739.

³ Этот же подход он применяет и в другой важной работе, излагающей его взгляды на методологию истории («Положение христианского историка»). Именно данную работу переиздали в США как «обобщающую современные веяния», по слову ее автора. См.: *Флоровский Г., прот.* Догмат и история. М., 1998. С. 39–79.

⁴ «Вспоминая расцвет нашей литературы в период между двумя войнами <...>, я вижу, что это было явление, напоминающее странное свечение (*l'étrange clarté*), в котором тонет пейзаж после того, как солнце уже закатилось» (*Marcel G. En chemin – vers quel éveil?* P., 1971. P. 135).

у духовно чутких людей той эпохи. И так, в экзистенциализме прозвучала христианская тема человека в мире, «лежащем во зле», но в уже ставшей привычной для европейцев тональности отстраненности от церковного, исторического христианства.

Предтечи, провозвестники и пророки экзистенциализма – Кьеркегор, Ницше и Достоевский, самым глубоким образом выразивший суть его духа. Уже тогда, к середине XIX столетия встал вопрос о судьбе христианства в условиях, когда оно и его отрицание не только все больше и больше разделяются, но и парадоксальным образом смешиваются. Действительно, страстный искатель христианской правды, стремящийся открыть человеку путь «*быть христианином*», не успокаивающийся на рациональной мысли о «сущности христианства», датский мыслитель Кьеркегор оказался «на ножках» с государственной церковью Дании. У Ницше – похожая «смесь», но по-другому оформленная: он пишет «*Антихристианина*» и зовет к античному язычеству и «веселой науке», но как пронизательный диагност европейской культуры не может не понимать великую роль, которую в ней играет христианская традиция. Кьеркегор, Ницше и Достоевский создали для будущей философии экзистенциализма более чем концептуальные основания: вместе с ними возникло экзистенциалистское *сознание* и его *язык* – страстно-духовный и духовно-страстный, символический, художественно-спиритуальный. Только такой язык, обнаруживающий стоящий за ним новый тип личности, является условием для того, чтобы экзистенциалистский дух с его «векьями» смог вступить в плодотворную переключку с христианским благочестием, послужив его оживлению, о чем мечтал Георгий Флоровский. *Обновление* духовного союза людей между собой, с миром и Богом было внутренним импульсом провозвестников экзистенциализма. Поэтому культурная аура возникающего философского экзистенциализма начинается с таких явлений, как «новое религиозное сознание», символистское движение, эзотерические кружки, модернизм в католицизме, «диалектическая теология» в протестантизме и т. п. Кстати, именно такую теологию, начало которой было положено трудами Карла Барта, можно назвать экзистенциалистским богословием. Как говорил Пауль Тиллих, один из ее представителей, «экзистенциализм – это удача христианского богословия», точнее сказать, удачное приобретение для христианства, потому что экзистенциализм «помог переоткрыть классическую христианскую интерпретацию человеческой экзистенции»⁵, освежил богословскую мысль, и сам во многом ею питался.

До предельных глубин доходящая тревога человеческого духа перед лицом трагических испытаний – вот экзистенциальный исток экзистенциализма. Подобно своим пророкам в XIX веке, экзистенциализм XX столетия предлагает свое прочтение духовной ситуации и ставит диагноз современной цивилизации, давая при этом и свою «терапию», предлагая способы достойно вынести невыносимое. По слову Тиллиха, «экзистенциализм – это средство выражения тревоги отсутствия смысла и попытка принять эту тревогу в мужестве быть собой»⁶. Писать об этом явлении так, как пишут историки, скажем, о переходе от первого позитивизма ко второму, нельзя: спокойно-академический тон речи убьет сам ее предмет. Описывая свое восприятие такого экзистенциального мыслителя, как Бердяев, Флоровский употребляет выражение «трепет истории». Кстати, «страх и трепет», это словосочетание ап. Павла, использует Кьеркегор⁷. Экзистенциализм – это *экспрессия тре-*

⁵ Тиллих П. Систематическое богословие. Т. 1, 2. Ч. 1, 2 и 3. СПб., 1998. С. 335.

⁶ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 99.

⁷ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 352.

нета быть, быть человеком. В художественной культуре XX в. именно экспрессионизм стал «визитной карточкой» экзистенциализма. Экзистенциальная философия, – говорил Бердяев, – «есть экспрессивность самого субъекта, погруженного в тайну существования»⁸. Выразительное самообнаружение духовных глубин человека в то время, когда они, а значит, и он сам, поставлены под смертельную угрозу – вот что мы имеем в виду, когда говорим о смысле экзистенциализма как культурного явления. Поэтому сциентистски «мельчить», рассказывая об экзистенциализме, контрпродуктивно, тем более тогда, когда мы сопоставляем его с богословием. И куда плодотворнее, не боясь преувеличений, сказать, что подобно тому, как, по известному афоризму, из «Шинели» Гоголя вышла великая русская литература, так из духовных прозрений Достоевского и философских открытий Кьеркегора и Ницше возник европейский экзистенциализм, разбуженный мировой бойней 1914 года.

Вот теперь, когда высказано главное, нам остается кратко сказать о схватке концептов, лежащей в понятийной драме экзистенциализма. Ее завязку можно определить как мятеж *sum* против *cogito*. Долгое время Европа жила под диктатурой *cogito*. Именно тогда формировался и утверждался проект модерна в трудах Бэкона, Декарта, Лейбница, Коменского вплоть до его метаморфоз у философов Просвещения и классического немецкого идеализма. Но в апогее гегелевской школы произошло восстание *sum* у Фейербаха и Маркса, еще более радикальным образом обозначившееся у Кьеркегора и отчасти у Шопенгауэра. В литературе появился Достоевский, в философии – Ницше со своими мифологемами «сверхчеловека» и «вечного возвращения», с идеей подсознательного и ресентимента, с метафизикой «воли к власти». К началу XX в. мировоззренческие и духовно-концептуальные предпосылки экзистенциализма сформировались. Но скрывающуюся в их лоне экзистенциальную философскую мысль загородили на некоторое время «второе кантианство» (неокантианство) и «второй» позитивизм. На авансцену духовной и интеллектуальной жизни экзистенциализм вывела окопная травма Первой мировой войны⁹.

В прямой позитивной дефиниции определить содержание понятия экзистенциальности трудно. Легче подойти к его раскрытию через указание на то, что ему концептуально противостоит. Укажем в этой связи на три момента. Во-первых, экзистенциальное мышление противопоставляется эллинской языческой духовности, выступая как проявление библейской ориентации в богословии и философии. Во-вторых, экзистенциальная мысль, признавая онтологический приоритет существования перед отвлеченной мыслью, противопоставляется идеализму. Экзистенциальная мысль действительно предполагает критическое неприятие как декартовского идеализма, так и его продолжения у Канта, Гегеля и любого другого идеалиста, поскольку в идеализме идеальные абстрактные сущности, определяющие объект, признаются первичными по отношению к существующему конкретно и личным образом субъекту. Экзистенциальная философия стремится преодолеть субъект-объ-

⁸ Бердяев Н. Самопознание. М., 1990. С. 263. Бердяев подобно другим экзистенциалистским мыслителям своего времени решительно подчеркивал отличие экзистенциалиста от экзистенциального философа.

⁹ Удачные слова об этом нашел А.В.Перцев в книге «Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии» (СПб., 2012). Ясперса война 1914–1918 гг., пожалуй, меньше философски потрясла, если так можно сказать, чем других основоположников экзистенциализма – Марселя и Хайдеггера. Но, несмотря на это, как пишет Ясперс, «с началом войны <...> все изменилось. Земля под ногами заходила ходуном. Все <...> разом оказалось под угрозой» (Указ. соч. С. 266). Личность и ее свобода в ситуации нарастающей тревоги стала ядром его мысли.

ектное строение познающей мысли как таковое, принимая при этом персоналистический взгляд на реальность. В-третьих, концептуальной основой понятия экзистенциальности выступает уже отмеченное во втором пункте противопоставление экзистенциального эссенциальному, существования – сущности. Именно оно использовалось Сартром в его популярном введении в экзистенциализм¹⁰. Все три момента, негативно определяющие экзистенциальность (эллинская языческая духовность, идеализм и эссенциальность), связаны между собой.

Итак, можно сказать, что экзистенциальность – это черта такой мысли, которая есть не только мысль как некоторое логическое содержание, но еще и вера, и чувство вместе с их превращением в действие как личный поступок. Мыслить такую мысль отделенной от нас самих невозможно: мы изнутри сливаемся с нею в актах нашей самости. Иными словами, в понятии экзистенциального открывается такое его значение, как «участность», «вовлеченность», «ангажированность». Экзистенциальна *участвующая* в самой реальности мысль, а не мысль, ее только созерцающая. Так как именно она задействована в нашей личностной активности, то ее значимость не ограничивается тем, что с помощью нее мы что-то объективное о мире узнаем. В этом смысле экзистенциальная мысль сближается не только с тем, что выступает как чувство, но и с тем, что называется верой и верованиями, а в более независимом от религиозных коннотаций смысле – убеждениями. Экзистенциальная мысль определяется, таким образом, как антитеза безучастному мышлению, не захватывающему нас. Например, я знаю даты жизни Наполеона. Но такое знание почти никак не определяет моей жизни. Оно лишено экзистенциальности, экзистенциально не «нагружено». Экзистенциальны те ментальные состояния, которые вовлекают в себя все наше существо так, что отделить их от нас самих просто невозможно. Таковой, например, может быть мысль о нашей вине, чувство раскаяния, беспокоящая уверенность в нашей конечности и т. п. Иными словами, экзистенциальны мысли, которыми мы живы как личностные источники активности. Они не могут быть объективированы до конца их субъектом и предстать в итоге в форме учения или системы. Кстати, признаком системности *экзистенциализм* как некий определенный «изм» отличается от *экзистенциальной философии*: экзистенциализм есть экзистенциальная мысль, приведенная в устойчивую систему высказываний¹¹. В экзистенциализме экзистенциальная мысль, становясь систематически оформленным учением, замыкается и как бы «отвердевает». Поэтому одним из признаков экзистенциальности мысли является ее принципиальная незавершенность и несистемность.

Историческое богословие Флоровского и экзистенциализм

Георгий Флоровский называл богословие св. отцов «экзистенциальным». Есть основания и его собственное историческое богословие, призывающее к «неопатристическому синтезу», считать таким же. Кстати, по Тиллиху, «бо-

¹⁰ *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 319–344.

¹¹ Различие между экзистенциализмом и экзистенциальной философией подчеркивали, например, Бердяев и Марсель, называя свои философии экзистенциальными, но отбрасывая их определение как экзистенциалистских. Флоровский же, в отличие от Марселя, Бердяева и Тиллиха, такого различия не проводит. Однако и у него «экзистенциальное» и «экзистенциалистское» оцениваются по-разному: подлинное богословие, считает он, является «экзистенциальным», но не «экзистенциалистским».

гословие по самой своей природе экзистенциально»¹². Имел ли в виду Флоровский что-то иное, чем протестантский мыслитель? Что он имел в виду, так его определяя? Какие значения этого слова выступали для него самыми важными? Экзистенциальна та философия, – говорит он, – которая служит не удовлетворению любознательности, а стремится пробиться к «животворным силам» бытия, имея «своей задачей обновление и преображение человека»¹³. Религиозная вера, да и само богословие не могут не быть экзистенциальными в указанном смысле. Здесь слово «экзистенциальный» подразумевает предельную степень вовлеченности мыслящего в предмет его мысли.

Отношение Флоровского к экзистенциализму может быть охарактеризовано, на наш взгляд, тремя моментами. Во-первых, русский богослов, говоря об экзистенциальности применительно к богословию, придает этому понятию не просто положительный ценностный смысл, но смысл предельной, сотериологически значимой вовлеченности, истоки которой – в вере и церкви: «Главная отличительная черта святоотеческого богословия, – говорит он, – его “экзистенциальный” характер, если допустимо использовать этот популярный сейчас неологизм»¹⁴. Здесь же Флоровский раскрывает свое понимание этого выражения: экзистенциальное богословие мыслит не «паристотелевски», а «по-апостольски», керигматически, т.е. в форме действенной проповеди. Экзистенциальное богословие не отвлеченная наука об умопостигаемых сущностях, предназначенная для преподавания в школах. Будучи явленным в опыте веры, оно проповедуется и исповедуется «в конечном счете, всей христианской жизнью»¹⁵. Именно в опыте «видения веры» и в ее «твердом исповедании» Флоровский усматривает «экзистенциальные корни» православного богословия¹⁶.

Во-вторых, Флоровский дистанцируется от экзистенциализма, что обнаруживается не только в том, что это выражение, иногда у него заключается в кавычки, поскольку воспринимается как «популярный неологизм». Например, он критически оценивает «экзистенциализм в богословии», представленный «диалектической теологией» в современном протестантизме. В своем анализе эсхатологии Эмиля Бруннера он отождествляет богословский экзистенциализм и бруннеровский вариант «диалектической теологии»: «Экзистенциалистское истолкование, – говорит Флоровский, – загоняет эсхатологию внутрь человека. В каком-то смысле современный богословский экзистенциализм – не более чем свежая вариация на старую пиетистскую тему. В конечном счете, он ведет к радикальной деисторизации христианства. Исторические события меркнут перед событиями внутренней жизни»¹⁷. Это – существенный момент, указывающий на специфику восприятия экзистенциализма о. Георгием: для него экзистенциальность невозможно отделять от *историзма* и, тем более, противопоставлять ему. С молодых лет Флоровский привык связывать жизненность (и в этом смысле экзистенциальность) богословия с чувством истории, вкусом к ней, с темой истории. Например, в одной своей ранней рецензии он пишет, что Глубоковский из-за «чрезмерной боязни исторической трактации» пришел к тому, что «у него православие выходит все же чем-то отвлеченным, не видно, что оно есть живое историче-

¹² Тиллих П. Систематическое богословие. С. 334.

¹³ Флоровский Г., *прот.* Религиозная метафизика С.Л.Франка // Сборник памяти С.Л.Франка. Мюнхен, 1954. С. 146.

¹⁴ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 380.

¹⁵ Там же. С. 380–381.

¹⁶ Там же. С. 380.

¹⁷ Там же. С. 444–445.

ское дело»¹⁸. Историзм воспринимается Флоровским как средство достижения экзистенциальности богословской мысли, позволяющее преодолеть ее абстрактный характер. Можно сказать, что богословие экзистенциальное для Флоровского есть в то же время богословие истории¹⁹.

В-третьих, Флоровский не дает философского истолкования понятий «экзистенция» и «экзистенциальное». Русский богослов философски не тематизирует эти понятия, что отличает его от признанных экзистенциальных мыслителей той же эпохи²⁰. Этот вывод, однако, требует уточнения. Дело в том, что в раннем и среднем периоде своего творчества Флоровский не только не оставлял философию без внимания, но и сам выступал как оригинальный философ. Правда, философствовал он преимущественно в форме *истории* мысли. Тем не менее это была философия. Характерные для нее персонализм и неприятие духа абстрактности как раз и заложили основы экзистенциального характера его богословско-исторической мысли. Все перечисленные моменты (позитивное принятие экзистенциалистского мотива в форме «экзистенциальности», критическое дистанцирование от экзистенциализма, наконец, отсутствие тематизированно ориентированной философской экспликации основных понятий экзистенциализма в богословии) связаны между собой, образуя сложную, неоднозначную структуру отношения Флоровского к экзистенциализму в целом.

Итак, сам статус понятий «экзистенция» и «экзистенциальность» остается у Флоровского в известной двусмысленности, «подвешенности». На нее указывают, например, такие слова Джорджа Уильямса, американского биографа русского богослова: «В частной беседе, – пишет он, – о. Георгий мог иногда говорить в шутку об “экзистенциализме” Святых Отцов в связи со своим представлением о “подвиге”». Но тут же Дж. Уильямс раскавычивает ключевое слово: «Флоровский говорил об экзистенциализме Отцов в беседе с Джоном Уайльдом <...>, в частности, в связи с представлением о человеке как “незавершенном существе”, сформулированном Григорием Нисским»²¹. Таким образом, известная критическая (и даже ироническая) отстраненность Флоровского от экзистенциализма соединяется с его позитивной рецепцией. Действительно, содержательная «перекличка» Флоровского с некоторыми представителями христианского экзистенциализма несомненна. Мы это показали в случае с Марселем, с которым он был лично знаком²². Скорее всего, их встреча произошла благодаря Бердяеву как организатору межконфессиональных собраний. Марсель упоминает имя Флоровского в своих работах этих лет, знает об экуменической деятельности русского богослова²³. Нечто подобное такой перекличке *mutatis mutandis* можно показать, сопоставляя Флоровского и с Бердяевым и отчасти, хотя в меньшей степени, с Тиллихом.

¹⁸ Флоровский Г.В. [Рец.:] Проф. Н.Н.Глубоковский. «Православие по его существу». СПб., 1914 // Соболев А.В. О русской философии. СПб., 2008. С. 153.

¹⁹ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 445.

²⁰ Можно назвать здесь П.Тиллиха, Г.Марселя, Н.Бердяева. См., например: Тиллих П. Систематическое богословие. С. 327–347. III часть второго тома этого труда называется «Экзистенция и Христос».

²¹ Уильямс Дж. Неопатриотический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 364.

²² Визгин В.П. Флоровский и Марсель: православный богослов на фоне экзистенциальной философии // Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб., 2008. С. 575–620.

²³ Марсель вместе с Флоровским участвовал в интерконфессиональных собраниях, организованных Бердяевым в Париже. Французский философ знал и об экуменической деятельности о. Георгия. См.: Марсель Г. О смелости в метафизике. СПб., 2013. С. 307, 320 (примеч. 15 и 17); Марсель Г. Опыт конкретной философии. М., 2004. С. 153, 219.

Когда читаешь поздние богословские работы Георгия Флоровского, создается впечатление «импортированности» его экзистенциалистского словаря. Вообще следует различать, с одной стороны, экзистенциалистский словарь, несущий явный для о. Георгия привкус интеллектуальной моды, и, с другой – собственную экзистенциальную направленность его мысли. В поздний период своего творчества он выступает преимущественно как богослов и историк, а его философская «ипостась» при этом как бы уходит на второй план. Поэтому в список представителей экзистенциализма его не включают. Историками обычно принимается предложенная Сартром рубрика «религиозного экзистенциализма», в которую включают М.Бубера, Л.Шестова, К.Барта, П.Тиллиха, Г.Марселя, Н.Бердяева, К.Ясперса и некоторых других философов и богословов²⁴. Действительно, включить в нее Флоровского вряд ли можно: мешает отмеченная нами двусмысленность его отношения к экзистенциализму.

В период перед Второй мировой войной и, особенно, после нее экзистенциализм был широко распространен не только в философии, но и в теологии, преимущественно протестантской. Однако протестантская «диалектическая теология», в которой экзистенциалистский словарь играл роль концептуального каркаса, как мы уже сказали, не принималась Флоровским, прежде всего, из-за присущего ей антиисторизма²⁵. Избыток философии в таком богословии тоже был ему не по вкусу. Главным фактором в генезисе экзистенциальных мотивов в его мышлении было, конечно же, не влияние протестантских «теологических диалектиков», а традиция русской религиозной мысли. Флоровский принадлежал к младшему поколению ее представителей. Без глубокого усвоения этой традиции не возникла бы и его собственная богословско-историческая концепция, так выразительно, эмоционально, вдохновенно и широкомасштабно представленная в его «Путиях русского богословия» (1937). Продемонстрированное в ней философско-богословское *вдохновение* указывает на то, что экзистенциальный дух никак не был чужд о. Георгию.

Осмысление Флоровским метафизических предпосылок утопизма (1923–1926 гг.) не могло не вести к обостренному историзму, персонализму, конкретности мысли, к признанию важности которых как основы своей мысли он пришел раньше. Творчество русских экзистенциальных мыслителей, как мы уже сказали, также не осталось без серьезного воздействия на Флоровского. Об этом красноречиво говорят те страницы «Путей...», на которых он высоко оценивает роль участников сборника «Вехи» в углублении культурного и религиозного сознания интеллигенции: «То был *творческий выход в культуру* <...>. И прежде всего, *восстановление исторической памяти*, более того – *трепет истории*»²⁶. Особенно высоко оценивается Флоровским вклад Бердяева в пробуждение историзма в русской религиозной мысли. Он цитирует «Введение» к бердяевскому сборнику «Духовный кризис интеллигенции» (1910), поразительно близкое по пафосу к его собственному воодушевлению историзмом. В целом именно Бердяев, с именем которого, по слову

²⁴ Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм. С. 321. См. также: Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М., 2009. С. 16.

²⁵ По К.Барту, говорит Тиллих, «история как таковая теряет свой абсолютный смысл» (Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 222). Несмотря на острую критику Э.Бруннера за антиисторизм, о. Георгий Бруннера любил: «Бруннера я люблю, в нем есть истинное богословское вдохновение – именно богословское, а не философское, как у теперешнего Барта» (письмо Чижевскому от 11.03.1963. Цит. по: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2008–2009. М., 2012. С. 688).

²⁶ Флоровский Г., *прот.* Пути русского богословия. Вильно, 1991. С. 490. Курсив автора. – В.В.

о. Георгия, связано «самое главное из тех лет», оказывается мыслителем наиболее близким ему. В своей рецензии на книгу Флоровского «Пути русского богословия» Бердяев со своей стороны указывает на некоторые совпадения их позиций (например, в характеристиках Победоносцева и Флоренского). Кроме того, стиль многих работ о. Георгия 1920–1930 гг. напоминает манеру Бердяева – в обоих случаях перед нами стиль скорее визионера, чем академического ученого. Бердяеву было ясно, что Флоровский многим обязан русской религиозной философии серебряного века: «Такая книга, – говорит он о “Путях...”», – могла быть написана лишь после русского культурного ренессанса начала XX в.»²⁷. По сути дела экзистенциальный стиль его мысли и слова не смог бы сложиться без воздействия, прежде всего, Бердяева, хотя и не только его, а всей русской религиозной философии. Но вместо ожидаемой благодарности один из ее лидеров услышал от него немало резких, осуждающих слов: «Благодарности в ней нет», – сухо замечает Бердяев о «Путях...».

Тема экзистенциализма как духовного движения современности напрямую затронута Георгием Флоровским в его статье «Вера и культура» (1956). Экзистенциалистское течение рассматривается им как одна из форм пессимистического отношения человека к культурно-историческому творчеству наряду с двумя другими – «пиетизмом», или подчеркнуто личным благочестием, замыкающимся в самом себе, и «пуританизмом», превращающим культуру и историю в «каторгу». Вот что он пишет об экзистенциалистской позиции: «Во всех своих формах, как религиозных, так и атеистических, экзистенциализм делает упор на ничтожестве человека – реального человека, каким он является и каким он сам себя знает». Как он считает, в представлении всех экзистенциалистов «“тварность” человека обрекает его на то, чтобы быть “ничем” <...>. Экзистенциалист – это, как правило, одинокое существо, погруженное в созерцание и исследование трагизма своего положения. Его привычная терминология такова: “*Все*” Бога и “*Ничто*” человека»²⁸. Эта оценка, на наш взгляд, слишком резка и радикальна, чтобы быть универсально значимой. Например, трудно ее применить к Бердяеву и Марселю, хотя инвариантное ядро экзистенциалистского образа мысли в ней схематически схвачено. Здесь Флоровский изменяет своему чувству истории, вкусу к конкретности и вместо предметного анализа конкретных экзистенциальных мыслителей прибегает к предельно абстрагированным формулировкам. Утверждение о принципиальном «ничтожестве» человека перед лицом Бога – это, прежде всего, тема «диалектической теологии» К.Барта. Кстати, и Тиллих говорит, что «экзистенциализм – это анализ человеческого предикамента»²⁹. Данное выражение («предикамент») напоминает нам о том, как о ситуации метафизического «неудобства» положения человека в мире говорил другой «религиозный экзистенциалист», а именно Габриэль Марсель, сказавший, что «метафизик подобен больному, который ищет удобного положения»³⁰. Однако смысл этого, как и других подобных сравнений и высказываний Марселя, все же не укладывается в формулу, предложенную Флоровским. Кстати, суммарная характеристика экзистенциализма, данная здесь Флоровским, по сути дела совпадает с отношением к нему официальной советской идеоло-

²⁷ Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность // Бердяев Н. Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 668.

²⁸ Флоровский Г.В. Избр. богослов. ст. М., 2000. С. 251–252.

²⁹ Тиллих П. Систематическое богословие. С. 333. Английское слово «*predicament*», оставленное в этом издании без перевода, Т.П.Лифинцева передает как «бедственность» (Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М., 2009. С. 142).

³⁰ Marcel G. Journal métaphysique. Paris, 1927. P. 281.

гии: «Каково бы ни было психологическое и историческое объяснение повышенного интереса в наши дни к экзистенциализму, – говорит Флоровский, – в целом это не что иное, как симптом культурного распада и отчаяния»³¹. Но при этом, подчеркивает он, экзистенциализм «содержит относительную правду» в своем «резком и безжалостном предостережении», бросаемом им «человеку культуры», поработанному цивилизацией.

В суммарном образе экзистенциализма, который рисует здесь Флоровский, как и у Тиллиха, устраняется формально признаваемое им различие религиозного и атеистического его видов, причем так, что все это культурное и философское явление предстает по сути дела в контурах лишь своего атеистического типа. Кстати, несущественность деления экзистенциализма на религиозный и атеистический, прочитываемую в процитированной выше формулировке из статьи «Вера и культура», утверждал в это же время, причем еще с большей категоричностью, Тиллих, подчеркивая, что «в действительности, однако, нет ни атеистического, ни теистического экзистенциализма»³². Он обосновывал этот тезис тем, что ответ на экзистенциальное вопрошание экзистенциалисты видят в занимаемых ими «религиозных или квазирелигиозных традициях», содержание которых из их философий не выводимо.

Генезис своих философских взглядов Георгий Флоровский не делал предметом публичной рефлексии в отличие от многих экзистенциальных философов своего времени. Это говорит о том, что в его манере открываться миру есть что-то от стиля «эссенциального» мыслителя – стиля академического и научного. Ведь экзистенциальному философу несвойственно скрывать в своих работах подобные, лично окрашенные сюжеты.

Эллинское мышление было эссенциалистским и субстанциалистским. Персоналистическим и историческим оно не было. Не было оно, как мы уже сказали, и экзистенциальным, по крайней мере, в современном смысле. Ведь для того чтобы мысль была в полном смысле слова экзистенциальной, недостаточно, хотя и необходимо, быть инкорпорированной в систему «духовных упражнений», питающих и поддерживающих человека в «трудностях существования», как это было в античных школах, например, у стоиков или эпикурейцев. У Флоровского тема противопоставления христианской мысли эллинской учености занимает важное место и служит для прояснения его понимания экзистенциального и исторического характера богословия отцов и его собственного, поскольку оно ориентируется на святоотеческое наследие.

Центральное место в православной антропологии занимает понятие обожения. Отождествление с Богом по сущности невозможно: между творцом и тварью не может быть тождества. Обожение достигается не по сущности, ибо сущность Бога недостижима, а по Его энергии. Экзистенциальность мысли, таким образом, как минимум предполагает неэссенциалистскую или несубстанциалистскую онтологию. Какую же именно? Персоналистическую, говорит Флоровский: св. отцы «размышляли в терминах персонализма»³³. Это означает, что такое богомыслие опирается на *событие личной встречи* человека с Богом. В таком событии Бог опознается как Божественное *присутствие*, а не как наличная сущность. Событие, встреча, персонализм, присутствие – весь этот категориальный ряд отсылает нас к тому, чтобы максимально сблизить экзистенциальное и историческое измерения.

³¹ Флоровский Г.В. Избр. богослов. ст. С. 252.

³² Тиллих П. Систематическое богословие. С. 333.

³³ Флоровский Г., прот. Догмат и история. С. 387.

Историчность реальности мыслится Флоровским вместе с ее экзистенциальным характером. Персоналистическая онтология соединяет экзистенциальность и историчность реальности. Действительно, в философии истории Георгия Флоровского в центре стоит человек, свободно и ответственно действующая личность. Поэтому у него экзистенциальность и историзм – сопряженные, неотделимые друг от друга категории. «Противоборства и напряжения, – говорит о. Георгий, – одновременно и исторические факты, и экзистенциальные ситуации»³⁴. Именно они вовлекают историка в экзистенциальное самоопределение. Здесь мы видим, что философский экзистенциализм и богословско-историческая мысль Флоровского говорят на одном языке. Главная задача историка, пишет о. Георгий, «встреча с живыми людьми»³⁵. Поэтому, подчеркивает он, «историческое знание должно быть – и в действительности является – знанием экзистенциальным»³⁶. Проводником экзистенциальности в сферу истории выступает церковь, поэтому в богословии Флоровского центральное место принадлежит экклезиологии («Церковь – закваска истории»)³⁷.

Говоря о том, что «Божие Откровение в Иисусе Христе носит экзистенциальный характер», потому что открывает абсолютную перспективу темпоральной реальности, Флоровский, не называя имен, резко критикует «современный экзистенциалистский упор на историчности человека», подчеркивая, что по сути своей он и не историчен, и не является христианским, а есть «скорее рецидив эллинизма»³⁸. Эту тенденцию в философии и богословии о. Георгий метко называет «обнищавшим христианством»³⁹. В этой критике мы находим краткий, но при этом убедительный ответ на вызов экзистенциализма с его, говоря словами Бердяева, «смертобожием». Да, не все экзистенциалисты подходят к человеку *sub specie mortis*. Флоровский мудро говорит только о «некоторых» из них, явно имея в виду, прежде всего, конечно же, Хайдеггера, послужившего основным философским ресурсом для богословского экзистенциализма, главным образом, внутри протестантской конфессии. «Христианская кериגма, – подчеркивает православный богослов, – не только стремилась выявить убожество и ничтожность грешного человека и возвестить о Божьем Суде: прежде всего она несла благовестие о достоинстве и ценности людей – Божиих творений, усыновленных Им – и указывала земному человеку <...> путь ко спасению»⁴⁰. Подытожить философию истории Флоровского можно так: история – это Богочеловеческая тайна спасения плюс трагедия свободы и греха. Вряд ли такие экзистенциальные философы, как Бердяев и Марсель, стали бы протестовать против такой формулы.

Резонно задаться вопросом: в чем же состоит специфика именно православного экзистенциального богословия как оно нам предъявлено Георгием Флоровским? Очевидно, что ее основа опознается в традиции паламизма и в тех ее рецепциях, философских и богословских, которые с нею связаны. Можно сказать поэтому, что экзистенциальная православная мысль это, прежде всего, энергичное или, точнее, синергичное мышление. Постулат Богочеловечества, персонализм и соборность при этом присоединяются к этому определению.

³⁴ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 65.

³⁵ Там же. С. 52. Курсив автора. – В.В.

³⁶ Там же. С. 54. Курсив автора. – В.В.

³⁷ Там же. С. 76.

³⁸ Там же. С. 73. Курсив автора. – В.В. Впрочем, далее он прямо говорит, что «зависимость Рудольфа Бульмана от Мартина Хайдеггера очевидна» (Там же. С. 76).

³⁹ Там же. С. 77.

⁴⁰ Там же. С. 73.

Пора подвести итоги. Экзистенциализм можно истолковать как философскую секуляризацию богословского догмата грехопадения первочеловека и связанного с ним тезиса о тварной природе человека. Но это вовсе не означает «избыточности», ненужности экзистенциализма, раз в богословии уже существуют такого рода утверждения. Философия действительно связана с богословием, как и с другими сферами культуры, но она не призвана быть его механическим «дублером», имея свое собственное предназначение. Да, человек – это бедствование в мире, бедствование мира. Сам мир как созданный, падший, незавершенный и несовершенный бедствует в человеке как в своем средоточии. Это, однако, не вся правда о человеке, но это правда, а не преувеличение негативности его существования. Человек обречен на несостоятельность. Можно при этом добавить: он таков вместе с миром, в котором оказался не по своей воле, в который он «брошен». В этой констатации – главный содержательный мотив экзистенциализма. Но экзистенциализм им не ограничивается, а предлагает *философские практики* для того, чтобы «парировать» негативные последствия такой пессимистической констатации. Иными словами, экзистенциализм – это диагноз вместе с *терапией*. И здесь экзистенциализм идет навстречу религиозным и мистическим духовным упражнениям и практикам. Правда, его терапия оказалась недостаточной, что и привело к откату «экзистенциалистской волны», уступившей место новому сциентизму и позитивизму, прежде всего, в виде структурализма. И уже в этом смысле Флоровский прав – подлинно экзистенциальные ответы на выявленную философским экзистенциализмом ситуацию дает христианская религия, а богословие их проясняет. Но и такие ответы сами по себе не переносят нас напрямую в безмятежный «рай», не приводят к тому, чтобы наши поиски истины в изменяющемся, открытом для катастроф и озарений мире были прекращены.

Богословие отцов, говорит Флоровский, экзистенциально. Цитируемый им преп. Максим Исповедник говорил о «выступлении вовне» Бога. Это выражение совпадает с толкованием термина «экзистенция», которое ему давали Хайдеггер, Тиллих и другие мыслители экзистенциалистского направления, отталкивающиеся от этимологии латинского слова *existentia*⁴¹. Прорыв Божественных энергий в наш мир, если следовать этому смыслу указанного слова, поэтому можно рискнуть назвать экзистенцией Бога. Тогда Богочеловеческий смысл истории раскрывается как событие *встречи* двух экзистенций – Бога и человека. «Недостижимый Бог, – пишет Флоровский, – таинственным образом приближается к человеку в Своих энергиях»⁴², что и приводит к упомянутой встрече. В такой богословской философии нераздельность экзистенциальности и историчности становится особенно ясной. Различение присутствия Бога и сущности Бога, а также – Его благодати и Его сущности лежит в основе экзистенциальности святоотеческого богословия и богословской мысли о. Георгия, его «экзистенциализма»⁴³. Паламитское богословие Божественных энергий выступает при этом как «богословие *события*». Именно в статье о святителе Григории Паламе экзистенциально-историческое богословие Флоровского достигает своей кульминации.

⁴¹ «Латинское слово “экзистенция” (точнее, “экс-систенция”), то есть существование, и означает “стояние вовне”» (Михайлов А.В. Вместо введения // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. XX).

⁴² Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 389.

⁴³ Сближал богословие свят. Григория с экзистенциализмом о. Иоанн Мейндорф. Не упоминая его, о. Георгий говорит о том же, подчеркивая, что паламитское богословие, хотя «во многом отлично от тех концепций, что сейчас называют этим именем», т. е. от экзистенциалистских, спорит со всеми «эссенциальными теологиями» и противостоит всей «греческой имперсоналистской метафизике» (Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 392).

В чем же состоит экзистенциальность того богословия, к которому был устремлен Флоровский? Смысл этого выражения можно пояснить, если мы обратимся к понятию обожения (θεωδῖς). В рамках святоотеческой православной традиции обожение невозможно мыслить как отождествление с Богом по *сущности*. Обожение достигается содействием божественных *энергий* усилиям духовного восхождения человека. Суть этого процесса выходит за рамки эссенциалистской и субстанциалистской онтологии, берущей свое начало в аристотелевской метафизике. Экзистенциальность, таким образом, предполагает как минимум не-эссенциалистскую онтологию. Но какую же именно? Св. отцы, подчеркивает Флоровский, давая ответ на этот вопрос, «размышляли в терминах персонализма»⁴⁴. Таким образом, мы можем зафиксировать, что экзистенциальность богословия означает, прежде всего, его *персоналистический* характер. Уточним: речь идет о таком богомыслии, которое опирается на опыт – событие – личной встречи с Богом. В такой встрече с человеком Бог является не как сущность, а как энергия, свет, *присутствие*. Не-объектное присутствие выступает прежде всего как *свет*. Бог, говорит Флоровский, цитируя преп. Иоанна Дамаскина, открывается в «просиянии и энергии» (ἐλλάμψις καὶ ἐνέργεια)⁴⁵. «Просияние», о котором говорит преп. Иоанн, означает, что теофании (богоявлению) присущ световой характер. Итак, *присутствие* и *персонализм* обозначают два важных узла той концептуальной сети, благодаря которой мы понимаем, что имеет в виду Флоровский, когда он говорит об «экзистенциальном богословии».

Есть еще одно, третье по счету, понятие, входящее в ту же концептуальную сеть и упомянутое нами выше – это понятие *события*. Экзистенциальное богословие есть еще и «богословие событий». «Богословие сщмч. Иринаея, – говорит Флоровский, – обычно называют “богословием событий”». Не менее справедливо будет отнести это название к богословию свт. Григория Паламы»⁴⁶. В событийности православного богословия конкретизируется не-эссенциалистский характер исторической реальности, в основе которой – события Священной истории. В событийности приоткрывается очень важная для Флоровского как богослова, историка и философа тема – тема истории, историзма мысли. История – стихия свободы и творчества. В ней, подчеркивает Флоровский, есть место для «неопределенности и необусловленности»⁴⁷. В 20-е гг. он любил повторять фразу Герцена о «растрепанной импровизации истории», казавшуюся ему удачным выражением непредсказуемости исторического процесса. Впоследствии Флоровский разрабатывает тему истории по преимуществу как богослов: «Современное восстановление целостного учения о Церкви, – говорит он, – хочется верить, поможет возродить более глубокий взгляд на историю и вернет ей истинно экзистенциальное измерение»⁴⁸. Именно экклесиология выступает у него проводником экзистенциальности в сферу истории. Предельно важные, абсолютные, последние смыслы сообщаются «профанной» истории ее включенностью в Священную Историю, в ее события и драму. Суть взгляда Флоровского на историю мы можем представить такой формулой: история – это Богочеловеческая тайна плюс

⁴⁴ Флоровский Г., *прот.* Догмат и история. С. 387.

⁴⁵ Там же. С. 389.

⁴⁶ Там же. С. 393.

⁴⁷ Там же. С. 61.

⁴⁸ Там же. С. 77.

трагедия (тайна спасения, трагедия свободы и греха). Кстати, Марсель и Бердяев как экзистенциальные философы нашли бы в этой формулировке немало им созвучного⁴⁹.

Святоотеческое богословие, как и богословие свт. Григория Паламы, экзистенциально само по себе, и поэтому, считает о. Георгий, нет нужды строить современное богословие, стремящееся возродить святоотеческий дух, на базе философского экзистенциализма, как, впрочем, и на основе других философских течений. Тем не менее, обойтись без определенной философии как концептуального каркаса для богословской мысли с ее специфическим языком невозможно. Сходство православной богословской мысли о. Георгия с философской мыслью некоторых экзистенциалистов несомненно. Это, например, имеет место в случае католика Марселя, протестанта Тиллиха или такого православного мыслителя, как Бердяев⁵⁰.

Георгий Флоровский с юных лет привык ощущать себя в сердцевине абсолютной истины. Поразительная успешность его богословской карьеры лишь укрепляла эту уверенность, едва ли совместимую с экзистенциалистским тезисом о том, что мы, смертные, обречены лишь на *поиски* истины. Правда, пафос *пути* у него был, о чем говорит уже заглавие главного труда его жизни. Но сам путь ему казался известным – для него известным, а не для других искателей истины, к которым он бывал порой так строг, даже если они были близки ему, как, например, Бердяев.

По типу личности о. Георгий экзистенциальным мыслителем, или «экзистенциалистом», не был. «Объективатором» необъективируемого, поскольку такое все-таки в какой-то степени возможно, он был в полной мере. Потрясающий ученый, замечательный профессор – безусловно⁵¹. И столь же удивительная нечувствительность к такой кардинальной форме экзистенциального опыта, как религиозное обращение!⁵² Но интеллектуально, концептуально и даже отчасти стилистически экзистенциальная философия была ему близка. «Вообще не видно, – замечает Бердяев, откликаясь на его “Пути...”, – какую философию он признал бы соответствующей православию и потому навеки истинной»⁵³. И в этом «подвешивании» самого статуса философии при сопоставлении ее с религией, он обнаруживает первенствующую позицию богословия в составе своей сложной творческой личности.

Список литературы

Бердяев Н.А. Ортодоксия и человечность // *Бердяев Н.* Собр. соч. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Paris, 1989. С. 668–683.

Бердяев Н. Самопознание. М.: Международн. отношения, 1990.

Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 7–240.

⁴⁹ Об этом подробнее см.: *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. С. 578–585.

⁵⁰ Кстати, западная экзистенциальная философская мысль, что показательно, за богословской поддержкой порой обращает свои взоры на православный Восток. Так, например, было в случае с Марселем.

⁵¹ Слово «scholar» в его устах звучит в самой уважительной тональности.

⁵² *Блейн Э.* Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 54–55. См. также: *Визгин В. П.* Флоровский и Марсель // *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. С. 606.

⁵³ *Бердяев Н.А.* Ортодоксия и человечность. С. 677.

Визгин В.П. Флоровский и Марсель: православный богослов на фоне экзистенциальной философии // *Визгин В.П.* Философия Габриэля Марселя: Темы и вариации. СПб., 2008. С. 575–620.

Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 2008–2009 [9]. М.: Регнум, 2012.

Кьеркегор С. Страх и трепет / Пер. Н.В.Исаевой и С.А.Исаева. М.: Республика, 1993.

Лифинцева Т.П. Философия и теология Пауля Тиллиха. М.: Канон+, 2009.

Марсель Г. О смелости в метафизике / Пер. В.П.Визгина. СПб.: Наука, 2013.

Марсель Г. Опыт конкретной философии / Пер. В.П.Большакова и В.П.Визгина. М.: Республика, 2004.

Михайлов А.В. Вместо введения // *Хайдеггер М.* Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. VII–LII.

Перцев А.В. Молодой Ясперс: рождение экзистенциализма из пены психиатрии. СПб.: Изд-во РХГА, 2012.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990.

Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М.: Юрист, 1995.

Тиллих П. Систематическое богословие. Т. 1–2. Ч. 1–3. СПб.: Алетейя, 1998.

Уильямс Дж. Неопатриотический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1993. С. 307–366.

Флоровский Г.В. [Рец.:] Проф. Н.Н.Глубоковский. «Православие по его существу». СПб., 1914 // *Соболев А. В.* О русской философии. СПб., 2008. С. 149–155.

Флоровский Г.В. Избр. богословские статьи. М.: Пробел, 2000.

Флоровский Г., прот. Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимир. Братства, 1998.

Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

Флоровский Г., прот. Религиозная метафизика С.Л.Франка // Сборник памяти С.Л.Франка. Мюнхен, 1954. С. 145–156.

Marcel G. Journal métaphysique. P.: Gallimard, 1927.

Marcel G. En chemin – vers quel éveil. P.: Gallimard, 1971.

ИРРАЦИОНАЛЬНЫЙ ЭЛЕМЕНТ В МИРОВОЙ И ИНДИВИДУАЛЬНОЙ ДУШЕ СОГЛАСНО ПЛУТАРХУ ИЗ ХЕРОНЕИ

Фрагмент 35a1–36b5 «Тимея» Платона рассказывает об устройении Мировой души Демиургом и считается одним из самых трудных мест диалога. Его толкованию Плутарх посвящает отдельный трактат, озаглавленный «О возникновении души в Тимее». Он разбивает цитируемый фрагмент «Тимея» на две части: первая (35a1–b4) повествует о смешении состава Мировой души, вторая (35b4–36b5) – о делении полученной смеси. Разбор первого вопроса представлен в первой части работы (главы 1–28). В ней Плутарх уделяет большое внимание своему собственному учению, которое, нуждается в дополнительном обосновании из-за того, что противоречит мнению других платоников. Во второй части Плутарх дает обзор известных ему толкований, что оказывается крайне ценным источником для изучения мнений его предшественников, трактаты которых до нас не дошли, но не сообщает почти ничего нового о его собственной позиции по этому вопросу. Комментарий Плутарха – первый из сохранившихся комментариев к «Тимею», однако, как он сам свидетельствует, традиция интерпретировать фрагменты «Тимея» существовала со времен Ксенократа и его ученика Крантора¹, которому принадлежал первый отдельный комментарий к этому диалогу². В первой главе «О возникновении души в Тимее» Плутарх говорит своим сыновьям, которым посвящает трактат, что до него этот фрагмент «Тимея» толковали различно и невозможно пересказывать все толкования: «столько разногласия, сколько возникло среди толкователей, разобрать в нашем изложении, прежде всего, дело непосильное, и вам, столкнувшимся почти со всеми [мнениями], это и излишне»³. Но он считает нужным повторить те мнения, которых придерживались относительно природы души его предшественники – Ксенократ и Крантор из Сол⁴. «Поскольку наиболее славных мужей привлек к себе Ксенократ, объявив, что сущность души – это число, само себя движущее, а другие присоединились к [мнению] Крантора Солейского, который делает душу смесью из умной природы и из мнимой природы чувственно воспринимаемых вещей; я думаю, что та ясность, которая появится после того как эти два толкования будут разобраны, будет для нас чем-то вроде вступления»⁵. Поскольку в вопросе смешения состава души Ксенократ и Крантор придерживались разных точек зрения, можно с уверенностью утверждать, что с самого начала в Академии не было согласия относительно смысла этого фрагмента. Еще один отдельный комментарий был написан Евдором Александрийским⁶ в I в. н. э., именно он послужил Плутарху основным источником при восста-

¹ Ксенократ (396–314 гг. до н. э.) был учеником Платона на протяжении многих лет, возглавил академию после Спевсиппа в 339 г. до н. э.

² *Procli in Platonis Timaeum commentarii*. Lpz., 1903. S. 277, 8.

³ «О возникновении души в Тимее». Гл. 1. Перевод этого трактата Плутарха здесь и далее мой. – Н.В. Выполнен по изданию: *Plutarch's Moralia with an English translation by H. Cherniss*, Loeb Classical Library. Harvard Univ. Press, 1926.

⁴ Крантор (ум. ок. 257 г. до н. э.) – ученик Ксенократа.

⁵ Плутарх. О возникновении души в Тимее. Гл. 1.

⁶ Евдор (сер. – 2-я пол. I в. до н. э.) – представитель среднего платонизма.

новлении взглядов Ксенократа, Крантора и пифагорейцев. После Плутарха афинские платоники продолжили составлять комментарии к «Тимею», известно о существовании комментариев Аттика, ученика Плутарха, Тавра Кальвена (выдержки из которого приводит Иоанн Филопон в «О вечности мира»), Гарпократиона в «Комментарии к Платону», а также Теона Смирнского в «Изложении математических учений, необходимых для понимания Платона». Помимо комментария Плутарха, сохранились только более поздние комментарии Галена⁷, Порфирия⁸, Калхидия⁹ и Прокла¹⁰. Комментарии к «Тимею» составляли не только платоники; например, известно о существовании комментария стоика Посидония.

Чтобы понять специфику толкования Плутарха, сначала нужно обратиться к тексту Платона. Первый вопрос, который ставит Платон, – сотворен мир или вечен? Платон полагает космос возникшим на том основании, что мир телесен, «а все вещи такого рода... оказываются возникающими и порождаемыми»¹¹ (28с–d). **Следовательно, если мир возник, то, как и все возникшее, он «нуждается для своего возникновения в некоей причине»** (28с–d), значит, у космоса должен быть творец. Еще один вопрос Платона: «Взирая на какой первообраз работал тот, кто его устроил?» (29а). Мы считаем космос прекрасным, а его Демиурга – благом, значит, образец, на который он взирал, должен быть совершенным, т. е. вечным, тождественным себе и неизменным. «Для всякого очевидно, что первообраз был вечным: ведь космос – прекраснейшая из возникших вещей, а его Демиург – наилучшая из причин. Возникший таким, космос был создан по тождественному и неизменному [образцу], постижимому с помощью рассудка и разума» (29а–b). **Таким образом, образцом физического космоса служит мир идей.** Согласно мысли Платона, умопостижимый космос существует в подлинном смысле этого слова (ὁ κόσμος ὁ ὄντως ὄν), тогда как телесный мир только кажется существующим, в отношении чувственно воспринимаемых вещей нельзя сказать, что они действительно существуют, такой способ существования Платон называет становлением (γένεσις).

Каким же образом связаны эти два мира, столь отличные один от другого? Чтобы их соединить, Демиург наделяет мир Душой, чтобы она выступала в качестве посредника. В диалоге «Софист» Платон определяет природу души как дискурсивное мышление (λόγος): «мысль и речь одно и то же, разве что одно, а именно то самое, что называется у нас мышлением, есть беззвучный диалог (διάλογος) с самим собой, происходящий внутри души, а другое, а именно, звучащий поток, идущий через уста, названо у нас речью...»¹². Платон выдвигает несколько условий, необходимых для того, чтобы любая вещь – умопостижимая или телесная – могла стать предметом мысли. Во-первых, необходимы следующие пять категорий, или идей: идея бытия, движения, покоя, тождественного и иного. Чтобы любая идея или вещь была познаваемой, т. е. чтобы относительно нее можно было высказать истинное суждение, необходимо, во-первых, чтобы она существовала, т. е. была причастна идее бытия, во-вторых, она должна быть тождественна себе и отлична

⁷ Galeni in Platonis Timaeum commentarii fragmenta // Corpus medicorum Graecorum, supplementum. Vol. 1. Lpz., 1934. P. 9–26.

⁸ Porphyrii in Platonis Timaeum commentariorum fragmenta. Nap., 1964.

⁹ Timaeus a Calcidio translatus commentarioque instructus. L.–Leiden, 1962.

¹⁰ Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Vol. 1–3. Lpz., 1903–1906.

¹¹ Пер. здесь и далее диалога «Тимей», если специально не указано, принадлежит С.С.Аверинцеву.

¹² Платон. Софист. 263е. Пер. С.А.Ананьина.

от иного, то есть быть причастной идее тождества и различия. Мышление – это движение мысли около мыслимого предмета, а знание – покой мысли в ее предмете. Таким образом, эти пять идей лежат в основе всей умопостигаемой сферы, поэтому они названы Платоном – высшими родами (μεγιστα γένη). Недостаточно, однако, указать на наличие этих пяти категорий, идеи должны каким-то образом взаимодействовать, иначе никакая речь (λόγος) о сущем невозможна, ведь речь есть не что иное как переплетение, или сплетение идей (συμπλοκῇ εἰδῶν). Поэтому вторым условием выступает необходимость постулировать взаимодействие идей. Платон спрашивает о возможности такого взаимодействия, которое, иначе, он называет причастностью идей друг другу. Оказывается, что одни идеи взаимодействуют между собой, а другие – нет. «Одни роды склонны взаимодействовать, другие же нет и некоторые – лишь с немногими, другие – со многими, третьи же, наконец, во всех случаях беспрепятственно взаимодействуют со всеми» (254c). Покой и движение, тождество и различие не взаимодействуют друг с другом непосредственно, но все они причастны идее бытия, потому что они существуют. Также Платон предлагает метод дизрезы (διαίρεσις) – разделения, посредством которого может быть выстроена иерархия идей от самых общих к частным. Душа должна обладать знанием о том, какие идеи взаимодействуют друг с другом, а какие нет, и быть способной выстраивать иерархию соподчиненных идей, тогда она сможет высказать правильное суждение о любой вещи.

Душа имеет дело как с идеями, так и с чувственными вещами, которые являются отражениями идей, получающими свое существование благодаря приобщению к идее. Главное отличие отражения от первообраза состоит в делимости: отражений всегда множество, тогда как идея единична, поэтому идея в приобщившихся вещах теряет свойство неделимости и уникальности. Эта утрата единства происходит из-за природы тела, т. е. материи, поскольку она допускает деление до бесконечности. Делимость и неделимость у Платона выступают критерием принадлежности к чувственному или умопостигаемому миру: неделимые тождественное, иное и сущность суть идеи, но они же становятся делимыми в феноменальном мире.

Учение о космосе и Мировой душе в «Тимее» Платон рассказывает в форме мифа, т. е. правдоподобного рассказа. Иначе как правдоподобным описание физического космоса быть не может, поскольку описание должно соответствовать своему предмету, а чувственный космос лишь подобие умопостигаемого. Демиург смешивает состав Души из тождественного, иного и сущности. Используя такого рода анализ, буквально разлагая душу на составные части, Платон хочет наиболее наглядно показать, какова сущность души, что она собою представляет. Итак, обратимся к разбираемому фрагменту:

Тимей 35a1–b4: τῆς ἀμερίστου καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιννομένης μερίστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταύτου φύσεως αὖ περὶ¹³ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου καὶ κατὰ ταῦτὰ συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε

¹³ Все рукописи «Тимея» дают второе αὖ περὶ после ταύτου φύσεως. Плутарх и Прокл, цитирующие фрагмент 35a1–2, также сохраняют эти слова. Однако в современном английском издании Джона Бернета (*Plato. Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford, 1902*) удалено второе αὖ περὶ. Основания к удалению изложены в книге профессора Тейлора «Комментарий к Тимею Платона» (*Taylor A.E. A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford, 1928.*). Он полагает, что повторение αὖ περὶ ошибка переписчиков, возникшая еще в античности, верный же текст был известен Цицерону, поэтому он не переводит эти слова, а также Сексту Эмпирику (S.E. ad Grammaticos, 301) который цитирует без них, хотя его цитата не точна. Тейлор полагает, что источником Секста был стоический комментарий Посидония, который в свою очередь имел «неиспорченный» текст Платона. С Тейлором не согласен Френсис Корнфорд (*Cornford F.M. Plato's cosmology. L., 1937*), он ссылается

ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ· καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκέρασατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτον συναρμόττων βία. μειγνὺς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἓν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὄσας προσῆκεν διένειμεν, ἐκάστην δὲ ἕκ τε ταυτοῦ καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμειγμένην¹⁴.

«Из неделимой и всегда неизменной сущности и из ставшей разделенной в телах он¹⁵ смешал третий промежуточный между ними вид сущности. И опять в отношении природы тождественного и иного [он поступил] по тому же принципу: в каждой из этих природ он составил [третий промежуточный вид] между тем, что в них неделимо, и тем, что разделено в телах. И взяв три эти смеси, он смешал в один вид их все, согласовав силой природу иного, будучи плохо смешиваемой, с тождественным; смешав их вместе с сущностью, он сделал из трех одно, это целое он опять разделил на части, на которые полагалось, каждая из этих также смешана из тождественного, иного и сущности...»¹⁶.

В современной исследовательской литературе реконструкцию этого отрывка, предлагает Френсис Корнфорд в своей знаменитой книге «Космология Платона»¹⁷, беря за основу позднеантичный комментарий к «Тимею» Прокла¹⁸, который в современной науке признан единственно верным, то есть соответствующим мысли Платона.

Перевод Ф.М.Корнфорда (1935): between the indivisible Existence that is ever in the same state and the divisible Existence that becomes in bodies, he compounded a third form of Existence of both. Again, in the case of Sameness and in that of Difference, he also on the same principle made a compound intermediate between that kind of them which is indivisible and that kind that is divisible in bodies. Then taking a three, he blended them all into a unity, forcing the nature of Difference, hard as it was to mingle, into union with Sameness, and mixing them together with Existence...

Проблемы и разногласия возникали в том, каким образом смешиваются природа тождественного и иного. В «Комментарии к Тимею» (II. 156 14–24) Прокл поясняет то, как нужно понимать смешение состава души: «ведь Платон говорит, что как в случае сущности точно так же в случае природы тождественного и иного он смешал третий [вид] из них обоих и по тому же принципу: как в первом случае смесь из них была видом сущности, точно так же у этих среднее есть вид тождественного и иного»¹⁹. Таким образом, схему смешения души можно восстановить следующим образом. Во-первых, Демиург смешивает неделимую сущность и сущность, разделенную в телах, получая промежуточный вид сущности, во-вторых, – неделимое тождественное и делимое тождественное, получая промежуточный вид тождественного, в-третьих, – неделимое иное и делимое иное, получая промежуточный вид иного. Затем, взяв все эти три смеси, он соединяет их в одну, силой принуждая природу тождественного к смешению с природой иного, а потом начинает деление души согласно математическим пропорциям.

на другие места «Тимея», где Платон сходным образом использует этот оборот, например 24b7 (τὸ δ' αὖ περὶ τῆς φρονήσεως) и показывает, что этот оборот несет смысловую нагрузку. Корнфорд сохраняет второе αὖ περὶ в тексте, я тоже оставляю его.

¹⁴ Цитата с указанными изменениями по изданию Дж. Бернета.

¹⁵ Демиург.

¹⁶ Пер. мой. – Н.В.

¹⁷ Cornford F.M. Plato's cosmology. L., 1937. P. 59–61.

¹⁸ Procli in Platonis Timaeum commentaria. II. 156, 20–156, 24.

¹⁹ Procli In Platonis Timaeum commentaria. II. 156, 14–20: λέγει γάρ, ὅτι καθάπερ ἐπὶ τῆς οὐσίας καὶ ἐπὶ τῆς ταυτοῦ φύσεως καὶ τῆς θατέρου τρίτον ἐξ ἀμφοῖν συνεκέρασατο καὶ κατὰ ταῦτα, <καὶ> καθάπερ ἐκεῖ τὸ ἐξ ἀμφοῖν οὐσίας εἶδος ἦν, οὕτω καὶ ἐν τούτοις ταυτοῦ καὶ θατέρου τὸ μέσον εἶδος ἐστί.

Схематически Корнфорд представляет состав души так:

Неделимая сущность	}	Смесь 1	} Итоговая смесь души
Сущность разделенная в телах	}		
Тождественное неделимое	}	Смесь 2	
Тождественное разделенное в телах	}		
Иное неделимое	}	Смесь 3	
Иное разделенное в телах	}		

Таким образом, мы видим, что три из пяти высших родов «Софиста» непосредственно входят в состав Мировой души. Промежуточные смеси представляют собой соединение умопостигаемого и чувственного, поскольку сущность, тождество и различие по-разному проявляют себя в этих двух мирах. Если бытие идей отличается неделимостью и полной самождественностью, то в чувственном мире сущность поделена в разных телах и вещи могут достигнуть только частичного тождества. Если для идеи принцип различия является индивидуализирующим, говорящим о том, чем эта идея отлична от всех прочих, то для вещей этот принцип является генерализирующим, подводящим каждую вещь под определение какого-либо вида. Мы не получим никакого знания, если будем отличать чувственно воспринимаемую вещь ото всех прочих вещей, познать ее мы можем только как представителя какого-либо рода или вида. Два оставшихся великих рода «Софиста», движение и покой, принадлежат душе, поскольку она живая и мыслящая²⁰.

Затем Мировая душа, которая «являет собою трехчастное смешение природ тождественного и иного с сущностью», разделяется Демиургом вдоль на две части. Эти два отрезка он складывает буквой X, а концы соединяет. Получается два круга, один внутри другого. Внешний круг Демиург нарекает кругом Тождественного, а внутренний – Иного. Схема движения Мировой души, представленная в виде двух пересекающихся кругов Тождественного и Иного, совпадает с описанием армиллярной сферы²¹. Круг Тождественного в описании Платона соответствует небесному экватору, а круг Иного – эклиптике. Проекция на плоскости тропиков, соединенные перпендикулярами, образуют прямоугольник, вокруг сторон которого совершает вращение круг Тождественного, а круг Иного – вокруг диагонали.

Демиург «придал им [кругам] равномерное круговое движение на одном месте, сделав один из кругов внешним, а другой внутренним. Внешнее движение по кругу он предназначил природе Тождественного, а внутреннее – Иного. Вращение Тождественного он направил слева направо вокруг стороны [прямоугольника], а Иного – налево вокруг диагонали»²².

Дальнейшее описание круга Иного, «разделенного на семь неравных кругов», соответствует описанию движения семи планет. Таким образом, устройство Мировой души определяет траектории движения сфер с неподвижными звездами (круг Тождественного) и планет (круг Иного). Нужно помнить, что Душа в «Тимее» творится раньше отдельных тел, поэтому небесные светила позже как бы «насаживаются» на уже существующие круги вращения Души, воплощая собой ее невидимое движение.

²⁰ В «Софисте» Платон связывает идеи движения и покоя именно с мышлением.

²¹ Cornford F.M. Plato's Cosmology... P. 73–87.

²² Платон. Тимей. 36c–d.

Вращающиеся круги символизируют мышление души: благодаря движению круга Тожественного душа соприкасается с идеями и в ней возникает истинное знание, а благодаря вращению круга Иного при соприкосновении с отдельными вещами появляется истинное мнение.

«...при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она [душа] всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое находится с каждым, как в становлении, так и в вечной тождественности, будь то бытие или страдательное состояние. Это слово, беззвучно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся [космосе], одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подает весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляют себя ум и знание»²³.

Душа мыслит, поскольку она живет и движется. Когда Мировая душа в своем невидимом движении касается чувственной или умопостигаемой вещи, то этот контакт затрагивает все ее существо. Прежде всего, она говорит о тождестве и различии, т. е. формулирует утвердительные и отрицательные суждения. Затем она говорит о предикатах этой вещи, приписывая ей основные категории: отношения, места, времени, способа существования. Поскольку сущность души содержит в себе все типы математических пропорций, то Платону здесь не нужно отдельно говорить о категориях качества и количества, которые являются их производными. Таким образом, во внутреннем разговоре с самой собой душа осуществляет связь идей друг с другом (*συντλοκῆ εἰδῶν*).

В своем комментарии Плутарх хочет «прежде всего изложить то мнение, которого сам придерживается в этих вопросах», т. е. в вопросе о составе Души и о возникновении мира, «стараясь заслужить доверие правдоподобием своего рассуждения» (гл. 5), а затем с помощью различных платоновских текстов доказать верность своего толкования. Плутарх считает, что Демиург творит космос и Душу во времени. Космос и его Душа «не всегда имели теперешний состав и не беспредельное время были такими, каковы они сейчас», потому что в противном случае, с точки зрения Плутарха, нельзя будет утверждать, что Душа старше тела, а ведь именно на этом основании она главенствует над ним. Из ничего творить невозможно, поэтому Демиург создает космос и Душу из некоего подлежащего, которое существует вечно и обладает способностью движения. «Возникновение происходит не из не сущего, а из того, что непрекрасно и недостаточно, как в случае возникновения дома, плаща, статуи. Поэтому до возникновения космоса был беспорядок, но беспорядок не бестелесный, не неподвижный, не безжизненный – его телесная составляющая была лишена формы и не обладала связностью, а то, что приводило её в движение, было безрассудным и глупым»²⁴.

Докосмический хаос состоит из двух частей – телесной и движущего ее начала. Телесную составляющую Плутарх отождествляет с материей, т. е. с кормилицей и восприемницей из «Тимея», а движущее начало – с душой, но лишенной порядка и разума. «Это [состояние] являет собою нестройность души, не имеющей разума», потому что «Бог не создает ни тела из бестелесного, ни душу из бездушного»²⁵. Поскольку неразумная душа сообщает

²³ Платон. Тимей. 37b–c.

²⁴ Плутарх. О возникновении души в Тимее. Гл. 5.

²⁵ Там же. Гл. 5.

движение телам, Плутарх отождествляет ее с сущностью, получившей разделение в телах. Чтобы такая интерпретация, которую предлагает Плутарх, имела право на существование, он незначительно меняет цитируемый им текст «Тимея». Приведу его целиком:

De animae procreatione (1012 B8–C9): ‘τῆς ἀμεροῦς καὶ ἀεὶ κατὰ ταῦτὰ ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταῦτου φύσεως αὖ περὶ καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου· καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τ’ ἀμεροῦς αὐτὴν²⁶ καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ²⁷. καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δὺσμικτον οὔσαν εἰς ταῦτὸ συναρμόττων βία· μὴνυς δὲ μετὰ τῆς οὐσίας καὶ ἐκ τριῶν ποιησάμενος ἐν, πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας εἰς ἅς προσήκε διένειμεν, ἐκάστην δὲ τούτων ἐκ τε ταῦτου καὶ θατέρου καὶ τῆς οὐσίας μεμιγμένην...²⁸

«Из неделимой и всегда неизменной сущности и из той, что стала разделенной в телах, он смешал третий, находящийся посередине, вид сущности. И опять в отношении природы тождественного и иного [он поступил] по тому же принципу: он поставил её (то есть сущность. – *Н.В.*), смешанную из неделимой и ставшей разделенной в телах, посередине [между ними]. И взяв эти три компонента, он смешал их в один вид, приладив силой с трудом поддающуюся смешению природу иного к тождественному. Смешав их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое опять разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собой смесь тождественного, иного и сущности...»²⁹

Если у Платона Демиург сначала смешивает неделимую и делимую сущность, затем неделимую природу тождественного с природой тождественного же, но только разделенной в телах, и неделимую и делимую природу иного, то у Плутарха между природой тождественного и природой иного, в качестве принимающего обе их субстрата, поставлена смесь из неделимой и делимой сущности. Похожую интерпретацию текста Платона можно увидеть в переводе Бенджамина Джоита. Средний вид сущности оказывается причастным природе тождественного и иного и помещается между делимой и неделимой природой. Можно сделать вывод, что его перевод основывался на комментарии Плутарха, а не Прокла.

Перевод Б.Джоита: “Out of the indivisible and unchangeable, and also out of that which is divisible and has to do with material bodies, he compounded a third and intermediate kind of essence, **partaking of the nature of the same and of the other**, and this compound he placed accordingly in a mean between the indivisible, and the divisible and material. He took the three elements of the same, the other, and the essence, and mingled them into one form, compressing by force the reluctant and unsociable nature of the other into the same. When he had mingled them with the essence and out of three made one, he again divided this whole into as many portions as was fitting, each portion being a compound of the same, the other, and the essence...”

Русский перевод С.С.Аверинцева опирается на этот английский перевод «Тимея», а значит, так же предлагает нам интерпретацию Плутарха:

Перевод С.С.Аверинцева (1965): «Из той сущности, которая неделима и вечно тождественна, и той, которая претерпевает разделение в телах, он создал путем смешения третий, средний вид сущности, **причастный природе тождественного и природе иного**, и подобным же образом поставил его между тем, что неделимо, и тем, что претерпевает разделение в телах. Затем, взяв эти три [начала], он слил их все в единую идею, силой принудив не поддающуюся смешению природу иного к со-

²⁶ В тексте Платона αὐτῶν.

²⁷ Генитив материала.

²⁸ *Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo (1012b–1030c) // Plutarchi moralia. Vol. 6. 1. Lpz., 1954. P. 143–188.*

²⁹ Я опираюсь на английский перевод Гарольда Чернисса (*Plutarch's Moralia with an English translation by H.Cherniss...*)

пряжению с тождественным. Слив их таким образом при участии сущности и сделав из трех одно, он это целое в свою очередь разделил на нужное число частей, каждая из которых являла собою смесь тождественного, иного и сущности».

Сущность, разделенную в телах, Плутарх толкует как неразумную Мировую душу. Он считает, что тем самым избегает противоречий в платоновском учении, которые появились из-за неправильных толкований других платоников³⁰. Плутарх рассуждает следующим образом: Платон не мог противоречить сам себе, ведь «как же можно обвинять его в том, в чем никто не может обвинить даже путаника-софиста, а именно – в нескладности и непоследовательности рассуждений, к которым он особенно серьезно относился?». Если Платон называет в «Федре» душу вечной, а в «Тимее» рожденной, то речь идет о разных душах – вечной является неразумная душа, а рожденной – та душа, которая возникает из первой, когда становится разумной. Порядок и разум душа получает от Ума, который в этом тексте Плутарх отождествляет с неделимой сущностью. Однако Плутарх, во-первых, забывает, что Платон настаивает на вечности и бессмертии всякой души («Федр» 245c5), а не только неразумной или Мировой. Во-вторых, в «Об Изиде и Осирисе» Плутарх полагает, что сам Ум – это сам Демиург³¹, а значит, оказывается, что Творец присутствует в составе души, хотя Платон нигде этого не говорит, и сам Плутарх, опровергая толкование Посидония, утверждает, что Демиург относится к Душе как мастер к своему изделию. В-третьих, если Душа, управляющая космосом, появляется из смеси Ума и неразумной души, то окажется, что тождественное и иное в сущности души вообще не участвуют, что прямо противоречило бы сказанному Платоном. Поэтому Плутарху приходится допустить тождественное в качестве составной части неделимой сущности, а иное в качестве части делимой, тогда через смешение сущностей и эти два элемента входят в состав души³². Но тогда получается, что в итоговой смеси души участвуют четыре элемента, хотя Платон ясно указывает на три, сказав «он сделал из трех [смесей] одно». Таким образом, мы видим, что Плутарх, опираясь на букву платоновского диалога, тем не менее хотел изложить свое собственное оригинальное учение, а именно доказать существование неразумной Мировой души.

Платон в «Тимее» указывает на три рода, благодаря которым возникает чувственный мир, а именно: то, что рождается, то, внутри чего совершается рождение, и то, по образцу чего возникает рождающееся. Идея – образец, чувственная вещь – рождающийся образ, а то, внутри чего возникают образы, Платон называет пространством. Если идеи существуют сами по себе, потому что они ни в чем не нуждаются для своего существования, то вещи самостоятельно существовать не могут. Вещи – образы умопостигаемых идей в том смысле, что они указывают на существование идей, иных по отношению к ним, благодаря которым они сами существуют. Идеи из-за своей неизменности и самоидентичности ничего не могут принять в себя, значит, чтобы чувственные вещи могли существовать, помимо идей нужна некоторая всеприемлющая природа, «мать и кормилица всякого рождения». Платон не использует термин материя, но со времен Аристотеля субстрат, лежащий в основе всех чувственных вещей, – первая материя, – и пространство стали отождествляться. Материя у Платона вечна и не воспринимается ощущениями, это роднит ее с идеями, она не претерпевает никаких изменений от наложенных на нее форм, ведь формы появляются в ней, а не возникают из нее, так что платоновское сравнение материи с зеркалом очень удачно.

³⁰ Предшественники Плутарха – Ксенократ, Крантор и Евдор.

³¹ *Плутарх*. Об Изиде и Осирисе 371а и в других местах.

³² *Плутарх*. О возникновении души... Гл. 24.

Платон говорит о восприемнице, что она находилась в покое до того, как была оформлена Демиургом, в том смысле, что будучи бесформенной, она не может обладать ни покоем, ни самотождественностью, которые свойственны форме. В докосмическом состоянии в материи растворены первичные качества, которым она сообщает свое хаотичное движение.

«А о Кормилице рождения скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее силы не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной своей части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими силами и в свою очередь сама колебала их своим движением»³³.

Смешанные в материи качества оформляются Демиургом в первичные тела – огня, земли, воды, воздуха посредством придания им геометрических форм правильных многогранников. Беспорядочное движение, присущее материи, передается первым телам – они движутся во всех направлениях, тогда как движение разума, согласно мифу Тимея, имеет вращательный характер. Действия элементов оказываются лишенными цели, поэтому Платон называет их вынужденными, т. е. произошедшими по необходимости, а не по велению разума. Поэтому Платон отождествляет восприемницу с необходимостью и говорит, что «из сочетания ума и необходимости произошло смешанное рождение нашего космоса». Разум одержал победу над необходимостью, но материальный субстрат не позволяет миру достигнуть полного совершенства, поэтому материя также может рассматриваться как причина космоса, но неразумная.

Плутарх отождествляет с необходимостью и неразумной причиной Мировую душу в ее начальном состоянии, а не материю. Плутарх отделяет движение в материи от нее самой и сводит всякое движение к душе, поэтому причиной беспорядочного движения первичных качеств оказывается Мировая душа. Поскольку неразумная Мировая душа выступает источником беспорядка и хаоса, она оказывается причиной зла. Плутарх видит неопровержимое доказательство этого утверждения в текстах самого Платона. Платон в «Законах», постулируя общий принцип старшинства души по отношению к телу, говорит: «душа старше тела», потому что она возникла раньше тела, а тело вторично, поэтому душа властвует над ним³⁴. Никакое пространственное движение тел невозможно без души, душа является причиной всякого движения³⁵, поэтому именно душа оказывается причиной всего хорошего и дурного, блага и зла, справедливого и несправедливого. Но одна и та же вещь не может быть причиной противоположностей, «поэтому мы никак не можем предположить менее двух душ – одной благодетельной и другой, способной совершать противоположное тому, что совершает первая»³⁶. Таким образом, Платон говорит здесь о существовании душ, отвечающих за дурные дела³⁷. Несмотря на то, что дальше в «Законах» Платон устами Афинянина доказывает, что небом правит благая душа, потому что сообщает ему круговое движение, которое единственное соответствует движению Ума: «...раз душа производит у нас круговращение всего, то по необходимости надо признать,

³³ Платон. Тимей. 52d–53b.

³⁴ Платон. Законы. 896c1–3: Ὁρθῶς ἄρα καὶ κυρίως ἀληθέστατα τε καὶ τελεώτατα εἰρηκότεες ἂν εἶεν ψυχὴν μὲν προτέραν γεγενῆσθαι σώματος ἡμῶν, σῶμα δὲ δευτέρον τε καὶ ὕστερον, ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν. Пер. А.Н.Егунова.

³⁵ Там же. 895b1–3.

³⁶ Там же. 896e5–6.

³⁷ Там же. 897b–c.

что попечение о круговом вращении неба и упорядочивание его принадлежит благой душе»³⁸, – Плутарх видит в «Законах» подтверждение существования злой Мировой Души как единого персонифицированного злого начала: «Если сущность души в “Филебе” была названа беспредельностью³⁹, потому что душа лишена числа и логоса и не имеет никакого предела и меры избытку и недостатку, различию и неподобию в себе самой, то в “Тимее” то, что смешано с неделимой природой, или иначе, как было сказано, то, что стало разделенным в телах, не следует считать ни множеством монад и точек⁴⁰, ни высотой и шириной⁴¹, которые подобают телу и скорее есть у тел, чем у души, но [следует считать] тем неустроенным и беспредельным, но самодвижным началом движения, которое он⁴² во многих местах называл необходимостью, а в “Законах” прямо назвал беспорядочной и рождающей зло душой...»⁴³ Кроме того, существование злой Мировой души противоречит тексту «Тимея», где Мировая душа является всецело благим существом, разумно руководящим миром: «И вот душа, простертая от центра до пределов неба и окутывающая небо по кругу извне, сама в себе вращаясь, вступила в божественное начало непреходящей и разумной жизни на все времена. При том тело неба родилось видимым, а душа – невидимой, и, как причастная рассуждению и гармонии, рожденная совершеннейшим из всего мыслимого и вечно пребывающего, она сама совершеннее всего рожденного» (36е). На эти же обстоятельства указывают такие современные исследователи, как Джон Рист и Габриелла Кароне. Дж. Рист в книге «Эрос и Душа»⁴⁴, предполагает, что Платон говорит в «Законах» не о двух Мировых душах, а о двух категориях или «родах» душ. Платон спрашивает, к какому типу души – добродетельной или порочной – мы должны отнести ту, что правит вселенной. «Итак, какой род души (ψυχής γένος) признаем мы господствующим над небом, землей и всем круговращением: разумный ли и исполненный добродетели или же не обладающий ни тем, ни другим?»⁴⁵ В статье Г.Кароне «Телеология и зло в 10 книге Законов»⁴⁶ доказывает, что Платон излагает свою точку зрения на природу Мировой души в «Тимее», где она не имеет в себе никакой примеси зла, тогда как в «Законах» Платон вводит предположение о злой Мировой душе только с целью опровергнуть его в ходе дискуссии, основная цель которой – доказать, что миром правит благой бог⁴⁷.

В тексте «Политика» (269d–273a) Плутарх видит еще одно доказательство верности своего толкования. Согласно этому мифу, бог то сам направляет движение космоса, сообщая ему круговращение, то предоставляет ему свободу, и тогда движение космоса самопроизвольно обращается вспять.

³⁸ Платон. Законы. 898с.

³⁹ Плутарх имеет ввиду следующий фрагмент «Филеба» (26а): «Из смешения беспредельного и заключающего в себе предел, состоят времена года и все, что у нас есть прекрасного... Я уже не говорю о тысяче других вещей, например о красоте и силе в соединении со здоровьем, а также о многих иных прекраснейших свойствах души». Однако это утверждение Плутарха ничем не подтверждается, поскольку Платон не обсуждает здесь вопрос о природе души, неопределенность в душе выступает только в качестве примера многочисленных неопределенностей в мире.

⁴⁰ Это позиция Ксенократа: множество монад – это числа, а точки – это числа, имеющие положение в пространстве. Ср.: Аристотель. О душе. 409а.

⁴¹ Интерпретация Посидония.

⁴² Платон.

⁴³ Плутарх. О возникновении души... Гл. 6.

⁴⁴ Rist J.M. Eros and Psyche. Toronto, 1964. P. 107.

⁴⁵ Платон. Законы. 897b–с.

⁴⁶ Carone G.R. Teleology and Evil in Laws 10 // Review of Metaphysics. 1994. 48(2). P. 275–298.

⁴⁷ Ibid. P. 298–290.

Сначала мир движется в соответствии с божественным замыслом, но потом в нем наступает забвение и он начинает вращаться в противоположную сторону. Эта способность к обратному движению врождена космосу. Поскольку оставаться вечно неизменными и тождественными самим себе могут лишь боги, а природа тела, наоборот, подвержена всевозможным изменениям, то и космос в целом должен меняться. Поэтому вращательное движение Вселенной направлено то в одну сторону, то в противоположную. В последнем случае поражаются всевозможные катаклизмы и все населяющие мир существа гибнут. Но затем бог опять берется руководить миром, космос вновь получает в удел от своего Устроителя все прекрасное и благое, а все «тягостное и несправедливое» он вбирает в себя от прежнего состояния. В докосмическом хаосе, считает Плутарх, совершенно пассивной материей движет неразумная Мировая душа, которая отождествляется им с «врожденным вожделием», от нее-то и достается космосу все зло и неразбериха.

Полагая неразумную душу источником беспорядочного движения, а значит, отождествляя ее с источником зла, Плутарх считает, что опровергает два ошибочных, с его точки зрения, мнения: во-первых, утверждения о беспричинном появлении зла, во-вторых, отождествления со злом материи. Аргументы Плутарха следующие: зло должно иметь причину и этой причиной не могут быть ни бескачественная материя, ни благой бог. Плутарх критикует эпикурейцев и стоиков. Эпикурейцы видят источник зла в незначительном отклонении атомов, но поскольку это отклонение случайно, то зло у них не имеет никакой причины. Стоики же считают, что зло появилось уже после возникновения отдельных тел, следовательно, оно не имеет причины среди начал мироздания. Оба этих учения ошибочны потому, что зло должно быть чем-то существующим изначально. Плутарх указывает на три начала космоса, о которых рассказывается в «Тимее»: Демиурга, душу и материю. Бог благ и не может быть источником зла, «ведь от устроителя он (космос. – *Н.В.*) взял все прекрасное», цитирует Плутарх платоновского «Политика». Материя пассивна, она не имеет качеств. «Материя всегда лишена формы и очертаний, а также всех качеств, и не имеет никакой врожденной силы, отчего Платон уподобил ее непахнувшим маслам, которые используют парфюмеры, чтобы придавать им различные ароматы»⁴⁸. Кроме того, материя названа Платоном восприимчивой и кормилицей всякого рождения, как же она может быть источником зла? Плутарх утверждает, что зло изначально и его причина – злая Мировая душа, которая, таким образом, также отождествляется со становлением.

Помимо всех указанных противоречий, толкование Плутарха было не принято всеми последующими платониками из-за его крайнего дуализма: злое начало оказывается совечным благу Демиургу. Современные исследователи, такие как Джон Диллон и Гарольд Чернисс, также упрекают Плутарха в дуализме и видят его истоком восточные влияния зороастризма и египетской религии, которые, безусловно, имели место. Недаром учителем Плутарха был египтянин Аммоний. О философских взглядах Аммония известно только из свидетельства Плутарха в трактате «Об “Е” в Дельфах», где Аммоний произносит последнюю заключительную речь о букве Е. Он предлагает толковать Е как приветствие богу «Ты еси!», единственно ему подобающее, поскольку «ничто из действительного бытия не имеет к нам никакого отношения, но вся смертная природа, явленная в рождении и смерти, представляет призрачный и несовершенный и переменчивый видимость самой

⁴⁸ Плутарх. О возникновении души... Гл. 6.

себя»⁴⁹, и только бог, существуя вне времени, не имея ни начала, ни конца, существует в подлинном смысле слова. Вот почему следует обращаться к богу с приветствием «Ты еси!» или даже «Ты един!», поскольку необходимо, чтобы сущее было одним, т. к. существует только единое, а все разнообразие, по причине отличия от сущего, оборачивается небытием. Богу не свойственны никакие изменения или превращения, причиной их наличия в природе является некий другой бог (sic!), или скорее демон, который распоряжается возникновением и уничтожением. Если первого бога мы называем Аполлоном и Фебом, то второго – Плутонем и Скотием. Как мы видим, здесь Аммоний утверждает существование двух богов: светлого и темного, благого и злого. Но в каком отношении друг к другу находятся эти боги, из свидетельства Плутарха не ясно.

В этом же трактате Плутарх излагает свое толкование надписи. Плутарх предлагает толковать Ε как число пять, которое обозначалось буквой эпсилон, потому что число пять «важное и главенствующее над прочими числами», единственное число, которое было достойно преподнести богу. Плутарх приводит несколько доказательств, среди прочих следующее: число пять при умножении всегда будет оканчиваться либо на себя, – то есть воспроизводит себя, чего не происходит с прочими числами, – либо на десять, еще одно весьма значимое для платонизма число⁵⁰. «И так до бесконечности, потому что это число воспроизводит начало, организующее весь мир»⁵¹. Тогда пять – это число бога, а десять – число мира. «Это начало, замещающее собой космос, из космоса снова возвращается в самое себя, так же как, согласно Гераклиту, “все вещи меняются на огонь, и огонь меняется на все вещи, подобно тому, как товары обмениваются на золото и золото на товары”»⁵². А «если спросят, какое это имеет отношение к Аполлону, – продолжает Плутарх, – мы ответим, что не только к нему имеет отношение, но и к Дионису, которому Дельфы принадлежат не меньше, чем Аполлону»⁵³. Дальше Плутарх приводит рассуждения, очень похожие на стоические, однако имеет в виду не стоиков, а досократиков, прежде всего, Гераклита, называя их теологами: «Послушаем же теологов, прославляющих в стихах и прозе бога как бессмертного и вечного по природе, но под влиянием некоего предопределения (ὕψθ δὴ τινος εἰμαρμένης γνῶμης) и закона (καὶ λόγου), изменяющего себя: то он воспламеняет свою природу и переходит в огонь, делая все вокруг подобным одно другому, то он принимает разнообразнейшие виды, различные по форме, свойствам, силе – как теперь явлен мир, а называется самым известным из имен – космосом»⁵⁴. Это учение теологи скрывают от простых людей, поэтому говорят не об одном боге, а о двух, тогда как в действительности существует только один бог, а мир является его манифестацией, таким образом, Дионис – это манифестация Аполлона. Из этого отрывка видно, почему не все современные исследователи считают позицию Плутарха дуалистической.

Плутарх отождествляет Аполлона с подобием (ὁμοιότης) и порядком (τάξις), а Диониса с изменением (μεταβολή) и неподобием (ἀνομία). Те же эпитеты, которые Плутарх приписывает Дионису, он применяет в описании

⁴⁹ Плутарх. О “Ε” в Дельфах. Гл. 18, пер. Н.Б.Клячко.

⁵⁰ Согласно свидетельству Аристотеля (Физика III, 206b, Метафизика XIII, 8 1084a12), Платон считал, что идеальных чисел всего десять. О проблеме идей-чисел в философии Платона см.: *Месяц С.В.* Учение Платона об идеях-числах // *Космос и душа*. Вып. 2 / Под ред. А.В.Серегина. М., 2010.

⁵¹ Плутарх. О “Ε” в Дельфах. Гл. 8.

⁵² Там же.

⁵³ Там же. Гл. 9.

⁵⁴ Там же.

неразумной Мировой души в трактате «О возникновении души в Тимее». На этом основании Радек Члуп⁵⁵ приравнивает неразумную душу к Дионису, которая, таким образом, оказывается порожденной и подчиненной благому Демииургу, а значит, дуализм Плутарха не носит такого строгого характера, который, возможно, был у Аммония. Р.Члуп полагает, что Плутарх не считал, что есть два совершенно независимых друг от друга начала – доброе и злое, в результате противоборства которых рожден космос. Наоборот, противоположности порождаются единым благим первоначалом, которое можно отождествить с умом – Демииургом, которые затем он подвергает смешению ради возникновения космоса. Такое представление о первоначале вполне согласуется, например, с платонизмом Евдора: единое стоит над оппозицией монада – диада и порождает ее. Подтверждение тезиса о том, что смешение добра и зла имеет место только в телесном космосе можно найти в тексте трактата «Об Исиде и Осирисе». В нем Плутарх утверждает, что «из двух противоположных начал и от двух враждебных сил, из которых одна ведет нас направо и по верной дороге, а другая поворачивает вспять и уводит в сторону, произошла сложная жизнь и мир, если не весь, то этот, земной и подлунный, неоднородный, пестрый и подверженный всяким переменам»⁵⁶. Однако в этом же трактате Осирис и Тифон, начала добра и зла, не имеют над собой никакого верховного божества, которое бы их породило. Кроме того, отождествление Диониса с неразумной Мировой душой вряд ли можно считать последовательным, поскольку если Дионис – это явленный космос, то в нем уже произошло смешение доброго и злого начал. Таким образом, другие части учения не подтверждают такую интерпретацию дуализма Плутарха, какую предлагает Радек Члуп.

Возможно, не стоит искать у Плутарха какого-то последовательного метафизического учения. Сам он причисляет себя к упомянутым выше теологам, стиль его интерпретации скорее «поэтический», чем «философский». Обычно он берет какой-то философский или мифологический концепт и интерпретирует его на разные лады в зависимости от целей и задач конкретного повествования. Интерес Плутарха скорее находится в этической сфере. Человеческая душа имеет состав, подобный Мировой, возможно, именно поэтому Плутарху важно доказать, что в душе человека действует активное злое начало, наличие которого обуславливает все многообразие человеческого поведения.

Список литературы

- Месяц С.В.* Учение Платона об идеях-числах // Космос и душа. Вып. 2 / Под ред. А.В.Серегина. М., 2010. С. 29–76.
- Платон.* Собр. соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990.
- Taylor E.* A Commentary on Plato's Timaeus. Oxford: Oxford Univ. Press, 1928.
- Cornford F.M.* Plato's cosmology. L.: Kegan Paul, 1937.
- Carone G.R.* Teleology and Evil in Laws 10 // Review of Metaphysics. 48 (2). 1994. P. 275–298.
- Rist J.M.* Eros and Psyche. Toronto: Toronto Univ. Press, 1964.
- Plato.* Timaeus // Platonis opera / Ed. J. Burnet. Vol. 4. Oxford: Clarendon Press, 1902.
- Plutarch's Moralia* / With an English trans. by H. Cherniss. Harvard Univ. Press, 1926.
- Chlup R.* Plutarch's Dualism and the Delphic Cult // Phronesis. 2000. Vol. 45. No. 2. P. 138–158.

⁵⁵ *Radec Chlup.* Plutarch's Dualism and the Delphic Cult // Phronesis. 2000. Vol. 45. No. 2. P. 138–158.

⁵⁶ *Плутарх.* Об Исиде и Осирисе. Гл. 45 / Пер. Н.Трухиной.

ОСНОВНОЙ ВОПРОС МЕТАФИЗИКИ

Наконец Готфрид Вильгельм Лейбниц окончил статью, поставил дату, 23 ноября 1697 года, и задумался. Заглавие напрашивалось само собой: «Почему существует нечто, а не ничто?» Ведь именно эта проблема обсуждалась в статье. Но чтобы не шокировать современников и не выглядеть высокомерным, он взял перо и просто написал: “DE RERUM ORIGINATIONE RADICAL”¹.

1. Первоначальный ответ Лейбница, если на время отложить в сторону религиозный аспект, является фундаментальным и полностью лежит в парадигме модального мышления. Здесь главным метафизическим понятием является возможность чего-то. Если есть возможность, то есть и осуществление. Вот как об этом пишет Лейбниц: «...уже в силу того, что существует нечто, а не ничто, в вещах возможных, т. е. в самой возможности или сущности, есть требование (*exigentia*) существования, как бы некоторое притязание на существование; одним словом сущность [или возможность] сама по себе стремится к существованию. *Из чего следует, что все возможные, т. е. выражающие сущность или возможную реальность, вещи с одинаковым правом стремятся к существованию*»² На следующей странице Лейбниц повторяет, что все возможные вещи с одинаковым правом стремятся к существованию, и здесь же обозначает главное: «*И как возможность есть начало (*principium*) сущности, так совершенство (или степень сущности), состоящее в совместной возможности наибольшего числа вещей, есть начало существования*»³.

Это могло бы стать убедительным ответом на вопрос «почему существует нечто, а не ничто?», если бы не религиозный аспект. В данном ответе не нашлось места для Бога, что совершенно неприемлемо для Лейбница, который находит «последнее основание как сущностей, так и существования в Едином Существе... [из которого] черпают свою реальность не только те существования, которые заключает в себе этот мир, но даже все возможное (*possibilia*)»⁴.

Через 17 лет Лейбниц вновь возвращается к вопросу: «Почему существует нечто, а не ничто?»⁵. Но теперь для его рассмотрения он призывает «подняться на высоту *метафизики*, пользуясь *великим принципом*, к которому обыкновенно редко прибегают и который гласит следующее: *ничего не делается без достаточного основания*»⁶. Поскольку для всего происходящего есть основание,

¹ Лейбниц Г.В. О глубинном происхождении вещей // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 282–290.

² Там же. С. 283–284 (курсив мой. – А.К.).

³ Там же. С. 285 (курсив мой. – А.К.).

⁴ Там же. С. 286.

⁵ См.: Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 404–412.

⁶ Там же. С. 40 (здесь и далее курсив Лейбница).

достаточное для выяснения, почему нечто происходит так, а не иначе, то «первый вопрос, который мы имеем право сделать, будет следующий: «Почему существует нечто, а не ничто, ибо ничто более просто и более легко, чем нечто?»⁷.

В новой постановке вопрос озадачивает еще больше. Ответ Лейбница заключается в том, что поскольку *ничто* более просто, но не реализовано, то для всего остального требуется акт творения. Таким образом, проблема решается за счет нахождения последней причины, на которой можно было бы остановиться. «Такая последняя причина вещей называется *Богом*»⁸. Без такого обоснования ответ на вопрос: «Почему существует нечто, а не ничто?» становится чрезвычайно сложным, что хорошо видно на примере Мартина Хайдеггера.

2. Мартин Хайдеггер первую главу своей книги «Введение в метафизику» (1935)⁹ назвал так: «Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?», считая, что этот вопрос «есть для нас первый по чину прежде всего потому, что он самый обширный, затем – самый глубокий и, наконец, самый изначальный»¹⁰. И добавляет: «Означенный нами как первый по чину вопрос “Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?” есть в связи с этим *основной вопрос метафизики*. Метафизика принята в качестве наименования для определяющего средоточия и сердцевины всей философии»¹¹. Хайдеггер считает, что «размах нашего вопроса столь широк, что мы никогда не сможем преодолеть его»¹².

Хайдеггер и не пытается преодолеть его. Он глубоко проникает в смыслы сущего и бытия, понимание которых является основным условием «пробуждения духа». Он дает определение метафизики, онтологии, философии и в связи с этим не может обойти саму веру, неявно предполагая, что здесь такие вопросы не задаются: «То, о чем спрашивается в нашем вопросе, для веры есть безумие. Вот в этом-то безумии и состоит философия»¹³.

В 1961 г. английский астрофизик А.К.Б. Ловелл заявил, что вопрос: «Почему существует нечто, а не ничто», поднимает проблемы, «которые могут разорвать сознание в клочья»¹⁴. Это высказывание Ловелла часто встречается в работах, посвященных данному вопросу, который зачастую характеризуется как бессмысленный, неправильно сформулированный, псевдovoпрос или вопрос, вообще не имеющий ответа. С другой стороны, для теистов ответ очевиден: Вселенная сотворена Богом. Глубокое обсуждение различных аспектов и формулировок этого вопроса можно найти в энциклопедической статье П.Эдвардса под названием «Почему»¹⁵. Из современных ответов выделим те, которые концентрируются на анализе понятия «ничто», тем более, что такой анализ входит в проблематику современной физики.

Против Лейбница резко выступил А.Грюнбаум, определив сам вопрос, как «изначальный экзистенциальный вопрос»¹⁶. Суть возражения в том, что *ничто* ничуть не проще, чем нечто. Отсюда следует вывод о бесполезности и ненужности решения вопроса Лейбницем. Можно также считать, что *ничто* не является объектом рассмотрения, поскольку *ничто* вообще не может

⁷ Лейбниц Г.В. Начала природы и благодати, основанные на разуме. С. 408.

⁸ Там же.

⁹ См.: Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997.

¹⁰ Там же. С. 88.

¹¹ Там же. С. 101 (курсив мой. – А.К.).

¹² Там же. С. 88.

¹³ Там же. С. 92.

¹⁴ Lovell A.C.B. The Individual and the Univers. N.Y., 1961. P. 125.

¹⁵ Edwards P. Why // The Encyclopedia of Philosophy. Vol. 8. Macmillan, 1967. P. 296–302.

¹⁶ Grünbaum A. The Poverty of Theistic Cosmology // British Journal for the Philosophy of Science. 2004. Vol. 55(4). P. 561–614; Grünbaum A. Why is there a world at all, rather than just nothing? // Ontology Studies. 2009. Vol. 9. P. 7–19.

существовать¹⁷, или считать, что не-существование возможно, но существование более вероятно, чем *ничто*¹⁸. Против этих концепций в защиту традиционного подхода к пониманию *ничто*, как наипростейшей возможности, выступили Е.Карлсон и Е.Дж. Олссон¹⁹.

С развитием квантовой физики стали появляться работы, пытающиеся обосновать зарождение Вселенной посредством флуктуации из предсуществующего вакуума²⁰ или возникновение ее посредством квантового туннелирования из ничего²¹. Недавно появившаяся книга физика Л.Краусса²² выдвигает новые аргументы, например, спонтанное нарушение симметрии, которое приводит к разрушению «ничто» и возникновению Вселенной из ничего²³. Многие проблемы снимаются, если допустить, что Вселенная существует вечно, а еще лучше, если обосновать циклическое, без начала и конца рождение Вселенной. Эта возможность в качестве ответа на вопрос Лейбница рассматривается в статье П.Линдса²⁴, которая начинается с краткого обзора существующего положения дел.

Заметим, что интерес к вопросу Лейбница в последнее время только возрастает²⁵. Различные концепции понятия *ничто* рассмотрены также в энциклопедической статье²⁶, которая так и начинается – с вопроса «почему существует нечто, а не ничто?».

В наиболее общей форме этот вопрос звучит следующим образом: «Почему вообще вселенная существует?». Неявно предполагается, что могла бы и не существовать. В основном парадигма ответа на этот вопрос остается чисто *субстанциональной* и всецело состоит в попытках объяснить феномен существования, как чего-то уже данного в *действительности*. При этом априори предполагается, что существование чего-то: Бога, Вселенной, человека, этого цветка – является *уникальным* событием, и сама эта уникальность содержит великую тайну. Тайна эта столь глубока, что, встав перед нею, начинаешь испытывать чувство успокоения.

Но возможна и другая парадигма, пугающая своей необъятностью, о которой провидчески и грозно предупреждал Ф.Ницше: «...кому охота тревожить себя такими опасными “может быть”! Для этого нужно выжидать появления новой породы философов... – философов опасного “может быть” во всех смыслах»²⁷.

¹⁷ Lowe E.J. Why is there anything at all? // Proceedings of the Aristotelian Society. 1996. Vol. 70 (suppl.). P. 111–120.

¹⁸ Van Inwagen P. Why is there anything at all? // Proceedings of the Aristotelian Society. 1996. Vol. 70 (suppl.) P. 95–110.

¹⁹ Carlson E. and Olsson E.J. The presumption of nothingness // Ratio (new series). 2001. Vol. XIV(3). P. 201–221.

²⁰ Tryon E. Is the universe a vacuum fluctuation? // Nature. 1973. № 246. P. 396–397.

²¹ Vilenkin A. Birth of inflationary universes // Physical Review. 1983. D 27. P. 2848–2855.

²² Krauss L.M. A Universe from Nothing: Why there is Something rather than Nothing. N.Y., 2013.

²³ См. также: Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. СПб., 2013.

²⁴ Lynds P. Why there is something rather than nothing: The finite, infinite and eternal. 2012. URL: <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1205/1205.2720.pdf>

²⁵ Укажем только книги: Rundle B. Why there is Something rather than Nothing. Oxford, 2004; Holt J. Why Does the World Exist? An Existential Detective Story. N.Y., 2012; The Puzzle of Existence: Why is there Something rather than Nothing? / Ed. T.Goldschmidt. Routledge, 2013; и уже упомянутую книгу Л.Краусса.

²⁶ Sorensen R. Nothingness // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/nothingness/#1>

²⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 242. Эти слова стали эпиграфом к книге: Эпштейн М. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб., 2001. А на задней обложке этой книги мы читаем: «Рождается новая философия – философия сослагательного наклонения, великого и опасного “может быть”».

3. Если философы задают великие безумные вопросы, то на них могут быть даны не менее великие безумные ответы. Совершенно удивительный ответ дал Р.Нозик²⁸ в книге «Философские разъяснения»²⁹, вторая глава которой называется: «Почему существует нечто, а не ничто?».

Нозик начинает с утверждения, что на этот вопрос, по-видимому, невозможно ответить. Он настолько глубок, что любая попытка как-то приблизиться к ответу будет выглядеть сверхъестественной. Тот, кто предлагает обыденный ответ, показывает, что он не понимает этого вопроса. «Поскольку вопрос не может быть отброшен, мы должны быть готовы к тому, чтобы принять странность или очевидное сумасшествие теории, представляющей ответ»³⁰.

Любое объяснение или разъяснение чего-либо требует введения новых объектов или принципов, которые в свою очередь тоже требуют разъяснения, и так до бесконечности. И ответа здесь мы получить не сможем. Для теистов такой проблемы не существует, потому что всё сразу заканчивается существованием Бога, который является началом всего, конечно, если не поддаваться искушению, возникающему, когда на вопрос «существует ли Бог?», отвечают: «Бог настолько совершенное существо, что в существовании не нуждается»³¹. По моему мнению, наиболее приемлем классический теизм (Аквинат и др.), утверждающий, что Бог не может обладать *атрибутом* существования, поскольку Он и есть само *существование*.

Еще одна проблема, обсуждаемая Нозином, связана с понятием «ничто». Если, следуя Лейбницу, считать онтологический статус *ничто* самым простым и из всех космологических возможностей наиболее реализуемым, то мы имеем все основания удивиться тому, что универсум не пуст, подтверждением чего, например, является наше существование.

Таким образом, требуется довольно-таки необычная теория, которая, отвечая на вопрос: «Почему существует нечто, а не ничто?» – могла бы преодолеть эти и многие другие трудности.

4. По мнению Нозика, справиться с этим вопросом поможет теория, которая называется *эгалитарной*. Никакая возможность, в том числе и возможность не-существования, не становится здесь более естественной или привилегированной. Эта теория рассматривает все возможности *как равноправные*, для чего мы должны принять, что реализуются *все* возможности. И тогда вообще не возникает вопроса «почему X, а не Y», поскольку нет такого фактора, который выделяет X перед Y. Ключевой фразой у Нозика является следующая: «Все возможности существуют в независимо взаимодействующих сферах, в “параллельных универсумах”. Мы можем назвать это *допущением плодovitости*³²».

Отсюда следует, что актуальный мир не является привилегированным перед *ничто* и вообще перед любыми возможными мирами, это всего лишь мир, где мы живем. В силу принципа плодovitости все возможное реализуется и все мыслимые возможности тоже. Более того, поскольку сам принцип плодovitости *возможен*, то этим он обосновывает сам себя и дальнейших обоснований не требует!

²⁸ Robert Nozick (1938–2002) – американский философ с необычайно широким кругом интересов, идеолог либертарианства. Родился в семье эмигрантов из России. Был профессором Гарвардского университета.

²⁹ *Nozick R. Philosophical Explanations. Cambridge, 1981.*

³⁰ *Ibid.* P. 116.

³¹ *Ibid.* P. 125 (сноска).

³² *Ibid.* P. 129 (курсив мой. – А.К.). В дальнейшем Нозик говорит о «*принципе плодovitости*» (principle of fecundity), который и является предметом обсуждения.

Как того и хотел Нозик, его теория оказалась достаточно сумасшедшей. Так, Грюнбаум назвал ее «фантастической» (fanciful)³³, А.Висеролл, в разделе посвященном Нозику, написал, что это «невозможно»³⁴, а Э.Фесер, отметил, что сам автор вряд ли верит в то, что предлагает³⁵. Однако некоторые физики-космологи теорию Нозика поддержали.

Нобелевский лауреат по физике С.Вайнберг в 1992 г. пишет: «Он [Нозик] утверждает, что все логически возможные вселенные в определенном смысле существуют, причем в каждой – свои наборы фундаментальных законов. Принцип плодovitости сам ничем не объясняется, но в нем есть, по крайней мере, какая-то приятная самосогласованность. Как пишет Нозик, принцип плодovitости утверждает, что “реализуются все возможности, в том числе, и возможность существования самого этого принципа”. Если такой принцип верен, то существует наш собственный квантово-механический мир, но существует и ньютоновский мир частиц, вечно вращающихся друг относительно друга, существуют бесчисленные миры, в которых нет ничего, и существуют столь же бесчисленные миры, свойства которых мы даже не можем себе представить»³⁶.

Концепцию Нозика полностью принимает Б.Грин, один из разработчиков теории струн: «Если хотите избежать объяснения, почему одна теория чем-то выделена среди других, то тогда не выделяйте ее. Нозик предлагает, чтобы мы считали, будто являемся частью мультивселенной, которая охватывает *все возможные вселенные*». И далее, эта вселенная «настолько необъятная, насколько это возможно. Любая из когда-либо предложенных мультивселенных или тех, которые когда-нибудь будут предложены, сама состоит из возможных вселенных, и поэтому будет являться частью этого мегаконгломерата, который я буду называть *окончательной мультивселенной*»³⁷.

Основное возражение против теории Нозика заключается в том, что она самопротиворечива³⁸. И действительно, человек может помыслить нечто как существующим, так и не существующим. Предвидя это возражение, Нозик вводит ограничение на принцип плодovitости в виде *невозможности* параллельных универсумов, в одном из которых реализуется именно то, что отрицается в другом.

Оппонирующий аргумент Холта сводится к следующему. Даже если все возможные миры (у Холта – планеты) реализованы и разделены таким образом, что в одном из них есть *A*, а в другом есть не-*A*, то не может быть планеты, в которой все возможности реализованы, в том числе *A* и не-*A*. Это не согласуется с принципом плодovitости, т. е. он сам себя не обосновывает.

Чтобы решить эту проблему, надо кроме обычных миров и пустых миров принять также в рассмотрение противоречивые миры, которые называются *невозможными мирами*³⁹. Заметим, что мистический страх перед противом-

³³ Grünbaum A. The Poverty of Theistic Cosmology. P. 583.

³⁴ Witherall A. The fundamental question // Journal of Philosophical Research. 2001. Vol. 26. P. 53–87.

³⁵ Feser E. Greene on Nozick on nothing. 2011. URL: <http://edwardfeser.blogspot.ru/2011/12/greene-on-nozick-on-nothing.html>

³⁶ Вайнберг С. Мечты об окончательной теории. М., 2004. С. 185.

³⁷ Грин Б. Скрытая реальность: Параллельные миры и глубинные законы космоса. М., 2012. С. 308. Еще ранее о мультиверности, которая следует из принципа плодovitости, говорилось в следующих работах: Gale G. Cosmological fecundity: Theories of multiple universes // Physical Cosmology and Philosophy / Ed. J.Leslie. N.Y., 1990; Grover S. Cosmological fecundity // Inquiry. 1998. Vol. 41. P. 277–299.

³⁸ См.: Holt J. Op. cit. P. 135–136.

³⁹ Логика давно оперируют с *невозможными мирами*, которые являются эффективным средством при построении семантик для нестандартных логик. См. обзор: Berto F. Impossible worlds // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/impossible-worlds/>

речью сами логики давно уже преодолели, начиная со знаменитой книги Я. Лукасевича (1910)⁴⁰, где содержится обстоятельная критика всех трех формулировок закона противоречия у Аристотеля. Более того, с начала 1980-х гг. получила распространение концепция *диалетизма* (dialetheism), утверждающая, что существуют истинные противоречия⁴¹. Из концепции диалетизма, однако, не следует, что всё истинно.

5. Интересно, что *принцип плодovitости* не является какой-то новой философской концепцией. Сам Нозик на стр. 129 отсылает нас к примечанию 10 (на которое почти никто не обратил внимания), где говорится о *принципе изобилия* (principle of plenitude), рассмотренном А. Лавджоем⁴² в его знаменитой книге «Великая цепь бытия»⁴³.

Лавджой задает вопрос: «Какой принцип определяет множество типов бытия, составляющих чувственный и темпоральный мир?»⁴⁴. Ответом на такой вопрос и является *принцип изобилия*, который Лавджой формулирует следующим образом: «Никакая подлинная потенция бытия не может оставаться не исполненной»⁴⁵. Истоки принципа изобилия он находит в платоновском «Тимее», где говорится о происхождении космоса⁴⁶. Здесь впервые в западной философии обсуждается вопрос: почему кроме вечного мира идей или даже одной высшей идеи, обладающей окончательной истинностью, существует такое многообразие преходящего мира?⁴⁷. Великая цепь бытия реализует все возможности на основе принципа изобилия. Лавджой прослеживает развитие идеи принципа изобилия вплоть до XVIII в. и находит его формулировку также у Лейбница в виде принципа достаточного основания. Отсюда сам принцип изобилия становится негативной версией принципа достаточного основания: *если нет для чего-то достаточного основания не быть, то это существует*.

Подчеркнем, что принцип изобилия Лавджой дополняет формулировкой принципа «полноты», требующего реализации в актуальность всего того, что мыслится как возможное⁴⁸. И что очень существенно, в этой связи совершенно в ином свете видится назначение человека.

⁴⁰ Лукасевич Я. О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование / Отв. ред. А.С.Карпенко. М.—СПб., 2012.

⁴¹ Berto F. How to Sell a Contradiction: The Logic and Metaphysics of Inconsistency. L., 2007.

⁴² Артур Лавджой (Arthur O. Lovejoy, 1873–1962) – **влиятельный американский философ**, основатель новой области исследований, получившей название «история идей». Основатель и редактор журнала «Journal of the History of Ideas» (1940). Удостоился чести попасть в «Большую Советскую Энциклопедию» (т. 14, с. 86), где он назван «философом-идеалистом». Принцип изобилия здесь не упоминается.

⁴³ Лавджой А. Великая цепь бытия: История идеи. М., 2001. Книга, вышедшая в 1936 г., неоднократно переиздавалась и вошла в список наиболее значимых произведений, рекомендованных к изучению студентами в США. Вновь переиздана (12-е изд.) в 2009 г. с новым предисловием.

⁴⁴ Там же. С. 49.

⁴⁵ Там же. С. 55.

⁴⁶ Платон. Соч.: в 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. 29е-30а.

⁴⁷ Однако В.П.Визгин отмечает, что ряд авторов находят формулировку принципа изобилия в виде *принципа изономии* (равновозможности) уже у древнегреческих атомистов (см.: *Визгин В.П.* Идея множественности миров: Очерки истории. М., 2007. С. 66). Этот принцип ещё называют принципом отсутствия достаточного основания: нет никакого основания для того, чтобы какое-то тело или явление существовало скорее в такой, чем в какой-либо другой форме. Таким образом, принцип изономии в какой-то степени является ответом на вопрос: «Почему существует нечто, а не ничто?» Всё равновозможно!

⁴⁸ Лавджой А. Указ. соч. С. 55.

Принцип изобилия Лавджоя под названием «принципа полноты» рассматривается в уже цитированной мною книге М.Н.Эпштейна⁴⁹, где дается глубокий философский анализ *возможного* как такового. Интересно следующее замечание Эпштейна: «В своей традиционной формулировке принцип полноты содержит внутреннее противоречие, предполагая “наибольшее разнообразие вещей” и вместе с тем исключая возможности как “вещи”, отличные от существующих вещей и именно поэтому не подлежащие осуществлению»⁵⁰.

Принцип полноты Лавджоя (без ссылок на принцип плодovitости Нозика) подробно обсуждается мною в большой статье, разделенной на две части⁵¹, где анализируются логические следствия, вытекающие из этого принципа. Осуществление принципа полноты приводит к бесконечным «расслоениям» пространства, времени, миров и всего сущего. К этому же приходит и современная космология (см. далее), однако, стоит заметить, что физики и космологи оказались намного менее консервативны, чем философы⁵².

Обратим внимание на то, что Нозик за поддержкой своей сумасшедшей теории обращается к интригующей физической теории Х.Эверетта III⁵³ и к еще более интригующей философской теории Д.Льюиса⁵⁴, получившей название «модального реализма». То же самое, независимо от Нозика, было сделано и мною в указанных выше статьях. Теперь пришло время рассмотреть эти теории более подробно.

6. Уже почти сто лет проблема измерения квантовых объектов является центральной при описании квантово-механической реальности. Под измерением понимается возможность получения информации о состоянии системы путем проведения физического эксперимента. Поведение квантового объекта в точности описывается волновой функцией Шрёдингера, содержащей *все возможные состояния* системы, но при копенгагенской интерпретации (названной так по месту жительства Н.Бора) в момент проведения эксперимента волновая функция коллапсирует только в одно вероятностно предсказуемое состояние, тем самым осуществляя вероятностный переход из квантового мира в мир классический. Уравнения квантовой механики не объясняют причину такого коллапса, он просто постулируется. Таким образом, данные некоторого единичного эксперимента полностью исключают все остальные возможные состояния системы. Но главным недостатком данной интерпре-

⁴⁹ Эпштейн М. Указ. соч. С. 33–36.

⁵⁰ Там же. С. 34.

⁵¹ Карпенко А.С. Философский принцип полноты. Ч. I–II // *Вопр. философии*. 2013. № 6. С. 58–70; № 7. С. 95–108. Существенно дополнены в: Карпенко А.С. Философский принцип полноты. Ч. I–II // *Философия и культура*. 2013. № 11. С. 1508–1522; № 12. С. 1660–1679.

⁵² Особенно это относится к нашей отечественной философии.

⁵³ Hugh Everett III (1930–1982) – блестящий американский математик (востребованный военным ведомством США) и физик-теоретик, работы которого положили начало *многомировой* интерпретации квантовой механики. В 12 лет написал письмо Эйнштейну и получил ответ. Имеется перевод прекрасной статьи об Эверетте из «Scientific American»: Бирн П. Множественность миров Хью Эверетта // *В мире науки*. 2008. № 3. С. 69–75. См. также интереснейшую книгу этого же автора о внутренних мирах самого Эверетта: Byrne P. *The Many Worlds of Hugh Everett III: Multiple Universes, Mutual Assured Destruction, and the Meltdown of a Nuclear Family*. Oxford, 2010.

⁵⁴ David K. Lewis (1941–2001) – один из самых выдающихся американских философов XX столетия, работавший чуть ли не во всех областях философской науки, в том числе и модальной логике. Диссертация написана под руководством У.В.О.Куайна. Из бесчисленных работ о Д.Льюисе сошлемся на обстоятельную энциклопедическую статью: *Weatherston B. David Lewis* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2009. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/david-lewis/>. Только с 1983 г. по 2000 г. вышло пять томов его статей.

тации является то, что наш универсум разделяется на индетерминистский квантовый мир и на детерминистский классический мир, которые никак не связаны между собой.

Чуть ли не в апогей расцвета копенгагенской интерпретации квантовой механики в 1957 г. в печати появляется сокращенный вариант диссертации Хью Эверетта III⁵⁵, написанной под руководством Дж. Уилера. Стараясь избежать проблем, связанных с *коллапсом* волновой функции, никак не следующего из математического аппарата квантовой механики, Эверетт предлагает обобщение, в результате которого волновая функция (вектор состояния) никогда не коллапсирует, а наоборот, включает в себя и наблюдателя с его измерительным прибором. Таким образом, Эверетт вводит *универсальную* волновую функцию, которая связывает наблюдателя и объекты наблюдения в единую квантовую систему! В результате, в процессе измерения никакого коллапса (редукции состояния) не происходит, а реализуются сразу все возможные состояния, т. е. квантовый мир расслаивается (расщепляется, ветвится) на параллельные классические миры. Это означает, что *суперпозиция* (линейная комбинация)⁵⁶ волновой функции описывает не потенциальные, а актуальные состояния, и теперь никакого разделения между микро-миром и макро-миром не существует.

Отдавая в печать статью, Эверетт делает примечание: «С точки зрения теории все элементы суперпозиция (все “ветви”) являются “актуальными”, ни одна из них не более “реальна”, чем остальные». Абсолютное большинство физиков того времени интерпретацию Эверетта отвергли, посчитав его теорию фантастической и даже «слишком сумасшедшей». Решающим оказалось то, что Н. Бор не принял новую интерпретацию квантовой механики несмотря на усилия, предпринятые Уилером, организовавшим даже встречу в 1959 г. Эверетта с Бором в Копенгагене. Но 74-летний метр, лауреат нобелевской премии, уже не придерживался своего же правила о том, что теория должна быть *достаточно* сумасшедшей, чтобы быть верной, и альтернативы копенгагенской интерпретации не стал обсуждать. В итоге Уилер устранился от поддержки своего ученика, а сам Эверетт ушел из физики. Впоследствии М. Тегмарк, к которому мы еще вернемся, писал, что теория Эверетта была «слишком сумасшедшей»⁵⁷.

7. Интерпретация квантовой механики, предложенная Эвереттом, получила название «*многомировой*» благодаря усилиям известного физика Б. ДеВитта, который в конце 1960-х гг. распространил подход Эверетта на Вселенную в целом: «Эта вселенная непрерывно расщепляется на колоссальное число ветвей, каждая из которых возникает в результате подобных измерениям взаимодействий между мириадой ее компонент. Более того, каждый квантовый переход, возникающий на каждой звезде, в каждой галактике, в каждом отдаленном уголке вселенной, расщепляет наш локальный мир на Земле на мириады собственных копий... Вот шизофрения в полном смысле слова»⁵⁸. Несмотря на такой вывод, Б. ДеВитт вместе с Н. Грэхэмом издадут

⁵⁵ Everett H. Relative state formulation of quantum mechanics // Review of Modern Physics. 1957. Vol. 29. P. 454–462.

⁵⁶ Понятие суперпозиции здесь означает, что сумма решений уравнения Шрёдингера, которое описывает квантовые состояния физической системы в течение ее изменений во времени, также является решением. То есть, если Ψ_1 и Ψ_2 есть решения уравнения Шрёдингера, то $\Psi_1 + \Psi_2$ также есть решение.

⁵⁷ Tegmark M. Many lives in many worlds // Nature. 2007. Vol. 448(5). P. 23.

⁵⁸ DeWitt B. Quantum mechanics and reality // Physics Today. 1970. Vol. 23(9). P. 33.

сборник⁵⁹, посвященный многомировой интерпретации квантовой механики, куда также включен полный текст диссертации Эверетта «Теория универсальной волновой функции»⁶⁰.

Однако непосильный груз мириад физических эвереттовских миров, рождаемых ежесекундно, не только трудно вынести на своих плечах, но даже осмыслить, а осмыслив – принять. Для абсолютного большинства физиков того времени теория Эверетта оказалась слишком контринтуитивной. В результате была предложена еще более экстравагантная теория для интерпретации уже самой теории Эверетта.

Новый подход заключается в том, что сознание человека явным образом включается в процесс квантового измерения⁶¹. При этом происходит не расщепление квантового мира на бесчисленные классические реальности, а расщепляется само сознание человека на компоненты. Эти компоненты и есть миры Эверетта, где стандартно находится по одному наблюдателю, каждый из которых воспринимает окружающий его мир как единственный. Такая концепция получила название «*интерпретация многих разумов*» (**many-minds interpretation**) и стала активно развиваться в последней четверти XX в.⁶², а начиная с 2000 г. интересные идеи были выдвинуты физиком Б.М.Менским⁶³.

В книге Д.Чалмерса «Сознающий ум»⁶⁴, вызвавшей большой интерес, последняя глава посвящена интерпретациям квантовой механики: «все ныне существующие интерпретации квантовой механики в известном отношении безумны»⁶⁵. Но «безумность интерпретации Эверетта – величина иного порядка. Я легко допускаю, что это наиболее интеллектуально привлекательная интерпретация квантовой механики, но признаю, что не могу искренне поверить в нее <...>. Быть может, она просто слишком уж необычна, чтобы в нее можно было поверить. Неясно тем не менее, можно ли в конечном счете придавать большое значение этим интуитивным соображениям. Эта концепция проста и элегантна. И она предсказывает существование наблюдателей, которые видят мир именно так, как его вижу я. Разве этого недостаточно? Не исключено, что мы никогда не сможем эмоционально одобрить ее, но мы, по крайней мере, должны всерьез относиться к тому, что она может оказаться истинной»⁶⁶.

Обратим внимание на тот непреложный факт, что в последнее время концепция Эверетта (в особенности ее онтологическая формулировка) получает все большее и большее признание среди работающих физиков. Четверть века забвения, продолжавшегося после первой публикации до самой смерти Эверетта, миновали, и уже в начале нового тысячелетия к нему пришло настоящее признание, оно особенно ярко проявилось в год полувекового юби-

⁵⁹ The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics / Eds.: B.S. DeWitt and N. Graham. Princeton, 1973.

⁶⁰ Everett H. The Theory of the Universal Wave Function // The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics. 1973 (1956). P. 3–140.

⁶¹ Связь между квантовой механикой и сознанием предполагалась многими учеными, начиная с основателей квантовой механики (Н. Бор, В. Гейзенберг, В. Паули).

⁶² См. обзор: Lockwood M. Many minds interpretations of quantum mechanics // British Journal for the Philosophy of Science. 1996. Vol. 47(2). P. 159–188.

⁶³ См.: Менский М.Б. Сознание и квантовая механика: жизнь в параллельных мирах: (чудеса сознания – из квантовой реальности). Фрязино, 2011.

⁶⁴ Чалмерс Д. Сознающий ум: В поисках фундаментальной теории. М., 2013.

⁶⁵ Там же. С. 440.

⁶⁶ Там же. С. 442.

лея выхода статьи Эверетта в 1957 г.⁶⁷. В самой Стэнфордской энциклопедии философии публикуются две обширные статьи, посвященные интерпретации Эверетта⁶⁸. В целом интерес к теории Эверетта стремительно возрастает, о чем свидетельствует выход книги Д.Уолесса⁶⁹, в которой автор бросает серьезный вызов сторонникам других интерпретаций, и сборника⁷⁰, где опубликованы полный и сокращенный текст диссертации Эверетта с подробными комментариями, его письма, другие ранее неизвестные материалы и приводится библиография работ по 2011 г. включительно. Здесь отмечается, что «интерпретация Эверетта является одной из немногих конкурирующих [теорий] для объяснения структуры квантового универсума»⁷¹. При этом акцент делается именно на многомировой интерпретации.

Теория Эверетта нашла поддержку и у космологов, среди которых есть такие имена, как Д.Дойч⁷², М.Тегмарк⁷³ и Ф.Дж.Типлер⁷⁴. Типлер так заканчивает свою статью: «Мультиверсная концептуальная революция, инициированная Эвереттом, является такой же фундаментальной, как и революция Коперника». Наконец, следует отметить захватывающую книгу Ю.С.Лебедева⁷⁵, которая содержит «Очерк биографии Хью Эверетта Третьего», написанный Е.Б.Шиховцевым (с комментариями и большими дополнениями Лебедева), причем в начале книги – *и здесь внимание!* – сформулирована аксиома о реальности: «*Реально всё возможное*»⁷⁶.

Однако миры Эверетта – это всего лишь одна из тенденций на пути создания новой научной методологии, заключающейся в грандиозном расширении всего, что можно считать существующим.

8. В конце 1960-х гг. Д.Льюис, работая над проблемами квантифицированной модальной логики⁷⁷ и анализом контрфактуальных высказываний, что также является частью модального дискурса, пришел к выводу,

⁶⁷ Это событие специально отмечено на обложке престижного научного журнала “Nature” в июльском номере за 2007 г. В этом же году в Оксфордском университете (Англия) и в Институте теоретической физики (Канада) прошли Международные конференции, посвященные интерпретации Эвереттом квантовой механики. Материалы обеих конференций опубликованы в объемистом томе: *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality* / Eds.: S.Saunders, J.Barrett, A.Kent, D.Wallace. Oxford, 2010 (reprinted in 2012). Здесь содержатся доклады как защитников теории Эверетта, так и их оппонентов.

⁶⁸ *Barrett J.* Everett’s relative-state formulation of quantum mechanics // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-everett/>; *Vaidman L.* Many-worlds interpretation of quantum mechanics // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-manyworlds/>

⁶⁹ *Wallace D.* The Emergent Multiverse: Quantum Theory according to the Everett Interpretation. Oxford, 2012.

⁷⁰ *The Everett Interpretation of Quantum Mechanics: Collected Works 1955–1980 with Commentary* J.A.Barrett and P.Byrne. Princeton, 2012.

⁷¹ *Ibid.* P. 3.

⁷² *Дойч Д.* Структура реальности. Ижевск, 2001.

⁷³ *Tegmark M.* *Op. cit.*

⁷⁴ *Tipler F.J.* Nonlocality as evidence for a multiverse cosmology // *Modern Physics Letters*. 2012. A, 27: 1250019. Типлер является соавтором знаменитой книги об *антропном принципе* (см.: *Barrow J., Tipler F.* *The Anthropic Cosmological Principle*. N.Y., 1988), по одной из формулировок которого – Вселенная такова, чтобы в ней могло появиться разумное существо и спросить: «Почему вообще что-то, включая меня, существует?».

⁷⁵ *Лебедев Ю.А.* Многоликое мироздание. Эвереттская проблематика. М., 2010.

⁷⁶ Там же. С. 6.

⁷⁷ См.: *Lewis D.* Counterpart theory and quantified modal logic // *Journal of Philosophy*. 1968. Vol. 65. P. 113–126. Здесь Льюис развивает *теорию двойников (counterpart theory)*, оригинальную семантику для квантифицированной модальной логики, в которой один и тот же индивидуум не может существовать более чем в одном мире, а только лишь его двойники.

который в книге «Контрфактуалы» обозначил как «реализм относительно возможных миров»⁷⁸. Здесь Льюис пишет: «Бесспорно истинно, что вещи могут быть другими, чем они есть. Я уверен, как и вы, что вещи могут различаться бесчисленным числом способов. Но что это значит?»⁷⁹. Ответ на этот вопрос заключается в том, что, в отличие от теории Лейбница, все возможные миры являются действительными! При этом Льюис осознавал экстравагантность своей теории и ее уязвимые стороны. Понятно, что эта идея полностью расходилась с общепринятой формальной семантикой возможных миров для модальных логик, разработанной С.Крипке. В указанной семантике постулируется непустое множество, элементы которого называют возможными мирами: точками, точками соотнесения, моментами (времени), состояниями, вынуждающими условиями, абстрактными сущностями, мысленными положениями дел и т. п., в зависимости от содержательной интерпретации или зафиксированной терминологии. Методологическая проблема заключается в том, что такой сложный феномен, как *возможность чего-то*, интерпретируется посредством еще более сложного феномена в виде *возможных миров*. Например, *возможные истинные утверждения* – это те утверждения, которые истинны лишь в некоторых *возможных мирах*, т. е. возможность определяется через возможность. Во многих работах, где рассматривается концепция возможных миров, цитируется следующее высказывание Дж.Л.Маккея: «...разговор о возможных мирах... вопиет о дальнейшем анализе. Нет возможных миров, кроме актуального; тогда чего мы достигаем, когда говорим о них?»⁸⁰.

Тем не менее мысленная конструкция под названием «возможные миры» стала использоваться в различных философских приложениях во второй половине XX в. с нарастающим успехом. Сегодня понятие «возможный мир» является одним из широко используемых теоретических инструментов в неклассической логике и теориях искусственного интеллекта, эпистемологии, аналитической философии языка, лингвистике, философии сознания, аналитической метафизике. Метафизика модальностей, в частности, возможных миров становится чуть ли не центральной темой в современной философии.

Льюис не только первым заявил, что возможные миры реальны «буквально», но и разработал их метафизику. Поскольку про Льюиса нельзя было сказать, что он сумасшедший или не верит в то, что пишет, то после некоторого шока посыпались осторожные критические отклики и работы. В этом смысле показателен сборник статей, посвященный метафизике модальности⁸¹ и включающий ранее указанную статью Льюиса о теории двойников, а также перепечатку главы «Возможные миры» из книги «Контрфактуалы».

Отсюда отношение тождества заменяется на отношение «двойниковости», которое есть отношение *сходства* (similarity) и в общем случае не является транзитивным и симметричным. Этим решаются многие проблемы трансмировой идентификации индивидуумов (см.: Mackie P. and Jago M. Transworld identity // Stanford Encyclopedia of Philosophy. 2013. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/identity-transworld/#WhaTraIde>). С формальной точки зрения теория двойников обеспечивает перевод языка квантифицированной модальной логики в первопорядковую теорию (но не наоборот) без каких-либо интенциональных операторов типа «возможно» и «необходимо», т. е. теория двойников является чисто экстенциональной теорией.

⁷⁸ Lewis D. Counterfactuals. Oxford, 1973. P. 85 (rev. ed. Blackwell, 1986).

⁷⁹ Ibid. P. 84.

⁸⁰ Mackie J.L. Truth, Probability and Paradox. Oxford, 1973. P. 90.

⁸¹ The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality / Ed. M.J.Loux. N.Y., 1979.

Во введении к сборнику М.Лаукс пишет, что почти все критики Льюиса испытывают дискомфорт от экстравагантной точки зрения, что все возможности реализуются⁸².

Впоследствии Льюис посчитал нужным значительно расширить аргументацию в поддержку модального реализма в своей наиболее известной книге «О множественности миров»⁸³, подробно отвечая критикам своей теории, где главным возражением является ее крайняя контринтуитивность⁸⁴. Поскольку на русском языке более или менее обстоятельного изложения теории Льюиса нет, попытаемся кратко восполнить этот пробел.

9. В указанной книге Льюис сразу заявляет: «Фактически существует столько других миров, что абсолютно всякий способ, каким мир мог бы существовать в возможности, есть способ, каким некий мир *существует*» (р. 2). Это означает, что Льюис предлагает философскую теорию, которая должна учитывать все логические возможности существования чего-нибудь. И здесь он упоминает известное высказывание Д.Гильберта о канторовской теории множеств, которая стала раем для математиков: «точно также логическое пространство является раем для философов»⁸⁵ (р. 4).

Следует выделить следующие постулаты, на которых основывается модальный реализм:

1. Возможные миры существуют и отличаются от нашего мира по содержанию, не по роду (in kind).

2. Сами миры являются конкретными объектами, а не множествами или универсалиями – это «максимальные мереологические суммы»⁸⁶ (р. 73).

3. Актуальность мира является индексной подобно местоименным словам: «я», «здесь» или «теперь». То есть мир актуален только потому, что мы в нем живем. Это приводит к различию между актуальным и реальным.

4. Возможные миры пространственно-временно и каузально изолированы друг от друга.

5. Полнота реализации возможного, т. е. заполнение логического пространства, обеспечивается *принципом рекомбинации*, согласно которому «соединение вместе частей различных возможных миров дает другой возможный мир»⁸⁷.

Рассмотрим, например, следующее модальное высказывание: «Возможно, существуют голубые лебеди». Анализ его говорит, что в некотором возможном мире (который реален) существуют голубые лебеди. Таким образом, оператор возможности становится квантором существования, где квантификация идет по мирам. В свою очередь, анализ контрфактуального высказывания: «Если бы Юлий Цезарь не перешел Рубикон, то мир был бы другим» говорит о том, что в некотором возможном мире (который реален) существо-

⁸² The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality. P. 63. Здесь взгляды Льюиса характеризуются как «экстремальный пессимизм». В дальнейшем теория Льюиса стала называться «модальным реализмом».

⁸³ Lewis D. On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986 (rev. ed. Blackwell 2001).

⁸⁴ Как пишет сам Льюис в обеих цитируемых книгах, его теория вызвала «недоверчивый изумленный взгляд» (the incredulous stare). Наверное, первой работой, несправедливо забытой, которая несмотря на «сумасшествие» теории Льюиса попыталась придать ей рациональное обоснование, стала статья П.Унгера: Unger P. Minimizing arbitrariness: toward a metaphysics of infinitely many isolated concrete worlds // Midwest Studies in Philosophy. 1984. Vol. 9. P. 29–51.

⁸⁵ Lewis D. On the Plurality of Worlds. P. 4.

⁸⁶ Мереологическая сумма означает, что для любых объектов числа n ($n > 1$) сумма n составляет новый объект. Тогда наш мир будет сложным объектом, составленным из его частей.

⁸⁷ Lewis D. On the Plurality of Worlds. P. 87.

вал двойник, более или менее схожий с Юлием Цезарем, который не перешел Рубикон со всеми вытекающими из этого последствиями⁸⁸. Заметим, что большинство контрфактуальных высказываний, без которых мы просто жить не можем, являются истинными, и поэтому существуют миры, где они имеют место. Такова идеология модального реализма.

Исторически, модальный реализм – это рафинированная теория принципа изобилия, которому Льюис посвятил раздел 1.8 (без ссылки на Лавджоя). А по существу предпринята грандиозная попытка объяснить возможное посредством немодальных терминов, т. е. вообще убрать возможное как таковое. Как указывает в своей книге непримиримый критик Льюиса А.Р. Прусс, «Всё модальное анализируется в терминах отношений между конкретными непроблематическими сущностями. [Поэтому] тайна модальности устраняется»⁸⁹. Еще ранее Эпштейн, отвергая модальный реализм, так излагает его суть: «“Модальный реализм” Льюиса точнее было бы назвать “анти-модальным”, поскольку именно реалистическое его наполнение, т. е. представление обо всех мирах как реально существующих или не существующих, стирает качественную разницу между действительным, возможным и необходимым, между “есть”, “может быть” и “не может не быть”»⁹⁰.

Однако симптоматично, что в точности, как это было с теорией Эверетта, в последнее время наблюдается все большее и большее признание теории Льюиса, а число работ, посвященных ей, стремительно растет⁹¹. Обратим внимание на статью Л. ДеРоссета⁹², в которой утверждается, что модальный реализм является «ведущей современной теорией возможных миров».

Заметим, что во всех теориях, провозглашающих полноту реализации возможного, возникает сложнейшая проблема снятия напряженности между метафизическими и этическими интуициями. Ни Лавджой, ни Нозик этой проблемы даже не касались, поскольку вообще не понятно, как она может решаться при наличии ничем не ограниченного принципа полноты. Но теперь, когда обсуждение ведется на концептуально ином уровне, замолчать этическую проблематику нельзя. У Льюиса в силу индексного характера его миров ответ следующий: наши моральные цели являются эгоцентрическими⁹³. Сложнейшая проблема также возникает для теистов: как ввести необходи-

⁸⁸ Такая возможность как альтернативная реальность детально представлена в статье А.С.Карпенко «Философский принцип полноты. Ч. II» (в указ. изд.).

⁸⁹ Pruss A.R. Actuality, Possibility, and Worlds. Bloomsbury Academic, 2011. P. 81.

⁹⁰ Эпштейн М. Указ. соч. С. 76.

⁹¹ См. книгу П.Диверса о метафизике возможных миров, где значительное место уделено модальному реализму Льюиса: *Divers J. Possible Worlds. London, 2002. Из недавних статей* отметим только следующие: *Bricker P. Absolute actuality and the plurality of worlds // Philosophical Perspectives: Metaphysics. 2006. Vol. 20(1). P. 41–76; McDaniel K. Modal realisms // Philosophical Perspectives: Metaphysics. 2006. Vol. 20(1). P. 303–31; Paseau A. Genuine modal realism and completeness // Mind. 2006. Vol. 115(459). P. 721–730; Sauchelli A. Concrete possible worlds and counterfactual conditionals: Lewis vs. Williamson on modal knowledge // Synthese. 2010. Vol. 176(3). P. 345–359; Conee E. Modal realism, counterpart theory, and the possibility of multiversal rectitude // Analysis. 2011. Vol. 71(4). P. 680–684; Cameron R.P. Why Lewis’s analysis of modality succeeds in its reductive ambitions // Philosophers’ Imprint. 2012. Vol. 12(8). P. 1–21; Dorr C. How to be a modal realist. 2012. URL: <http://users.ox.ac.uk/~sfop0257/papers/ModalRealism.pdf>*

⁹² DeRosset L. Possible worlds I: Modal realism // Philosophy Compass. 2009. Vol. 4(6). P. 998–1008.

⁹³ Lewis D. On the Plurality of Worlds. P. 127. См. также: *Heller M. The immorality of modal realism, or: How I learned to stop worrying and let the children drown // Philosophical Studies. 2003. Vol. 114. P. 1–22.*

мость существования Бога в каждый из миров Льюиса?⁹⁴. Наконец, возникает естественный вопрос у физиков (и не только у них) – о сходстве и различии теорий Эверетта и Льюиса.

10. Отмечено, что в прижизненных работах Льюиса теория Эверетта нигде не упоминается, хотя совершенно ясно, что он не мог не обратить внимание на сборник под названием «Многомировая интерпретация квантовой механики» (см. выше). За четыре месяца до своей смерти Льюис делает доклад, посвященный интерпретациям квантовой механики⁹⁵. В этой работе лишь в сноске на с. 13 встречается термин «многомировая интерпретация» и говорится, что «это неподходящее название для гипотезы об отсутствии коллапса». В конце статьи Льюис пишет: «Идея Эверетта элегантна, но этого недостаточно, чтобы быть истинной! К сожалению, причина желать, чтобы она была ложной, не является причиной считать ее ложной»⁹⁶. Самое поразительное, что Льюис нигде здесь не ссылается на свои работы о множественности миров. Создается странное впечатление, может быть обманчивое, что устраняется конкурент, и серьезный повод для этого найден: Льюис обращается к наиболее сложной проблеме в интерпретации Эверетта, а именно к проблеме *вероятности*. И правда, как полностью детерминистическая теория, что является следствием свойств волновой функции, делает осмысленным вероятностный характер эмпирически наблюдаемых квантовых феноменов? Другими словами, как вообще можно говорить о статистической вероятности некоторого события, если в любом случае реализуются *все* возможные исходы?

Сам Эверетт говорит о *субъективной* видимости *таких наблюдений, что согласуется с опытом*: «...мы вводим вероятностные утверждения для процессов как субъективные проявления сознания наблюдателя, ставя, таким образом, теорию в полное соответствие опыту. Так мы приходим к новому умозаключению, в котором формальная теория является объективно непрерывной и причинной и в то же время субъективно дискретной и вероятностной»⁹⁷. Против такого понимания вероятности и возражает Льюис. Заметим только, что проблеме введения вероятности в теорию Эверетта посвящена огромная литература, и по сей день эта тема вызывает напряженную дискуссию⁹⁸.

Интересно появление работ, где в той или иной степени теории Эверетта и Льюиса рассматриваются вместе. Наверное, первой из таких работ, если не самой первой, является статья известного аналитического философа Б.Скэрма⁹⁹, которая стала развитием его докладов под названием «Параллельные миры и принцип изобилия». Здесь в примечании автор пишет, что статья не является атакой против теорий Льюиса и Эверетта, которые он находит «эстетически привлекательными», но тем не менее, в окончательном анализе указывается, что они «философски не состоятельны». Именно такая точка зрения характерна для середины 1970-х гг. В последнее время стали появляться работы, хотя

⁹⁴ Sheehy P. Theism and modal realism // Religious Studies. 2006. Vol. 42(3). P. 315–328. И таких работ становится все больше.

⁹⁵ Доклад опубликован в: Lewis D. How many lives has Schrödinger's cat? // Australasian Journal of Philosophy. 2004. Vol. 82. P. 3–22.

⁹⁶ Ibid. P. 21.

⁹⁷ Everett H. The Theory of the Universal Wave Function. P. 9.

⁹⁸ См. раздел «Вероятность и множественность миров» в: Грин Б. Указ. соч. С. 240–247.

⁹⁹ Skyrms B. Possible worlds, physics and metaphysics // Philosophical Studies. 1976. Vol. 30(5). P. 323–332.

бы частично сравнивающие обе теории¹⁰⁰, но специальных обобщающих исследований пока нет, за исключением небольшой статьи А.Туболы¹⁰¹. Однако можно с уверенностью утверждать, что такие исследования еще впереди. Учитывая значимость и постоянно возрастающий интерес к обеим теориям, попытаемся рассмотреть их некоторое сходство и различие.

Очевидное сходство в том, что миры Эверетта и миры Льюиса не какие-то абстрактные сущности, а совершенно конкретные образования, и их бесконечно много. Эверетт вводит понятие «ветвления», что в многомировой интерпретации обозначает *возможные истории*, все из которых реализуются. Против ветвления своих миров возражал Льюис на том основании, что это затрудняет делать прогнозы. Интересен вопрос о взаимодействии между мирами, что полностью отвергается Льюисом в силу их изолированности друг от друга. В теории Эверетта в принципе возможна интерференция между ветвями, но этот эффект ничтожен.

Обычно гуманитарные адепты теории Эверетта приписывают ее онтологии гораздо больше, чем она содержит, но главное знаковое ее отличие состоит в том, что в каждом из миров Эверетта действуют одни и те же законы природы, хотя сами миры находятся в различных состояниях. Миры Льюиса таких ограничений не содержат, в силу чего появляются такие сущности, как привидения и единороги. Грубо говоря, миры Льюиса – это то, что может быть мысленно представлено непротиворечивым образом, а миры Эверетта – это то, что подчиняется законам квантовой механики¹⁰². Интересно следующее высказывание Дж.Хотсорна: «Мы по крайней мере осознаем, что модальное и контрфактуальное мышление представляет собой жесткий вызов консервативной версии программы Эверетта»¹⁰³. По крайней мере очевидно, что онтология Льюиса является обобщением и значительным расширением онтологии Эверетта.

11. Конечно, рассмотренные нами теории о реализации возможного не являются единственными¹⁰⁴. Эти идеи спонтанно возникают у различных ученых, порой весьма неожиданно, если рассматривать эти неожиданности по отдельности.

Западноевропейская философия находится под сильнейшим гнетом идеи существования сущего, и именно в этих рамках возникает вопрос: «Почему существует нечто, а не ничто?». Я бы назвал это *субстанциональным* мыш-

¹⁰⁰ Tappenden P. Identity and probability in Everett's multiverse // British Journal for the Philosophy of Science. 2000. Vol. 51. P. 99–114. Особого внимания заслуживает диссертация А.Вильсона, первая половина которой целиком посвящена проблеме квантовой вероятности: Wilson A. Modal Metaphysics and the Everett Interpretation. Dissertation. Oxford, 2005. URL: http://www.academia.edu/2870102/Modal_Metaphysics_and_the_Everett_Interpretation. См. также интересную книгу Гапченко С.Ю. О множественности миров. 2010. URL: <http://www.proza.ru/2010/06/15/115>

¹⁰¹ Tuboly A. Are there possible worlds? Lewis and Everett on the plurality of worlds. 2007. URL: http://www.academia.edu/2053032/Are_there_possible_worlds_Lewis_and_Everett_on_the_plurality_of_worlds

¹⁰² Что касается самих законов квантовой механики, то мало что изменилось после лекции Р.Фейнмана «Вероятность и неопределенность – квантовомеханический взгляд на природу», которую он прочитал в 1964 г. и где произнес следующие знаменитые слова: «...мне кажется, я смело могу сказать, что квантовой механики никто не понимает». После чего в 1965 г. он получил нобелевскую премию.

¹⁰³ Hawthorne J. A Metaphysician looks at the Everett interpretation // Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality. 2010. P. 147.

¹⁰⁴ См.: Гудмен Н. Способы создания миров. М., 2001; Popper K.R. A World of Propensities. Bristol, 1990; Francks M.R. The Universe and Multiple Reality. A Physical Explanation for Manifesting, Magick and Miracles. N.Y., 2003.

лением¹⁰⁵, суть которого в физике хорошо выразил М.Борн: «... физик должен иметь дело не с тем, *что он может мыслить* (или представлять), а с тем, что он может наблюдать»¹⁰⁶. Неординарные ответы на основной вопрос метафизики и развитие модального мышления постепенно привели к тому, что субстанциональная парадигма стала распространяться не только на сферу физически возможного, но, в конечном счете, чуть ли не на всю сферу логически возможного. Как объяснить и, главное, поверить в то, что нечто подлинно возможное *никогда и нигде* не осуществится? Для модального мышления, которое получает всё большее распространение, это трудное испытание.

Специфика модального, в данном случае *возможностного*, мышления заключается в неимоверном расширении *поля возможного*, и в этом его преимущество. Характерный пример преимущества модального мышления дает Лейбниц? Но проблема заключается в том, как обосновать это поле возможного. Другими словами: как возможно возможное? Для Лейбница таким обоснованием является Бог, а человеку предоставлено право делать выбор. Для кого-то – возможность обосновывает саму себя, и тогда поле возможностей ничем не ограничено.

Переход от субстанционального к модальному мышлению, которое требует реализации всего возможного в виде различных концепций мультиверса, ознаменовал собой новый этап в развитии философии. Реализация «возможных миров» (возможных положений дел) обладает огромной объяснительной силой в самых различных областях философского знания, трудные проблемы которого никак не поддаются решению: анализ контрфактуалов, причинности, универсалий; границы мыслимости, самоидентификация, свобода воли, религиозная и этическая проблематика и т. д. Вот как пишет об этом Д.Дойч: «Эффективность теории мультиверса при вкладе в решение издавна существующих философских проблем так высока, что эту теорию стоило бы принять даже при полном отсутствии ее физических свидетельств»¹⁰⁷. Здесь же дается ссылка на книгу Льюиса «О множественности миров».

И тогда главная проблема заключатся в следующем: как обретенный рай для философов (и здесь Льюис совершенно прав) не превратить в ад для всех остальных? Тринадцатая глава книги К.Брюса¹⁰⁸ называется «Ужас многих миров». Конечно, это слабое утешение, когда последней твоей мыслью, после того, как ты попал под автомобиль, является мысль о том, что в параллельном мире ничего подобного не случилось и ты там благоденствуешь. И всё это и многое другое, о чем лучше не думать, происходит в бесчисленных копиях. Тем не менее количество книг о параллельных вселенных и различных версиях мультиверса, написанных известными физиками и космологами, в последнее время только увеличивается¹⁰⁹. Важно то, как пишет Б.Грин, что

¹⁰⁵ О «смысле субстанциональности» с точки зрения аристотелевской логики см. в: Смирнов А.В. Шкатулка скупца, или Почему мы верим в законы логики // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014. С. 35–38.

¹⁰⁶ Борн М. Непрерывность, детерминизм, реальность // *Борн М. Размышления и воспоминания физика*. М., 1977. С. 171 (курсив мой. – А.К.).

¹⁰⁷ Дойч Д. Указ. соч. С. 343.

¹⁰⁸ Bruce C. Schrödinger's Rabbits: The Many Worlds of Quantum. Washington, 2004.

¹⁰⁹ См.: Виленкин А. Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М., 2011 (книга вызвала огромный интерес); Грин Б. Указ. соч. 2011 (здесь рассмотрено девять концепций мультиверса); Какү М. Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. М., 2008; Хокинг С., Млодинов Л. Указ. соч.; Gribbin J. In Search of the Multiverse: Parallel Worlds, Hidden Dimensions, and the Ultimate Quest for the Frontiers of Reality. Wiley, 2010; Tegmark M. Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality. Allen Lane, 2014; см. также: Universe or Multiverse? / Ed. B.Carr. Cambridge, 2007.

«все гипотезы о параллельных вселенных, которые мы принимаем всерьез, пришли к нам непрошенными гостями из теоретических выкладок тех теорий, которые разрабатывались для объяснения вполне традиционных данных и наблюдений»¹¹⁰.

Нельзя не думать о том, о чем нельзя думать. С этим трудно справиться и должны существовать какие-то границы возможного, противостоящие злу и безумию. Недаром напрашиваемые следствия принципа изобилия вызвали у Лавджоя глубокую озабоченность и даже отторжение. Это особенно чувствуется, когда он говорит об отождествлении Бога с мучительным восхождением «по лестнице возможного». Отправной точкой для Лавджоя всегда было рациональное понимание и объяснение мира, в то время как развертывание принципа полноты (изобилия) загоняет разум человека с его нравственными и религиозными принципами в тупик. И это означает, что «история идеи цепи бытия – в той мере, в какой эта идея предполагает полную и рациональную интеллигибельность мира – есть история неудачи»¹¹¹. Неудача в том, что принцип полноты Лавджоя является абсолютно неограниченным. В конце своей книги Лавджой неожиданно заговорил о «принципе ограничения» А.Уайтхеда, который привел бы в смятение Платона, Бруно, Спинозу и даже Лейбница: «Бог есть последнее ограничение, а его существование – последняя иррациональность»¹¹².

Главный вывод из всего этого состоит в том, что необходимо найти *границы возможного*. По существу все законы в тех или иных областях науки являются ограничениями. Но могут существовать вселенные с другими физическими законами и основаниями, отличными от нашего мира. Тогда весьма разумной является *гипотеза математической вселенной* (ГМВ), которая утверждает, что любая логически непротиворечивая математическая структура реализуются физически и каждой из них соответствует своя Вселенная! Эта гипотеза была выдвинута М.Тегмарком в 1998 г.¹¹³. Таким образом, мы имеем математический платонизм в наиболее строгой формулировке. На этом Тегмарк не остановился и в 2003 г. разработал четырехуровневую классификацию мультиверсов¹¹⁴, где помещает ГМВ (четвертый уровень) между теорией Эверетта (третий уровень) и теорией Льюиса.

12. Однако ГМВ Тегмарка столкнулась с серьезными трудностями. Эта гипотеза предполагает, что в каждом случае математическая теория полна в своей реализации, т. е. можно обозреть всё множество истин этой теории. Другими словами, доказуемы *все* истинные предложения. Однако это не так.

В 1931 г. К.Гёдель произвел сенсацию в научном сообществе доказательством двух теорем о неполноте определенного класса формальных систем. В нашем случае достаточно первой теоремы Гёделя о неполноте, утверждающей, что для формальных систем, содержащих некоторый минимум ариф-

¹¹⁰ Грин Б. Указ. соч. С. 19.

¹¹¹ Лавджой А. Указ. соч. С. 336.

¹¹² Уайтхед А. Наука и современный мир // Уайтхед А. Избр. работы по философии. М., 1990. С. 241.

¹¹³ См.: Tegmark M. The Mathematical Universe // Foundations of Physics. 2008. Vol. 38(2). P. 101–150. Идея математического универсума также разрабатывается А.Д.Пановым: Панов А.Д. Природа математики, космологии и структура реальности: физические основания математики // Метавселенная, пространство, время / Под ред. В.В. Казютинского. М., 2013. С. 74–103.

¹¹⁴ См. окончательную версию в: Tegmark M. Op. cit. См. сокращенный вариант в: Тегмарк М. Параллельные вселенные // В мире науки. 2003. № 8. С. 23–33.

метики¹¹⁵, всегда найдется такая формула A , что ни она, ни ее отрицание не являются теоремой в этой системе при условии ее непротиворечивости. Отсюда следует, что можно представить хотя бы одно истинное предложение, которое не является доказуемым. При этом полученная неполнота является принципиальной: никакое пополнение недоказанными истинными формулами ее не устраняет¹¹⁶.

Ни один логико-математический результат не вызывал такого бурного отклика среди представителей самых разных наук, в том числе и гуманитарных. Как заявил недавно математик А. Сосинский (лекция 13 декабря 2012 г.), «теорема Гёделя, наряду с открытием теории относительности, квантовой механики и ДНК, обычно рассматривается как крупнейшее научное достижение XX в.». Однако главный философский вывод, напрямую связанный с тем, что впервые в точных логических терминах можно дать экспликацию понятия *невозможности* – так и не был сделан.

Обнаружение Гёделем недоказуемых арифметических истин оказало определяющее воздействие на решение *проблемы разрешения*, которая заключалась в нахождении общего метода или эффективной процедуры, с помощью которой относительно любого утверждения на языке формальной логики можно было решить вопрос – является оно истинным или нет. Для ответа на этот вопрос, поставленный Д. Гильбертом, который до определенного времени верил, что все математические теории разрешимы, потребовалось уточнение того, что понимается под эффективной процедурой или, иначе говоря, потребовалось уточнение неформального понятия «*алгоритм*» в виде формальной модели потенциальной вычислимости.

В 1936 г. А. Тьюринг строит математическую модель понятия *вычислимости*, получившую впоследствии название *машины Тьюринга* (проевостницы современного компьютера) и показывает, что не существует универсального алгоритма для проверки истинности утверждений арифметики, вследствие чего и более общая проблема разрешения также не имеет решения. Пришло осознание того, что существование неразрешимой процедуры (невозможность) является более фундаментальным свойством, и в итоге мы получаем неполноту как следствие. Отсюда следует главный философский вывод: пусть в интеллигентном мире, но можно привести строгие примеры того, что есть *невозможное*.

Более того, для недоказуемых утверждений существует предел сложности (*предел Чейтина*), преодолеть который не под силу даже самому гениальному разуму. Этот предел сложности принципиален и с развитием цивилизации он не отодвигается, т. е. какие бы ресурсы ни были затрачены на решение данной проблемы – решению она не подлежит. Область непознаваемого в мире математики гораздо обширнее, чем то, что можно получить из аксиом математики и уравнений физики¹¹⁷.

Следствия из теоремы Гёделя о неполноте и результаты о неразрешимости проблемы разрешения находятся в явном несоответствии с ГМВ Тегмарка. В результате Тегмарк принял критику оппонентов и существенно ограничил свою гипотезу о реализации математических теорий¹¹⁸. В качестве таких

¹¹⁵ Язык логики предикатов расширяется константой 0 и функторами для операций сложения и умножения, а для арифметики добавляются аксиомы Пеано.

¹¹⁶ См. раздел «Теоремы о неполноте» в статье: А. С. Карпенко «Философский принцип полноты. Ч. II». (указ. изд.).

¹¹⁷ Chaitin G.J. The Unknowable. Singapore, 1999.

¹¹⁸ В развернутом виде реконструкция ГМВ представлена в книге: Tegmark M. Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality.

ограничений могут выступать законы природы, использующие только разрешимую часть математики, т. е. берутся только вычислимые функции. Или можно ограничиться постулатом, что мир физических возможностей конечен. Справедливости ради стоит заметить, что еще никто не представил бесконечное множество физических объектов как реальность. В любом случае мы имеем дело с фундаментальной проблемой онтологии: что вообще считать *реальностью*? И только после этого можно задавать вопрос «Почему?».

Неограниченное использование принципа изобилия Лавджоя и принципа плодovitости Нозика, а также теорий Эверетта и Льюиса приводит в замешательство разум человека, замкнутый трехмерным пространством и однонаправленным временем. Например, как постичь квантовую реальность, в которой одновременно параллельно сосуществует бесконечное (или конечное) множество физических вселенных? А как насчет физической реальности человеческой мысли? И если *позитивное* определение понятия реальности никак не дается, то можно предложить *негативное* определение реальности: в каждом частном случае мир реален, если существует хотя бы одна нереализованная возможность. Это точно так же, как с непротиворечивостью формальных систем: система непротиворечива, если существует хотя бы одно недоказуемое предложение.

В таком случае основным вопросом метафизики становится не вопрос: «Почему вообще нечто существует?», а вопрос: «Почему нечто возможное вообще не существует?». И наступает именно тот самый момент, когда мысль о неразрешимости этого вопроса способна «разорвать сознание в клочья». Если только не изменить само сознание.

* * *

С появлением теории возможных миров на первый взгляд могло показаться, что возможностное мышление является альтернативой к субстанциональному мышлению. Но последующее развитие метафизики модальностей и кризис оснований квантовой механики, как наиболее практически используемой физической теории, хотя и не способной ответить на вопрос, что собой представляет квантовая реальность¹¹⁹, а также опыт двух мировых войн, и в особенности, осмысление практики тоталитарных режимов, главным достоянием которых была реализация формулы «*возможно всё*»¹²⁰ – привело, как это ни парадоксально, к тому, что в итоге возможностное мышление явилось логическим завершением субстанционального мышления, а логическое пространство постепенно стало заполняться всевозможными пластами реальности.

Теперь становится понятно, в каком направлении следует идти дальше. Накопленный материал и различные теории подобного рода позволяют провести классификацию *уровней реализации возможного*. Более того, есть все основания думать, что различным типам религиозных культур, например таким, как христианская, мусульманская, буддистская, соответствуют различные типы логического мышления в зависимости от отношения к *возможному*.

И, наконец, встает вопрос о самой философии, о ее предмете. Заметим, что метафизика модальностей и, в частности, метафизика возможных миров¹²¹, становится одной из центральных тем современной философии.

¹¹⁹ Гринштейн Дж., Зайонц А. Квантовый вызов. Современные исследования оснований квантовой механики. Изд. 2. Долгопрудный, 2012.

¹²⁰ См.: Подорога В. Время после. ОСВЕНЦИМ и ГУЛАГ: Мыслить абсолютное Зло. М., 2013.

¹²¹ Кроме уже указанных книг на эту тему см. также: Plantinga A. Essays in the Metaphysics of Modality. N.Y., 2003.

17 апреля 2014 года на юбилейной научной сессии Ученого Совета, посвященной 85-летию института философии РАН, где обсуждался только один вопрос «Что такое философия?» – академик В.С.Стёпин в своем докладе дал такое определение: «Философия – это возможные миры действующего субъекта». И это именно так!

Но при таком определении в контексте данной статьи возникает еще одна идея, конечно, совершенно фантастическая, как мы уже убедились, фантастические и даже безумные проекты зачастую продвигают науку и человеческую мысль вперед – идея множественности субъекта в логике, философии и космологии.

Список литературы

- Бирн П.* Множественность миров Хью Эверетта // В мире науки. 2008. № 3. С. 69–75.
- Борн М.* Непрерывность, детерминизм, реальность // *Борн М.* Размышления и воспоминания физика. М., 1977. С. 162–187.
- Вайнберг С.* Мечты об окончательной теории. М.: УРСС, 2004.
- Визгин В.П.* Идея множественности миров: Очерки истории. 2-е изд. М.: УРСС, 2007.
- Виленкин А.* Мир многих миров. Физики в поисках иных вселенных. М.: Астрель; CORPUS, 2011.
- Гапченко С.Ю.* О множественности миров. 2010. URL: <http://www.proza.ru/2010/06/15/1157>
- Грин Б.* Скрытая реальность: Параллельные миры и глубинные законы космоса. М.: УРСС, 2012.
- Гринштейн Дж., Зайонц А.* Квантовый вызов. Современные исследования оснований квантовой механики. Изд. 2-е, испр. и доп. Долгопрудный: Издат. дом «Интеллект», 2012.
- Гудмен Н.* Способы создания миров. М.: Идея-пресс – Праксис, 2001.
- Дойч Д.* Структура реальности. Ижевск: НИЦ «Регулярная и хаотическая динамика», 2001.
- Какү М.* Параллельные миры: Об устройстве мироздания, высших измерениях и будущем Космоса. М.: София, 2008.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты. Ч. I // Вопр. философии. 2013. № 6. С. 58–70.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты. Ч. I // Философия и культура. 2013. № 11. С. 1508–1522.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты. Ч. II // Вопр. философии. 2013. № 7. С. 95–108.
- Карпенко А.С.* Философский принцип полноты. Ч. II // Философия и культура. 2013. № 12. С. 1660–1679.
- Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи. М.: Дом интеллектуал. кн., 2001.
- Лебедев Ю.А.* Многоликое мироздание. Эвереттская проблематика. М.: Леже, 2010.
- Лейбниц Г.В.* Начала природы и благодати, основанные на разуме // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 404–412.
- Лейбниц Г.В.* О глубинном происхождении вещей // *Лейбниц Г.В.* Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 282–290.
- Лукаевич Ян.* О принципе противоречия у Аристотеля. Критическое исследование / Отв. ред. А.С.Карпенко. М.–СПб.: ЦГИ, 2012.
- Менский М.Б.* Сознание и квантовая механика: жизнь в параллельных мирах: (чудеса сознания – из квантовой реальности). Фрязино: Век 2, 2011.
- Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996.

Панов А.Д. Природа математики, космологии и структура реальности: физические основания математики // *Метавселенная, пространство, время* / Под ред. В.В.Казютинского. М., 2013. С. 74–103.

Подорога В. Время после. ОСВЕНЦИМ и ГУЛАГ: Мыслить абсолютное Зло. М.: lettera.org, изд. «Логос», 2013.

Смирнов А.В. Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики // *Ибн Араби*. Избранное. Т. 2. М., 2014. С. 35–38.

Тегмарк М. Параллельные вселенные // *В мире науки*. 2003. № 8. С. 23–33.

Уайтхед А. Наука и современный мир // *Уайтхед А.* Избр. работы по философии. М., 1990. С. 56–271.

Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 1997.

Хокинг С., Млодинов Л. Высший замысел. СПб.: Амфора, 2013.

Чалмерс Д. Сознющий ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС, 2013.

Эштинейн М. Философия возможного. Модальности в мышлении и культуре. СПб.: Алетейя, 2001.

Barrett J. Everett's relative-state formulation of quantum mechanics // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-everett/>

Berto F. Impossible worlds // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/impossible-worlds/>

Berto F. How to Sell a Contradiction: The Logic and Metaphysics of Inconsistency. L.: College Publications, 2007.

Bricker P. Absolute actuality and the plurality of worlds // *Philosophical Perspectives: Metaphysics*. 2006. Vol. 20(1). P. 41–76.

Bruce C. Schrödinger's Rabbits: The Many Worlds of Quantum. Washington: Joseph Henry Press, 2004.

Byrne P. The Many Worlds of Hugh Everett III: Multiple Universes, Mutual Assured Destruction, and the Meltdown of a Nuclear Family. Oxford Univ. Press, 2010.

Cameron R.P. Why Lewis's analysis of modality succeeds in its reductive ambitions // *Philosophers' Imprint*. 2012. Vol. 12(8). P. 1–21.

Carlson E. and Olsson E.J. The presumption of nothingness // *Ratio (new series)*. 2001. Vol. XIV(3). P. 201–221.

Chaitin G.J. The Unknowable. Singapore, 1999.

Conee E. Modal realism, counterpart theory, and the possibility of multiversal rectitude // *Analysis*. 2011. Vol. 71(4). P. 680–684.

DeRosset L. Possible worlds I: Modal realism // *Philosophy Compass*. 2009. Vol. 4(6). P. 998–1008.

DeWitt B. Quantum mechanics and reality // *Physics Today*. 1970. Vol. 23(9). P. 30–40.

Divers J. Possible Worlds. L.: Routledge, 2002.

Dorr C. How to be a modal realist. 2012. URL: <http://users.ox.ac.uk/~sfop0257/papers/ModalRealism.pdf>

Edwards P. Why // *The Encyclopedia of Philosophy*. Vol. 8. Macmillan, 1967. P. 296–302.

Everett H. Relative state formulation of quantum mechanics // *Review of Modern Physics*. 1957. Vol. 29. P. 454–462.

Everett H. The Theory of the Universal Wave Function // *The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics*. 1973 (1956). P. 3–140.

Feser E. Greene on Nozick on nothing. 2011. URL: <http://edwardfeser.blogspot.ru/2011/12/greene-on-nozick-on-nothing.html>

Franrks M.R. The Universe and Multiple Reality. A Physical Explanation for Manifesting, Magick and Miracles. N.Y.: iUniverse, 2003.

Gale G. Cosmological fecundity: Theories of multiple universes // *Physical Cosmology and Philosophy* / Ed. J.Leslie. N.Y.: Macmillan, 1990. P. 189–206.

Gribbin J. In Search of the Multiverse: Parallel Worlds, Hidden Dimensions, and the Ultimate Quest for the Frontiers of Reality. N.Y.: Wiley, 2010.

Grover S. Cosmological fecundity // *Inquiry*. 1998. Vol. 41. P. 277–299.

Grünbaum A. The Poverty of Theistic Cosmology // *British Journal for the Philosophy of Science*. 2004. Vol. 55(4). P. 561–614.

- Grünbaum A.* Why is there a world at all, rather than just nothing? // *Ontology Studies*. 2009. Vol. 9. P. 7–19.
- Hawthorne J.* A Metaphysician looks at the Everett interpretation // *Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality*. 2010. P. 144–153.
- Heller M.* The immorality of modal realism, or: How I learned to stop worrying and let the children drown // *Philosophical Studies*. 2003. Vol. 114. P. 1–22.
- Holt J.* Why Does the World Exist? An Existential Detective Story. N.Y.: Liveright, 2012.
- Krauss L.M.* A Universe from Nothing: Why there is Something rather than Nothing. N.Y.: Atria Books, 2013.
- Lewis D.* Counterfactuals. Oxford: Blackwell, 1973. (rev. ed. Blackwell, 1986).
- Lewis D.* Counterpart theory and quantified modal logic // *Journal of Philosophy*. 1968. Vol. 65. P. 113–126.
- Lewis D.* How many lives has Schrödinger's cat? // *Australasian Journal of Philosophy*. 2004. Vol. 82. P. 3–22.
- Lewis D.* On the Plurality of Worlds. Oxford: Blackwell, 1986 (rev. ed. Blackwell, 2001).
- Lockwood M.* Many minds interpretations of quantum mechanics // *British Journal for the Philosophy of Science*. 1996. Vol. 47(2). P. 159–188.
- Lovell A.C.B.* The Individual and the Univers. N.Y.: Harper, 1961.
- Lowe E.J.* Why is there anything at all? // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1996. Vol. 70 (suppl.) P. 111–120.
- Lynds P.* Why there is something rather than nothing: The finite, infinite and eternal. 2012. URL: <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1205/1205.2720.pdf>
- Mackie J.L.* Truth, Probability and Paradox. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Mackie P. and Jago M.* Transworld identity // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2013. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/identity-transworld/#WhaTraIde>
- Many Worlds? Everett, Quantum Theory, and Reality / Eds.: S. Saunders, J. Barrett, A. Kent, D. Wallace.* Oxford Univ. Press, 2010 (reprinted in 2012).
- McDaniel K.* Modal realisms // *Philosophical Perspectives: Metaphysics*. 2006. Vol. 20(1). P. 303–331.
- Nozick R.* *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1981.
- Paseau A.* Genuine modal realism and completeness // *Mind*. 2006. Vol. 115(459). P. 721–730.
- Plantinga A.* *Essays in the Metaphysics of Modality*. N.Y.: Oxford Univ. Press, 2003.
- Popper K.R.* *A World of Propensities*. Bristol: Thoemmes, 1990.
- Pruss A.R.* *Actuality, Possibility, and Worlds*. Bloomsbury Academic, 2011.
- Rundle B.* Why there is Something rather than Nothing. Oxford Univ. Press, 2004.
- Sauchelli A.* Concrete possible worlds and counterfactual conditionals: Lewis vs. Williamson on modal knowledge // *Synthese*. 2010. Vol. 176(3). P. 345–359.
- Sheehy P.* Theism and modal realism // *Religious Studies*. 2006. Vol. 42(3). P. 315–328.
- Skyrms B.* Possible worlds, physics and metaphysics // *Philosophical Studies*. 1976. Vol. 30(5). P. 323–332.
- Sorensen R.* Nothingness // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2010. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/nothingness/#1>
- Tappenden P.* Identity and probability in Everett's multiverse // *British Journal for the Philosophy of Science*. 2000. Vol. 51. P. 99–114.
- Tegmark M.* Many lives in many worlds // *Nature*. 2007. Vol. 448(5). P. 23–24.
- Tegmark M.* The Mathematical Universe // *Foundations of Physics*. 2008. Vol. 38(2). P. 101–150.
- Tegmark M.* *Our Mathematical Universe: My Quest for the Ultimate Nature of Reality*. Allen Lane, 2014.
- The Everett Interpretation of Quantum Mechanics: Collected Works 1955–1980 with Commentary J.A.Barrett and P.Byrne.* Princeton Univ. Press, 2012.
- The Many-Worlds Interpretation of Quantum Mechanics / Eds.: B.S.DeWitt and N.Graham.* Princeton Univ. Press, 1973.
- The Possible and the Actual: Readings in the Metaphysics of Modality / Ed. M.J.Loux.* N.Y.: Cornell Univ. Press, 1979.

The Puzzle of Existence: Why is there Something rather than Nothing? / Ed. T. Goldschmidt. N.Y.: Routledge, 2013.

Tipler F.J. Nonlocality as evidence for a multiverse cosmology // *Modern Physics Letters A*. 2012. Vol. 27(4): 250019 [Preprint].

Tryon E. Is the universe a vacuum fluctuation? // *Nature*. 1973. № 246. P. 396–397.

Tuboly A. Are there possible worlds? Lewis and Everett on the plurality of worlds. 2007. URL: http://www.academia.edu/2053032/Are_there_possible_worlds_Lewis_and_Everett_on_the_plurality_of_worlds

Unger P. Minimizing arbitrariness: toward a metaphysics of infinitely many isolated concrete worlds // *Midwest Studies in Philosophy*. 1984. Vol. 9. P. 29–51.

Universe or Multiverse? / Ed. *B.Carr*. Cambridge Univ. Press, 2007.

Vaidman L. Many-worlds interpretation of quantum mechanics // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2014. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/qm-manyworlds/>

Van Inwagen P. Why is there anything at all? // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1996. Vol. 70 (suppl.) P. 95–110.

Vilenkin A. Birth of inflationary universes // *Physical Review. D*. 1983. Vol. 27. P. 2848–2855.

Wallace D. The Emergent Multiverse: Quantum Theory according to the Everett Interpretation. Oxford Univ. Press, 2012.

Weatherson B. David Lewis // *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2009. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/david-lewis/>

Wilson A. Modal Metaphysics and the Everett Interpretation. Dissertation. Oxford, 2005. URL: http://www.academia.edu/2870102/Modal_Metaphysics_and_the_Everett_Interpretation

Witherall A. The fundamental question // *Journal of Philosophical Research*. 2001. Vol. 26. P. 53–87.

ДРЕВНЕРУССКИЕ ШЕСТОДНЕВЫ (ЛОГИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ)

С развитием научного метода логику мыслят как органон, метод познания, а с перемещением акцентов с познания на конструирование в век высоких технологий можно сказать, что логические методы играют важную роль в создании новых теоретических и технических реальностей, особенно в компьютерных науках и искусственном интеллекте. Логика как наука разветвилась на множество дисциплин как сугубо теоретического, так и практического характера. Исторически характер познания и творчества постоянно менялся, менялся и образ и назначение логики. Известно, что в Древнем мире, как на Западе, так и на Востоке, потребность в рефлексии над способами мышления, доказательства и аргументации зарождалась из практических нужд коллективного творчества – интеллектуальной дискуссии и спора. В современной науке проблематику спора, как правило, относят к ведению теории аргументации. В своем исследовании я хочу обратить внимание на то, что, как мне представляется, ускользает из поля зрения исследователей, а именно – не на спор как способ общественной коммуникации и решения проблем и не на безличное, объективное познание истины, а на специфический способ познания как передачу знания от учителя к ученику, столь отличающийся от современных познавательных технологий. Трансляция знания от учителя к ученику предполагает совершенно иное отношение к доказательству и аргументации по сравнению с информационными цивилизациями. Первостепенное значение имеет личность ученика, познавательные возможности и границы которой определяются спецификой мышления и языка, житейского опыта и привычной картины мира, развитостью воображения и чуткостью к выходящим за пределы опыта истинам. В трансляции знания становятся приоритетными установки «говорить по сознанию ученика», «пояснять неизвестное через известное». Особую роль играют логические операции – методы доказательства и опровержения, определения понятий, ключевым становится метод аналогии. Установка на трансляцию знания стала определяющей в предлагаемом логико-методологическом анализе древнерусских Шестодневов.

Три богословских традиции в толковании миротворения

Шестодневы – толкования средневековых богословов на шесть дней творения, описанных Моисеем и ветхозаветными пророками. В средневековой древнерусской книжности было известно 125 вариантов Шестодневов, среди которых – переводные тексты, тексты-пересказы и оригинальные компиляции¹.

На средневековое мировоззрение оказали влияние три богословских школы – в Антиохии, Каппадокии и Александрии. Антиохийская традиция (пресвитер Лукиан Антиохийский – основатель, Диодор Тарсийский, Иоанн Златоуст, Феодорит Киррский, Феодор Мопсуэтский и пр.) развивала

¹ Мильков В.В. Геоцентризм и другие космологические концепции в древнерусской книжности // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I: Тексты геоцентрической традиции. СПб., 2008.

плоскостно-комарную концепцию мироздания, каппадокийская традиция (Василий Великий, Григорий Нисский, а затем Георгий Писида, Иоанн Дамаскин) – геоцентрическую, александрийские богословы (Климент Александрийский, Ориген) оказали влияние на представления о божественной эманации, иерархичности космического мироустройства и многие другие идеи. В распространяемых в средневековой Руси текстах антиохийская концепция представлена «Христианской топографией» Козьмы Индикоплова (мореплавателя и купца, позднее пребывавшего в Синайском монастыре, V–VI вв.), «Шестодневом» Севериана, епископа Габальского (город в Долиной Сирии), оригинальным богословско-энциклопедическим трудом «Палея Толковая», составленным древнерусским автором. Идеи геоцентризма и позиция каппадокийцев были известны на Руси уже в домонгольскую эпоху благодаря переводам Иоанна экзарха Болгарского текстов Василия Великого и Иоанна Дамаскина (конец IX – нач. X в. в Болгарии, к началу XII в. на Руси). «Беседы на Шестоднев» Василия Великого станут для нашего исследования одним из основных текстовых источников². Богословы каппадокийской школы, создавая свои модели космогенеза и мироустройства, сочетали общие установки и язык христианского учения, основные черты аристотелевской космологической схемы, иерархические идеи концепции мироздания-комары, а также некоторые идеи мистического богословия.

В древнерусской книжности особо выделяют «Палею Толковую», которую можно по праву назвать энциклопедией богословских, философских, естественнонаучных и повседневных знаний³. Автор-составитель, древнерусский книжник использовал уже существующие русские переводы библейских книг, тексты святоотеческого круга и апокрифы. Предполагается, что памятник был создан в Древней Руси еще в домонгольскую эпоху, хотя древнейшие списки этого произведения датируются XIV–XV вв. Слово «палея» греческого происхождения и буквально означает «древняя», «ветхая». Памятник представляет собой толкования на сюжеты космогенеза и исторических разделов ветхозаветной части Библии. Краткие постулаты Священного Писания нуждались в пояснении для того, чтобы согласовать их с обычным миропониманием. В Палее сочетались установки христианской экзегезы с выводами античной науки и обобщениями житейского опыта, а также народных технологий. В памятнике нашли отражение вопросы космологии, астрометрии, географии, метеорологии, биологии, этологии, медицины, физиологии, антропологии, психофизиологии, психологии и пр. В контексте богословской экзегезы в Палее рассматриваются вопросы сотворения космоса и мироустройства, сотворения первого человека и устройства человеческого организма, взаимодействия души и тела, природы мысли, природы ангелов и иных духовных существ, материальных стихий, библейского этапа истории человечества.

Православное мировоззрение задавало ориентиры в жизни средневекового русича, составляло общую канву, в которую вплетались воспринятые с античности знания и житейский народный опыт⁴. Ключевая для нашего ис-

² *Василий Великий. Беседы на Шестоднев // Василий Великий. Избр. творения. 2-е изд. М., 2010.*

³ О рукописной традиции памятника и списках, ее представляющих, см.: *Мильков В.В. Палея Толковая и содержащаяся в ней проблематика космологического характера // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. СПб., 2009; Мильков В.В. Палея Толковая: редакции, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. М., 2012.*

⁴ *Герасимова И.А., Мильков В.В. Толковая Палея о мироздании и познании // Эпистемология и философия науки. 2013. № 2.*

следования особенность Палеи: толкование предполагало доказательство. Выводы и данные античной науки, обобщения народного опыта и практик в Палее подкрепляются аргументацией и описанием реальных и мысленных экспериментов. Включенность нравственных устоев и эстетических установок относительно красоты как гармонии целого в общую картину мира определяет специфику средневекового натурфилософского мышления.

Следует иметь в виду, что натурфилософские представления о космоустройстве и объяснения естественнонаучного характера официально не считались доктринальными. Антиохийская, каппадокийская и александрийская богословские традиции предлагали свои модели космоустройства. Общей чертой христианской экзегетики было стремление отгородиться от античной натурфилософии, при том что имелись прямые заимствования у предшественников мыслителей. Тексты Аристотеля, систематизировавшего античные знания, заимствовались без указания первоисточника. Размежевание проходило и по способу познания. Боговдохновенность усматривалась в простоте непосредственного разума истины и простоте ее изложения. Считалось, что античные ученые претендовали на всеведение без помощи свыше, вторгаясь в сферу сокровенного, а это, в новозаветном понимании, грех гордыни. Критерий простоты учения вводится богословами в качестве демаркационной линии, отделяющей христианское учение от учений предшественников языческих философов. Приведем цитату из текста Василия Великого: «Но простоту и неприготовленность духовного учения никто да не сравнивает с пытливостью любомудрствовавших о небе. Сколько красота в женах целомудренных предпочтительнее красоты любодейной, столько же разности между нашими учениями и учениями внешних. Ибо внешние вводят в учение натянутое правдоподобие, а здесь предполагается истина, обнаженная от всяких измышлений ума»⁵. В текстах каппадокийского богослова можно усмотреть вариант методологического принципа, который позднее войдет в литературу под названием «бритвы Оккама»: «Исследование о сущности каждого существа, или подпадающего нашему умозрению, или подлежащему нашим чувствам, введет в толкование самые длинные и многосложные рассуждения, и при рассмотрении этой задачи нужно будет потратить более слов, нежели сколько можно сказать о каждом из прочих вопросов. Сверх того нимало не послужит назиданию Церкви – останавливаться на таком предмете»⁶. В сложных вопросах миротворения ограниченный разум человека может запутаться бесконечностью вопросов, в подобных случаях рекомендуется ограничиться простой верой в мудрость Творца: «мы научены Писанием не давать себе свободы представлять умом что-либо, кроме дозволенного»⁷.

Христианские экзегеты (одни в большей, а другие в меньшей степени) обращались к философии как к инструменту, опирались на некоторые философские положения, как правило, изымая их из общего контекста философских систем. Фокусом учения становится Священное Предание. На боговдохновенность как источник познания и критерий простоты выражения истины указывает и автор-составитель Палеи: «Как мы можем познать ту вышнюю славу, которую Творец установил своей властью и о которой божественный Павел сказал: “Иная слава небесных, иная слава земных” (1 Кор. 15:40) <...> Владыка потому сказал: “Отче, Ты утаил от мудрых и разумных” (Мф. 11:25), что древние философы, Платон и Аристотель и прочие витии много думали

⁵ *Василий Великий*. Беседы на Шестоднев. С. 75.

⁶ Там же. С. 27.

⁷ Там же. С. 66.

о небесном творении, но познания не получили; нам же, сущим младенцам, [через] Евангелие Христово и апостольское Предание Владыка открыл по своей благодати»⁸.

Логика и буквализм играли первостепенную роль в размежевании школ. Опора на аристотелевскую логику для антиохийских и каппадокийских богословов была принципиальной. Логическая рациональность, с которой связывались ясность и доказательность, мыслилась надежным путеводителем в размышлениях о миротворении. Средневековыми богословами ценилась роль логики как инструмента восстановления полноты идеи. В самом деле, описание Моисеем творчества Создателя занимает всего лишь одну скромную главу, а стремление понять сказанное породило пространные толкования. Так, о том, что вопрос о создании стихий пропущен в изложении Моисея, Василий Великий пишет: «История не коснулась сего, чтобы приучить ум наш к самостоятельности и дать ему случай по немногим делать заключения и о прочем». В парадигме трансляции знания от учителя к ученику одну из основ составлял принцип: любая идея входит в сознание человека через переживание и мышление. Знание предполагает самостоятельные усилия ученика в его открытии для себя. Духовный учитель может дать только то, что может воспринять ученик. В мрачные для духовной истории времена учителей нет по причине отсутствия учеников.

Заметим, что чрезмерное следование установке на логическую ясность и простоту изложения имеет оборотную сторону, ведя к упрощению и в конечном итоге непониманию сути вопроса. Упрощение проявилось в отношении к символическому языку и его возможностям активизировать внутренние интуитивные способности. Символизм как способ представления мистического опыта антиохийцами и каппадокийцами в целом отвергался. Логический стиль противопоставлялся символическому стилю мышления, характерному для христианских неоплатоников александрийской школы. Буквалистское понимание символов служило средством отмежевания и от языческой натурфилософии, что наиболее ярко проявилось в антиохийской традиции, к которой тяготел и автор-составитель Палеи.

Аналогия как основной прием в трансляции знаний

Не случайно, что именно аналогия становится самым распространенным и излюбленным приемом в трансляции христианского учения. Такие приемы, как аналогия и метафорический перенос, позволяли соединять глобальное с локальным, жизнь Вселенной с жизнью человека. Как познавательный прием аналогия связана с онтологией. Выделение для сравниваемых предметов из предельно далеких областей общих свойств и отношений в приеме аналогии предполагает структурное единство разных уровней мироздания, единство законов при многообразии их проявлений. Средневековое мышление уже в условиях христианского миропонимания принимало сформулированный античными натурфилософами принцип единства микро- и макрокосма, в более абстрактном выражении – принцип единства множественного⁹. В толкованиях на Шестоднев эффективность аналогий и метафор достигается обращением к привычным образам и житейским примерам. Можно выделить четыре важнейших функции, которые выполняет аналогия в толкованиях и в целом

⁸ Палея Толковая / Пер. А.М. Камчатнова. М., 2012. С. 108.

⁹ Герасимова И.А. Единство множественного. Логико-методологический анализ культурных практик. М., 2010.

в текстах метафизического характера. Аналогия используется как прием пояснения положений метафизического характера, как прием нравственного поучения, как прием образования символов и смыслообразующих образов, как прием доказательства в богословских спорах. Приведу примеры использования приема аналогии при пояснении метафизических положений.

Согласование воззрений можно рассматривать как следствие установки на восстановление и поддержание гармонии, скрепляющей социум. Аналогия используется не только относительно содержания мысли. В аргументах от сверхъестественного переносится когнитивный признак (данный тип назовем когнитивной аналогией) – отношение к предмету мысли: если ты твердо веришь в догмат, то должен принять на веру и рассматриваемое положение. Например, в третьем дне творения повествуется о том, что земля по слову Божию мгновенно взрастила семена. «Кто же дал земле такое великое множество семян? Как же непаханая земля смогла взрастить семя?» – задает вопрос палейный книжник. В ответе переносится по аналогии свойство, заданное догматом, а также само отношение к событию: «Слышав все это, вспомни, как родила Дева»¹⁰. «Слово взрастило травы с семенами и плодоносные деревья; земля же, сперва услышав глас Господень и приняв Божие повеление как закон естеству, начала износить плод и в последующие дни»¹¹. Пояснить сказанное можно используя язык оппозиций – скрытое-явное, невидимое-видимое. На философском языке Аристотеля будем говорить о переходе от потенциального бытия в актуальное бытие.

В тех местах толкования на Шестоднев, где затруднительно что-либо пояснить, используются аргументы от авторитета и аргументы от сверхъестественного, но по возможности даются яркие жизненные сравнения. Для рядового средневекового ума было затруднительно помыслить, что Бог, по словам Иова, «повесил землю ни на чем» [Иов 26:7]. Автор-составитель Палеи, следуя предшествующим комментаторам, просто ссылается на авторитет Писания: «Тем самым нас учат не искать под ней никакого основания – ни стихии, ни иного неба (планеты), ни чего-либо еще, ибо вся природа повинуется Божьему законоповелению»¹². Комментаторами как правило приводятся слова Давида: «Ты основал землю на тверди своей» [Пс. 103:5]¹³. В Писании имя «твердь» используется для обозначения границы в сферах мироздания, в материальном аспекте передает смыслы сгущенных состояний материи, а в духовном аспекте отражает акты божественной воли. Разные контексты словоупотребления отражают аспекты единого действия Творца. Во второй день творения Бог, разделив воды, создает новую структуру бытия, которую именует «твердь». В переносном смысле «твердь» (греч. *στερωμα*) именуется то, что имеет превосходную степень крепости, в Палее твердь толкуется как закон. Производные от «тверди» существительное «утверждение» и глагол «утверждать» используются в том же смысле. За физическими явлениями мыслятся духовные причины, отсюда становится понятным духовный ключ словоупотребления. Василий Великий поясняет, что «в Писании обыкновенно что имеет силу и неуступчиво, то называется твердь; так часто употребляется сие слово и о стувившемся воздухе, например, когда говорится: утвержая гром (Ам. 4:13). Ибо твердость и упорство духа, заключенного в полостях облаков и сильным исторжением производящего громовой треск, Писание наименовало утверждением грома»¹⁴.

¹⁰ Палея Толковая. С. 22.

¹¹ *Василий Великий*. Указ. соч. С. 23.

¹² Там же. С. 17.

¹³ Ссылки на текст Писания даются по тексту Палеи.

¹⁴ *Василий Великий*. Указ. соч. С. 65.

Давать имя, указывая на чувственные качества, – древнейший способ образования доступных представлений. Во второй день творения создается новая структура бытия – твердь, которая богословами мыслилась как граница, отделившая первозданные воды, а затем небо первого дня и небо второго дня. Василий Великий поясняет: «Писание передает нам, как происходили и небо, и земля окончательным образом. Но мы говорим, что поскольку передано нам и другое имя, и особенное назначение второго неба, то оно отлично от сотворенного в начале, имеет естество более плотное и служит во вселенной для особенного употребления»¹⁵. На философском языке можно говорить о поэтапных трансформациях создаваемого мира, которые в дальнейшем приведут к состоянию кристаллизованной материи физического мира. Но для обыденного сознания эти же идеи можно пояснить на языке чувственных качеств: в поэтапном создании мира вещество созидания меняется от состояния типа жидкого к состоянию типа твердого. Автор-составитель Палеи, следуя предшествующим комментаторам, поясняет качество новой структуры бытия, опираясь на житейский чувственный опыт и повседневную видимость: «После этого сказал Бог: “Да будет твердь”» (Быт. 1:6) – [это] день второй. Тотчас сгустился состав, с виду похожий на лед и [твердый], как хрусталь. Она называется твердью вследствие того, что Он отвердил ее из жидкой и слабой воды. Как дым, исходя от горящего дерева редким и слабым, наверху превращается в густое облако, так и водная стихия, будучи жидкой и редкой, вознесенная, отвержденная и поставленная Богом наверху, становится подобной льду»¹⁶.

Буквализм и символизм

По характеру имяобразования в священных текстах можно сделать вывод о смысловозначимости имен. Имя задавало образ, концентрировавший в себе понимание сущности. Ориентация на буквализм или символизм по сути отражала разные когнитивные стили. Буквализм в своей когнитивной основе имеет опору в привычном для физического зрения восприятии трехмерного пространства. О преимуществах визуальной аргументации антиохийский богослов Севериан, епископ Габальский, писал: «Многое наглядным образом (то есть через рассмотрение) более [доступно] для передачи и [восприятия], нежели посредством слова»¹⁷. Смысл первой фразы книги Бытия Моисея «В начале сотворил Бог небо и землю» антиохиец Козьма Индиклопов поясняет: «Полагаем, таким образом, что небо вместе с землею были вместительницей всего того, что возникает впоследствии, так как содержали все внутри себя»¹⁸. Создатель действовал, подобно земному строителю дома: «Основав Землю на крепости своей, Бог точно так же укрепил и небо, края одного с краями другого связав. Установив снизу край неба на четыре стороны, затем вверх, точно напротив прямоугольной Земли каждую из сторон поднимая, устроил комару (свод) над протяженностью Земли. Край неба снизу доверху подобно стене устроил, перекрыв образовавшееся пространство, как дом. Как кто-нибудь бы, сравнивая и говоря образно, сказал об этом “Огромный создал Бог дом!”»¹⁹.

¹⁵ Василий Великий. Указ. соч. С. 63.

¹⁶ Палея Толковая. С. 18.

¹⁷ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II: Тексты плоскоотно-комарной и других космологических традиций. СПб., 2009. С. 108.

¹⁸ «Христианская топография» Козьмы Индикоплова / Пер. и коммент. В.В.Милькова // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 60.

¹⁹ Там же. С. 61–62.

Образ дома в приведенном отрывке выполняет двойную роль – с одной стороны, речь идет о мироздании как космическом доме, в котором живет человек, а с другой стороны, сама онтологическая конструкция структурно подобна образу земной постройки – дома. В древнейшие времена храмы выстраивались по принципу структурной аналогии, визуально-символически воспроизводя черты космоустройства. Древнерусское слово «комара» – заимствование с греч. *κῆντρα* – ‘свод’, ‘покров’, ‘помещение со сводами’, ‘дуга’, ‘арка’²⁰. Край неба соединен с краем земли и вытянут по вертикали. Это видимое небо, согласно традиции, понималось как созданное во второй день творения, в первый день творения создавалось невидимое небо, которое населено ангелами и другими разумными небожителями. Оно отделено от физически-видимого неба границей – твердью. В конструкции комары тверди соответствовала потолочная перегородка. Твердь разделяет небесные воды от вод земных. Комара-свод соответствовала крыше – границе, отделяющей невидимое небо от неба небес – сферы пребывания Создателя. Семь светил находятся в физическом пространстве ниже тверди, они управляются ангелами и предназначены для служения человеку.

Культурное значение образа зримо-ощутимого и всем доступного храма – космического дома трудно переоценить, согласимся в этом с выводом исследователя древнерусской книжности В.В.Милькова: «Вне предлагавшейся представителями плоскоотно-вертикальной антиохийской традиции модели Космоса-дома невозможно представить знаковость храма и его росписей, где каждая часть культовой постройки и соответствующий ей сюжет в художественном убранстве символически обозначали ту или иную сферу мироздания, а сам храм олицетворял по-христиански дуальное представление о Вселенной»²¹.

Буквалисты достигали эффекта в формировании представлений о космическом доме путем структурной аналогии и опираясь на зримо-ощутимые образы. Символизм древних учений преследовал иные цели: через символ, соединяющий поверхностный, сознательный уровень с глубинами бессознательного, активизировалась личное переживание и мышление ученика в передаче знаний от учителя к ученику. Символы древних мистерий указывали на путь, который нужно пройти самостоятельно, на опыт, который нужно пережить самостоятельно. С точки зрения логической техники прием аналогии играл роль побуждающего импульса в образовании и действии символов.

Для иллюстрации сравним буквалистскую и символическую трактовки начала космогенеза.

«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною, и Дух Божий носился на водою» (Быт. 1:1–5)²².

В буквалистском восприятии небо и земля мыслятся как крайние пределы мироздания, организующие вместилище, внутри которого сначала потенциально, а потом актуально будет создаваться будущая Вселенная. Богословы буквалистской парадигмы представляют миротворение, исходя из опыта восприятия трехмерного пространства. В книге Бытия прямо ничего не говорится о творении стихий. Опираясь на сказанное в Исходе: «в шесть дней создал Господь небо и землю, море и все, что в них» (Исх. 20:11), выдвигается положение о создании стихий в первый день вместе с небом и землей, ставших для них вместилищем. При этом, как правило, не проводится разли-

²⁰ «Христианская топография» Козьмы Индикоплова. С. 78.

²¹ Мильков В.В. Космологические тексты плоскоотно-комарной традиции в древнерусской книжности // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 15.

²² Текст дан в современном варианте перевода.

чие между планетой и стихией земли. В толковании Севериана Габальского слова «бездна» и «вода» указывают на соответствующую стихию, создание огня предполагается в словах: «Да будет свет» (Быт. 1:3). Создание ветра прочитывается в словах «Дух Божий носился над водою». Севериан поясняет: «Когда говорит “дух”, то не о Святом духе здесь высказывается. Поскольку не смешивается с творением несозданное, то духом называется воздушное движение»²³. В древнерусских текстах придерживались древней семантической традиции в том случае, когда слово «дух» обозначало дуновение ветра, дыхание (греч. πνεῦμα), жизненную силу (греч. та πνεύματα), кроме того, духами именовали бесплотных существ и Третье Лицо Троицы²⁴.

В крайне буквалистской, натуралистической трактовке «дух» можно понять как сам «воздух». Однако Севериан Габальский, равно как и многие богословы, четко различают сущность и ее проявления в конкретных условиях. Севериан различает различные виды земного и божественного огня, толкуя их как проявление единой сущности. Последовательно проводя принцип единосущности, Севериан отмечает: как в душах, так и в ангелах имеется общая для них огненная сущность. Это касается и других стихий. Творец сначала создает естество стихий. Принципа единосущности или единства множественного придерживается Василий Великий и вслед за ним автор-составитель Палеи. В тексте древнерусского памятника принцип единства множественного мыслится как закон, данный Творцом тварному миру: «претворять себя многообразным образом». Природа наделяется творческой силой, исполняя волю Творца, исполняя законы в конкретных условиях. Принцип проявления единого во многом охватывает весь мир природы: многообразие условий среды обитания, многообразие растительности, многообразие пернатых и животных, разнообразие приспособлений к жизни²⁵. Закон «претворять себя многообразным образом» раскрывается в том числе и в проявлениях стихий. В Палее различаются горные и дольные воды; воздушные, надземные и подземные воды; состояния воды и проявления ее в природе. Многообразны функции воды: горная вода охлаждает светила на небе, дольная вода мыслится как живица, дающая питание живым существам, она даже ответственна за цветное многообразие. Многообразно проявление стихии земли, в зависимости от ее естества (конкретной среды). По слову Создателя земля «взрастила бесчисленное множество [растений] и покрыла [ими] свою поверхность»²⁶.

Вернемся к проблеме семантики стихий. Смыслообразование становится прозрачным, если принять во внимание условия трансляции знаний в древних системах «учитель–ученик». В названиях символов фиксировались чувственные качества, настраивающие на понимание сущности по принципу аналогии и метафорического переноса. В названии стихии воздуха зафиксировано качество подвижности (типа ветра). С воздухом символическим ассоциируется подвижность мысли и действия. Стихия земли передает качества неподвижности, устойчивости, плотности. Стихия огня передает суть творческого начала мироздания – огонь разрушает, очищает, созидает. Специальный отрывок посвящен природе огня. Рассмотрим текст Палеи: «Может быть, ты остановишь меня, говоря о природе огня, что Бог никогда не говорил: “Да будет огонь”? В Писании сказано, что огонь, самая мощная субстанция, является составной, содержащейся в [других] вещах. В начале Бог повелел

²³ Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. II. С. 107–108.

²⁴ Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М., 1993. С. 158.

²⁵ Палея Толковая. С. 26–27.

²⁶ Там же. С. 22.

быть свету. Как свет невидим нами [отдельно] от пламени огня, так невидим и огонь, содержащийся во всякой вещи»²⁷. Огонь как первоначало составляет основу всего сущего и имеет многочисленные невидимые проявления. Составитель Палеи поясняет многочисленные проявления единой стихии огня на конкретных примерах. Во-первых, уже сам свет есть огонь. Физическое пламя невидимо, но при ударе камня об камень, при трении кости по кости, дерева по дереву возникает огонь, молнии также огненной природы (данные примеры – общее место в «Шестодневах»). Огненной природы – обитатели невидимого неба – ангелы.

Принцип аналогии связывал земное и небесное в мышлении телесного существа – человека. Опыт телесной жизни оказывал влияние и на символику воды. В начале книги «Бытия» (Быт. 1:1) говорится о небе, земле, воде (бездне) и Духе Божьем. О символике воды в древних мифах и учениях замечательно сказано у Николая Уранова: «Вода была наиболее подходящим символом для выражения представления о первичной Субстанции благодаря своим свойствам: вода не имеет формы, она однородного состава, в воде рождаются первые живые существа. Главное качество воды – ее бесформенность, стихийность, хаотичность – послужило для избрания ее символом Хаоса – первичной, еще, значит, НЕ ПРОЯВЛЕННОЙ МАТЕРИИ. Вода принимает форму того сосуда, в который ее наливают. Воды всегда стремится слиться и возвратиться в Единый Океан, откуда они произошли. Вода не любит разделения. Вода тушит ОГОНЬ и РАСТВОРЯЕТ ЗЕМЛЮ»²⁸.

В символическом ключе, если следовать пифагорейско-платоновской традиции и модели эманации, которая поддерживалась и христианскими неоплатониками, в начале книги Бытия акт сотворения неба и земли скорее прочитывается как акт первичной дифференциации единого на два полюса – дух (небо) и материю (земля). На языке креационизма – единица творит двойку. Символика бездны-воды передает смыслы состояния первоматерии или прегенетической материи, которую оживляет Дух перед последующим этапом творения. Смысл фразы «Дух Божий ношашеся верху воды» передает Василий Великий, приводя мнение одного сириянина, опять-таки через наглядный пример: «Слова ношашеся, как говорит он, в переводе употреблено вместо слова согрел и оживотворял водное естество по подобию птицы, насиживающей яйца и сообщающей нагреваемому какую-то живительную силу. Подобная сей мысль, говорят, означает сим словом и в настоящем месте. Дух носился, то есть приуготавливал водное естество к рождению живых тварей»²⁹.

В христианских богословских сочинениях следовали скорее аристотелевскому пониманию материи как субстрата. В древнерусских текстах различие между родовым (корневым) понятием «материального первоначала» и его конкретизацией в четырех видах передается непосредственно через язык. Др.-рус. «толстота» передает смысл греч. *παχύτης* 'толщина, гуща', то, что может сгущаться и разрезаться. Смысл первоматерии как основания передается через слово «глубина». Там, где речь идет о конкретизациях первоматерии, употребляются выражения «составы земные», «стихии». В креационистской концепции Палеи Творец в первый день создает небо и землю, и «толстоты здания», смысл последнего выражения переводчики передают как «вещество созидания»³⁰. Если передавать смыслы первой фразы Бытия

²⁷ Палея Толковая. С. 103.

²⁸ Уранов Н. Размышляя над беспредельностью. Вып. 1. М., 2008. С. 86–87.

²⁹ Василий Великий. Указ. соч. С. 49–50.

³⁰ Палея Толковая. С. 16.

современному читателю, то, принимая во внимание представления об энергии как субстрате и движущей силе мироздания, мыслить первоматерию и ее дифференциации в виде стихий стоит как различные типы энергий, выделившиеся из единой энергийной основы³¹.

Аналогия в нравственных поучениях

Творец создает вселенную как дом, в котором люди живут, совершенствуют свой разум, постигают замыслы Творца. В самом устройстве природы по мысли экзегетов Творцом изначально предусмотрены знамения и многочисленные примеры, предназначенные для поучения и назидания человека. Палейный составитель постулирует важный принцип познаваемости мира в видимом и скрытом диапазонах: «Все творение составлено Божией благодатью и познаваемо ради человека»³². Роль аналогий и метафор в знамениях, которые играют роль символов, трудно переоценить.

Принцип аналогии лежит в основе описания жизненных циклов различного рода. Четыре сменяющих друг друга времени года – весна, лето, осень, зима уподоблялись этапам жизни человека – рождению и младенчеству, молодости, зрелости, старости. Кратковременность жизни, непродолжительность радостей и веселий человека, по Василию Великому, наводит на мысль о молодой зеленой траве. Богослов приводит слова пророка Исаии: «Всяка плоть яко сено, и всяка слава человека яко цвет травный» (Ис. 40:6). Наблюдая за явлениями природы, человек открывал универсальные законы миротворения, всевязность и гармоничность устройства вселенского дома.

Природа давала подсказки-знамения не только относительно жизни плоти (биологической природы человека), но и жизни души (душевно-духовной природы человека). Автор-составитель Палеи пишет о переменчивости Луны: «Ясно знамение, вложенное в ущерб Луны, которая то исполняется светом, то совсем его уничтожает и снова, возрастая, приобретает его от великого Бога Творца. Переменам, которым подвержена Луна, он ясно говорит и показывает на деле, что свет, словно душа, покидая ее, делает ее будто бы мертвой, и снова вхождением света она оживает, прибавлением света она делается словно живой»³³. Свет души, свет естественного разума напрямую зависит от силы связи с Творцом.

Василий Великий сорные травы, называемые в Писании плевелом, относит к особому роду трав, данных для назидания. По мысли богослова, «они изображают собой тех, которые искажают учение Господне, не изучили Писания как должно и повреждены учением лукавого»³⁴. Особую популярность в притчах Писания имела метафора винограда. Василий Великий поэтически описывает символы природы: «Корень виноградной лозы, зеленеющие и большие ветви, кругами раскидывающиеся по земле, зародыш, завивание лозы, зеленые ягоды, спелые гроздь! Достаточно для тебя одного взора, и разумный взгляд на виноградную лозу внушит тебе, о чем напоминает природа. Ибо помнишь, конечно, об уподоблении Господа, Который называет

³¹ Напрашивается параллель с современной научной гипотезой Великого объединения: все четыре известных науке типов взаимодействий – электромагнитное, слабое, сильное и гравитационное предполагаются различными дифференциациями единой первоначальной энергии.

³² Палея Толковая. С. 31.

³³ Там же.

³⁴ *Василий Великий*. Указ. соч. С. 105.

себя Лозою, а Отца Делателем, каждого же из нас именует розгою, чрез веру насажденною в Церкви, и побуждает к многоплодию, чтобы не преданы мы были огню по осуждению за бесполезность (см.: Ин. 15:1–6)»³⁵.

Мысленные эксперименты

Апелляция к жизненному опыту и здравому смыслу порождала уверенность в своей правоте в спорах с оппонентами. Мысленные эксперименты использовались как прием доказательства своей точки зрения. Иногда приводимые аргументы были убедительны, но видимость и очевидность не всегда совпадала с достоверностью. Ненадежность опоры на здравый смысл проявляла себя в полной мере.

В обосновании своей точки зрения предлагалось вообразить некоторую конкретную ситуацию, которая поясняла, подтверждала или же делала абсурдным какое-либо положение. Некоторые эксперименты нетрудно провести в реальных условиях, другие казались возможными, третьего рода эксперименты невозможны реально, но возможны в воображении.

Палейный автор привлекает житейский опыт для доказательства объективных причин искаженных представлений о расстояниях от Земли до небесных тел. В одном из фрагментов говорится о воздушных поясах-планетах, которые препятствуют ясному зрению. После простых описаний доступных опытов делается заключение: «Когда мы смотрим в воздушной среде, наше зрение воспринимает все в уменьшенном виде. Когда же мы обращаем взор к безмерной высоте, как же мы можем увидеть истинные размеры светил?»³⁶. Можно отметить разумно-критическое отношение к процедуре астрономического измерения.

Антиохийцы, развивавшие представления о плоской Земле, критиковали каппадокийцев, приверженцев геоцентризма. В Палее приводится явно неосновательный аргумент от расширения горизонта видения: «Некоторые сочинители небылиц говорят, что Солнце и Луна со звездами движутся под землей. Те, кто в древности создали столп и поднялись на его высоту, в суете своего ума соблазнились, когда увидели оба светила и звезды вращающимися, – тогда стали представлять себе небо сферическим»³⁷. Само по себе расширение горизонта видения убеждает во вращении светил, но ничего не доказывает и не опровергает относительно формы Земли. Антиохийцы представляли движение светил по кругу над плоской землей, исчезновение Солнца объясняли тем, что оно прячется за гору на севере, а утром вновь появляется на небе. Палейный автор, цитируя Писание, указывает на трансцендентную причину космической гармонии – движением звезд управляют ангелы, которые служат людям на протяжении жизненного цикла вселенной: «О конце века сказал сам Бог: “Ибо тогда силы небесные поколеблются, и звезды, словно листья, спадут с неба на землю” (Мф. 24:29–30). Небесными силами Он называет ангелов; падение звезд на землю произойдет из-за освобождения ангелов от своей службы управления звездами»³⁸.

³⁵ Василий Великий. Указ. соч. С. 108.

³⁶ Палея Толковая. С. 52.

³⁷ Там же. С. 32.

³⁸ Там же. С. 33.

Понятийное и предметное мышление

На международной конференции «“Палея Толковая” в контексте древнерусской культуры XI–XVII вв.», состоявшейся в Москве в Литературном институте им. А.М.Горького 22 января 2013 г., разгорелась дискуссия по поводу авторства палеяного книжника. Одна сторона предлагала называть его составителем в виду в значительной мере компилятивности труда, другие исследователи, отмечая авторскую самобытность языка и мышления палеяного книжника, именовали его автором. Небезынтересно рассмотреть логические критерии, позволяющие выявить специфику мышления древнерусского книжника. Проведенный анализ позволяет занять более гибкую позицию, называя палеяного книжника автором-составителем. Сравним два текста – оригинал и его компиляцию. В описании третьего дня творения автор-составитель Палеи следует тексту «Бесед на Шестоднев» Василия Великого, но воспроизводит его в вольном кратком изложении. Анализ отбора и представления материала позволяет выявить различия в стилях мышления каппадокийского богослова и древнерусского книжника. В архиепископе Кесарии Каппадокийской святителе Василии Великом (330–379) сочетались античная образованность, аскетизм и деятельное подвижничество в укреплении Церкви. Как богослов он прекрасно знал труды античных философов и современных ему богословов. Его «Беседы» на шесть дней творения отражают античный стиль мышления, чуткий к логике и языку. Свт. Василий свободно пользуется логической методологией Аристотеля, в отличие в автора-составителя Палеи, которого можно назвать «стихийным логиком», «логиком от здравого смысла». Проиллюстрируем сказанное на примере небольшого текста о водах.

Скорее всего, составитель Палеи пользуется более упрощенным списком Пятикнижия Моисеева, чем Василий Великий (или же просто сокращает библейский текст, отбрасывая непонятное?) В «Беседе 4» приведен текст в следующем виде:

«И рече Бог: да соберется вода, яже под небесем, в собрание едино, и да явится суша. И бысть тако. И собрися вода, яже под небесем, в собрания своя, и явися суша. И нарече Бог сушу землю, и собрания вод нарече моря (Быт. 1:9–10)»³⁹.

В современном синодальном переводе вместо «в собрание едино» дан вариант «в одно место» [Быт. 1:9]. В Палее в упрощенном варианте сказано просто: «“Да соберется вода, которая под небом” (Быт. 1:9), под ней же не было видно земли»⁴⁰.

В ответ на возражение о том, «будто бы учение о нашем миротворении противоречит опыту», каппадокийский богослов привлекает аргументы от логики и языка. Богослов поднимает вопросы семантического характера: что означает слово «собрание» и словосочетание «собрание вод» (дескрипция или описательное имя. – И.Г.), «почему же Бог собрания вод назвал морями?» Рассматривая первый вопрос, Василий Великий разъясняет смысл употребления общего имени для обозначения совокупности земных вод: «Творец наименовал собранием единым самое великое и полное сборище вод. Ибо колодцы делаются рукотворными собраниями вод, когда в углублении земли стекает рассеянная влага. Посему словом собрание означает не какое-либо стечение вод, но преимущественное и наибольшее, в котором оказывается собранною целая стихия»⁴¹. На современном научном языке «собрание вод»

³⁹ Василий Великий. Указ. соч. С. 82.

⁴⁰ Палея Толковая. С. 21.

⁴¹ Василий Великий. Указ. соч. С. 87.

именуется «гидросферой» (калька с греч.). Можно привести немало примеров того, как в ходе научного поиска сначала идет формирование понятия, а затем удается «дать соответствующее имя». Акт именования не менее сложен, чем поиск содержания понятия. Оба процесса взаимозависимы: в ходе дальнейшего познания имена обогащаются новыми смыслами, а на языке традиционной логики можно сказать, что уточняется содержание понятий. Текст Василия Великого можно рассматривать как пример становления научного понятия. Примечательно, что далее мыслитель говорит о сфере воздуха («атмосфере») и сфере огня.

В тексте каппадокийца речь идет о понятиях, тогда как в синодальном переводе дается вариант прочтения в стиле мышления о (самых) предметах: «Да соберется вода, которая под небом, в одно место» (Быт. 1:9). Отвечая на второй вопрос о значении имени «море», богослов различает родовое имя «собрание вод», сопряженное с ним видовое имя «море» (видовой признак – «иметь особенный вид, “будучи заключены окружающей водою”») и собственные имена, образованные от общего имени «море»:

«Но скажут: почему же Бог собрания вод назвал морями? – Потому что, хотя воды стеклись в собрание едино, однако же и сборища вод, то есть заливы, которые имеют особенный вид свой, будучи заключены окружающею землею, Господь наименовал морями. Есть море Северное, море Южное, море Восточное, а также и Западное. Морям даются и собственные имена: Евксинский Понт, Пропонтида, Геллеспонт; моря: Эгейское, Ионическое, Сардийское, также Сицилийское и Тирренское. И имена морей бесчисленны, так что теперь перечислять их подробно было бы долго и неприлично. Посему-то Бог собрания вод назвал морями. Но хотя уже к этому привела нас связь речи, однако же возвратимся к началу»⁴².

В пояснении относительно именования земли сушей приводятся аргументы от логики и языка. Рассмотрим текст Василия Великого:

«Почему, как выше сказано: да соберется вода... в собрание едино, и да явится суша, а не написано: и да явится земля, а не написано: “И да явится земля”, так и здесь опять: Да явится суша, и нарече Бог сушу землею? – Потому что суша есть свойство, служащее как бы отличительным признаком природы предмета, а земля есть голое наименование сего предмета»⁴³.

Здесь и далее аргументация выстраивается на определении понятия через указание на существенный признак. В данном случае, родовым понятием является понятие «стихий», а видовыми понятиями по отношению к роду будут четыре стихии, которые богослов определяет через существенный признак: «Вода собственным своим качеством имеет холодность, воздух – влажность, огонь – теплоту»⁴⁴. Ранее сказано, что земля своим качеством имеет сухость. Далее следует корректное методологическое пояснение относительно возможности познания человеком природы стихий.

«Впрочем, и земля, и вода, и воздух, и огонь, только как первые стихии сложных вещей, представляются разуму с поименованными качествами, а когда они сопоставлены в теле и подлежат чувствам, тогда имеют уже сопряженные качества, и ничто видимое и чувствам подлежащее не бывает в отрешенном смысле одиноко, или просто, или чисто. Напротив того, земля суха и холодна, вода влажна и холодна, воздух тепел и влажен, а огонь тепел и сух. Таким образом, вследствие сопряженного качества, происходит в стихиях возможность смешиваться каждой с каждою, ибо каждая стихия, в следствие общего качества, срастворяется с смежною к ней стихией, а вследствие общения в сродном, соединяется и с противоположною. Например, земля, будучи суха и холодна, соединяется с водою по сродству холодно-

⁴² *Василий Великий*. Указ. соч. С. 89.

⁴³ Там же. С. 90.

⁴⁴ Там же. С. 91.

сти, а чрез воду соединяется с воздухом, потому что вода, поставленная в середине между землею и воздухом, каждым из своих качеств, как бы наложением двух рук, соприкасается к той и другой из прилежащих к ней стихий, – холодною к земле, а влажною к воздуху. Опять, воздух чрез посредство свое делается примирителем враждебных природ воды и огня, вступая в единение посредством влажности – с водою, а посредством теплоты – с огнем. А огонь, будучи по природе тепел и сух, посредством теплоты соединяется с воздухом, а посредством сухости входит опять в общение с землею. И таким образом составляется круг и стройный лик, по причине взаимного согласия и соответствия всех стихий. Почему весьма прилично дано им и название стихий»⁴⁵.

В приведенном отрывке из «Бесед» богослов следует Аристотелю. Стагирит при построении онтологии вырабатывает собственную методологию родовых противоположностей. В работе «Возникновение и уничтожение» показывается, что многообразие противоположных пар можно свести к двум родовым парам: влажное–сухое, теплое–холодное⁴⁶. Противоположности понимаются Аристотелем как крайние проявления единого свойства. Василий Великий, следуя аристотелевской методологии, поясняет каким образом стихии, благодаря воспринимаемым качествам, переходят друг в друга.

Список литературы

Василий Великий. Беседы на Шестоднев // *Василий Великий*. Избр. творения. 2-е изд. М., 2010. 816 с.

Герасимова И.А. Единство множественного: Логико-методол. анализ культурных практик. М.: Альфа-М, 2010. 304 с.

Герасимова И.А., Мильков В.В. Толковая Палая о мироздании и познании // Эпистемология и философия науки. 2013. № 2. С. 178–194.

Дьяченко Г. Полный церковно-славянский словарь. М.: Издат. отд. Моск. Патриархата, 1993. 1120 с.

Космологические произведения в книжности Древней Руси. Ч. I: **Тексты геоцентрической традиции** / Вступ. ст. В.Кожина, коммент. В.Милькова, игумена Тихона (Полянский); Изд. подгот.: В.В.Мильков, С.М.Полянский. СПб.: ИД «Мирь», 2008. 650 с.

Космологические произведения в книжности Древней Руси. В 2 ч. Ч. II: **Тексты плоскостно-комарной и других космологических традиций** / Изд. подгот.: В.В.Мильков, С.М.Полянский. СПб.: ИД «Мирь», 2009. 624 с.

Палая Толковая / Пер. А.М.Камчатнова. М.: Согласие. 2012. 652 с.

⁴⁵ *Василий Великий*. Указ. соч. С. 91–92.

⁴⁶ *Аристотель*. Физика. О небе. О возникновении и уничтожении // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М., 1981.

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

Публикуемые в этом разделе статьи написаны на основе докладов, подготовленных для конференции «Дискурс прекрасного в эпоху новых медиа», проведенной сектором эстетики Института философии РАН 29 ноября 2013 г.

В.П. Чинаев

МЕТАМОРФОЗЫ ПРЕКРАСНОГО В ХУДОЖЕСТВЕННЫХ ДИСКУРСАХ ПРОШЛОГО И НАСТОЯЩЕГО

Прекрасное ведь и есть не что иное, как цветущее на бытии... цветущая на бытии окраска есть красота.

Плотин. Об умной красоте

Определение Прекрасного очень просто: это то, что приводит в отчаяние.

Поль Валери

Феномен Прекрасного был сформулирован еще в истоках пифагорейско-платонического понимания универсума, затем в неоплатонических представлениях о мироустройстве, когда гармония человека и космоса выражала себя через символику числа, определяющего чувство симметрии и пропорции во всем; когда микро- и макрокосм представлялись как абсолютное единство, обусловленное нерасторжимостью математических и эстетических законов; когда, наконец, всеприсутствие света, сияния, лучезарности объяснялось эманацией Творца, ибо «Бог прекрасен как причина сияния и гармонии всех вещей»¹.

Как писал Платон в «Федоне», «просто, без затей, может быть даже слишком бесхитростно, я держусь единственного объяснения: ничто иное не делает вещь прекрасною, кроме присутствия прекрасного самого по себе или общности с ним, как бы она ни возникла»². Пребывая в покое своей самости, прекрасное «единообразно» и безотносительно.

В исторической эволюции концепций прекрасного, отождествляемого с красотой, пифагорейско-платоновская формула сохраняла свою энергию вплоть до эпохи Просвещения. И это общеизвестно. Нам же важно обратиться к еще одной платоновской философеме – к триаде «душа – бытие – припоминание».

В диалоге «Федр» Платон повествует о тех временах, когда мы вместе со счастливым сонмом богов видели «блаженное зрелище» – «сияющую красоту». «Человек, очень давно посвященный в таинства или испорченный, не слишком сильно стремится отсюда туда, к красоте самой по себе. Но, “упав сюда”, человек обратился к неправде и позабыл все священное, виденное им раньше». Однако между телесной ипостасью «испорченного» человека и «здешними подобиями» красоты есть еще *память*, благодаря которой «воз-

¹ Цит. по: История Красоты / Под ред. У.Эко. М., 2005. С. 100. О божественной субстанциональности света см.: *Фома Аквинский. О деле различения как такового. Вопрос 67, 1–4 // Фома Аквинский. Сумма теологии. I–II. Киев, 2003. С. 260–269.*

² *Платон. Федон // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 70–71.*

никает тоска о том, что было тогда», – тоска по красоте, что «сияла среди всего, что там было». Есть еще «припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия»³.

Удивительно, но эхо Платона отзывается много веков спустя в разных культурно-исторических дискурсах: от эпохи Просвещения, культивирующей эталоны эллинской красоты, к романтизму и символизму, когда категория прекрасного трансформируется в свои контраверсии, ставя, как может показаться, само понятие прекрасного под вопрос; вместе с тем – и это один из исторических парадоксов – параллельно позднеромантическим и символистским критериям красоты на протяжении второй половины XIX – начала XX в. возникает «новая волна» неоклассицизма с его абсолютным пиететом к «нетленным образцам» эллинизма и – еще один парадокс – полной утратой подлинной высоты платоновской идеи прекрасного. Хорошо известно, что авангардный XX в. практически отчужден от прекрасного и красоты, как их понимали древние классики. Однако это не значит, что категория красоты более не актуальна в арт-лексиконе новейшего времени: со второй половины прошлого столетия и особенно в эпоху постмодерна категории красоты и прекрасного вновь громко заявляют о себе, но их статус (как в арт-практиках, так и в эстетических рефлексиях о природе «высокой» классики) довольно резко отличается от предшествующих культурных парадигм. Предварительно заметим, что в эпоху постмодерна стираются различия между высокой и профанной культурой и любые стилевые мимикрии возможны, коль скоро человек от масс-культуры, склонный поддаваться обманному маневру культуры, видит в красоте лишь то, что (по Платону) «носит одинаковое с нею название». Но не есть ли эстетически сниженные постмодернистские образы прекрасного тем самым припоминание и ностальгия по «блаженным зрелищам», виденным некогда ранее? С другой стороны, не есть ли новое чувствование красоты как молчания, парящего в незамутненных высях, радикальное и спасительное отрешение прекрасного от бытующего «здесь»?.. Вопреки, казалось бы, неуместности даже отблесков платоновской «сияющей красоты» в современном мире, так или иначе, эхо Платона звучит (или полностью угасает?) в акустически искаженных пространствах художественной памяти.

Наш экскурс является не более чем попыткой комментария к обозначенным аспектам. Душа – бытие – припоминание: как эта триада манифестирует себя в различных арт-практиках и – шире – культурных срезах истории?

По направлению к «ночному инобытию» прекрасного

Вероятно, последним в истории Нового времени, кто стремился осмыслить древние образы красоты, был Иоганн Иоахим Винкельман. Причем не просто осмыслить, но и преподать урок понимания и (как казалось представителю эпохи Просвещения) актуальности античной классики и ее критериев возвышенного, изящного, прекрасного. Типологии и каноны красоты как «высшей цели искусства»⁴, изложенные в винкельмановской «Истории искусства древности» (1764), становятся вроде бы несомненным и долгосрочным руководством к творческой креативности эпохи *ratio*. Однако когда мы всматриваемся в лики очаровательных граций, эротов и аполлонов Ка-

³ Платон. Федр. С. 185–187.

⁴ Винкельман И.И. О способности воспринимать прекрасное в искусстве и об обучении этому // Винкельман И.И. История искусства древности. Малые соч. СПб., 2000. С. 437.

новы, когда пытаемся восхититься прекрасной доблестью божественных воителей Ж.-Л.Давида или рельефно очерченной красотой сеятелей, кузнецов и силачей – этих антично-русских «дискоболов», «аполлонов», «самсонов» М.Козловского, В.Демут-Малиновского, И.Мартоса, или же когда созерцаем красивое томление божественных див Энгра, мы ловим себя на том, что перед нами лишь искусные имитации Прекрасного, выполненного по классицистским рецептам. Беломраморные глаза нимф, смотрящие в дали несуществующей Аркадии, бронзовые богоподобные торсы, славящие великолепие прекрасного тела, живописно изящная нагота окрыленных богинь, спящих амуров и победоносных воинов в шлемах – все это суть мертвые знаки академического плена аттической красотой.

Собственно, в классицистской эстетике Просвещения, поощрявшей культ совершенной ясности, парнасской легкости и стройности форм, имплицитно уже присутствовало историческое сомнение в нетленности ценностей эллинизма. Причем альтернативные художественные тенденции, сигнализирующие о назревшей необходимости пересмотра основ рационалистической эстетики, возникают внутри обширной области традиционно понимаемого прекрасного, фактически уничтожая «исключительность старого понимания красоты» (В.М.Жирмунский)⁵.

Первые симптомы переоценки ценностей наблюдаются уже в эстетических теориях середины XVIII в. – времени, когда «дневная» одномерность и ясность антикизирующего классицизма исподволь начинает обретать новые обертоны «ночной, волнующей и смущающей Красоты» (У.Эко⁶).

В «ночных» художественных альтернативах, характеризующихся, среди прочего, творческим иноверием в толкованиях красоты, античность более не воспринимается как нетленный образец для подражания – возможны лишь вольные имитации и фантазии на очередную тему «из прекрасной старины». На фоне сохраняющего свои позиции холодного классицизма А.Р.Менгса или Ж.-Л.Давида сентиментальность Ж.-Б.Грёза с его окрасивленными девичьими головками и голубками вполне могла бы восприниматься как новое слово, оппонирующее застывшим догмам и правилам академизированного Прекрасного. Впрочем, и эти образы красоты, если вникнуть в их истинную природу, суть завуалированные перепевы классицизма: нарочитая, в духе Д.Дидро, дидактика картин Грёза явно вступает в противоречие с как бы «вот сейчас спонтанно переживаемыми» чувствами и «неизменным изяществом» его персонажей.

Но едва ли в эти рамки укладывается полная эзотерических значений графика У.Блейка, уводящая просвещенных любителей прекрасного далеко за пределы как рационализма, так и сентиментализма руссоистского толка. Фантазийная атмосфера работ Блейка преисполнена мистических символов, которые призваны придать зримым формам красоты характер крайне субъективных видений, экстазов и озарений⁷.

Еще более контраверсионным даже в «теновом» контексте своего времени предстает искусство И.Г.Фюссли. Его смутные, отягощенные кошмарами образы несут в себе нечто принципиально отличное от той формулы Прекрасного, которую всё еще хочет знать время рационализма. Контрасты света и тени, настораживающие затемнения, часто расплывчатые очертания

⁵ История английской литературы: в 3 т. / Ред. И.И.Анисимов и др. Т. 1. Вып. 2. М.–Л., 1945. С. 565.

⁶ История Красоты. С. 58.

⁷ Адресуем читателя к иллюстрациям Блейка «Божественной комедии» Данте или к акварелям поэтического цикла «Песни невинности и опыта» самого Блейка.

силуэтов (в отличие, например, от строгих и ясных контуров антикизирующего классициста Д.Флаксмана) только лишь усугубляют настроения таинственности и меланхолии, которыми наделены его аллюзии античной красоты. И дело не только в том, что уже сама техника размытых контуров или преднамеренная эскизность многих его графических и живописных работ никак не вписываются в нормативистскую стилистику классицизма – вопрос глубже: принципиально иное тут само отношение к красоте. «Иная красота» у Фюссли – это тревога и смятение художественного сознания, болезненно переживающего встречу с тем, что еще не нашло свое имя, но что бескомпромиссно противопоставлено очевидной классицистской ясности. В этом смысле картина Фюссли «Ночной кошмар» (1781) может трактоваться как программный манифест, утверждающий иррациональную подоплеку «дневного» существования человека.

«Гений, вдохновленный вымыслом, разрывает завесу, что отделяет существующее от возможного; он вглядывается во тьму»,⁸ – писал Фюссли в конце XVIII в. Но уже в середине века онирические образы тьмы, ночи, кошмара как неожиданные метаморфозы красоты впервые в истории европейской эстетической мысли приобретают статус актуальных художественных категорий и получают теоретическое обоснование в трактате «Философское исследование о происхождении наших дней возвышенного и прекрасного» Эдварда Бёрка (1757). В бестселлере второй половины XVIII в., вдохновлявшем не только Фюссли, но и авторов «готического романа», а также Блейка, Кольриджа и ещё многих их современников, Бёрк дает новую интерпретацию эстетическим категориям прекрасного и возвышенного, отождествляя их с категорией ужасного: «Не удовольствие, а своего рода восторженный ужас... является одним из самых сильных из всех аффектов»⁹.

Заметим, что именно тогда, когда Винкельман работает над «Историей искусства древности» и систематизирует типологию художественных средств и приемов для выражения неизменно ясной и «вечной» природы прекрасного и красоты, Бёрк отталкивается от обратного. Он фиксирует внимание на той изобразительной поэтике, которая способствует передаче максимальной – «ночной» – суггестии: особые эффекты световых переходов и затемнений, обманчивая игра призрачного освещения, доминантность темного фона, другие выразительные средства, призванные вовлечь зрителя в атмосферу недоговоренностей и скрытых тайн, окутывающих прежде однозначно-прекрасные образы. Надо полагать, Бёрк хорошо знал ту художественную среду, в которой рождалось новое мироощущение. Проторомантическую иконографию «тьмы», «ночи», «кошмара» начиная с середины XVIII в. можно проследить в различных арт-практиках. Любопытна, в частности, мысль Пиранези о том, что «доставлять удовольствие можно даже через ужас и страх»¹⁰.

Но как все-таки объяснить новые интенции рационалистического века? Лишь тем, что здесь действует принцип исторического маятника, движущегося к своим противоположным полюсам?

Удивляет, как Иммануил Кант, не слишком разбиравшийся в изящных искусствах, сумел уловить самую глубинную суть творческих процессов своего времени. Философ обосновывает ряд положений, которые повергли бы в глубочайшее смятение современников и адептов Декарта, Винкельмана или

⁸ *Фюзели Г.* Афоризмы, относящиеся главным образом к изящным искусствам // *Шестаков В.П.* Генри Фюзели. М., 2002. С. 212.

⁹ *Бёрк Э.* Философское исследование о происхождении наших дней возвышенного и прекрасного. М., 1979. С. 159.

¹⁰ Цит. по: *Сорокина Н.И.* Пиранези и египетский стиль // *Эпохи. Стили. Направления.* Сб. ст. М., 2007. С. 367.

Лессинга. Кант осуществляет интригующий поворот к тем формам «иноного» мышления, которые не просто удалены от рациональности, но выступают по отношению к ней как безоговорочные антиномии.

Вот некоторые высказывания из черновиков Канта: «Красота должна быть неизреченной. Мы не всегда можем в словах выразить то, что мы думаем»; «Темные представления выразительнее ясных. <...> Все акты рассудка и разума могут происходить в темноте»; «На большой карте нашей души <...> освещены только немногие места»¹¹. Идея «темных представлений» облекается Кантом в понятия «спонтанности», «субъективности», «интуиции». Целостность мира постигается им не средствами формальной логики, а с помощью «другого рассудка», «интуитивного рассудка»¹². Воображение, выходящее из глубин бессознательного, вступает в свои права как некая стихийная сила. В рационалистическую ментальность, культивирующую аполлоническую ясность Прекрасного, врывается «иной мир» (Кант), чьи границы, как мыслит философ, нам неизвестны¹³. Не удивительно, что в таком контексте поэтические образы ночи, сна, видения становятся наиболее предпочтительными метафорами красоты и прекрасного.

В своё время Фюссли писал: «Одна из самых неизведанных сфер искусства – это сны и то, что можно назвать персонификацией чувства»¹⁴. Метафорика Ночи, как и мотивы стихийно-безотчетного, иррационального, онирического нашли своё продолжение в творчестве и эстетике раннего XIX в., органично дополняя сложный и широко разветвленный концепт романтического Прекрасного. Очевидно, что не только словесные жанры, но и живопись и музыка уже не могут ориентироваться на отвлеченную заданность классицистских клише; идея совершенной завершенности формы и все то, что ещё совсем недавно культивировали поэтологические системы классицизма, для романтиков утрачивает свою актуальность.

Именно в «ином мире», под покровом ночи, разворачиваются фантастические, близкие к галлюцинациям сцены в романах Гофмана, в которых «здешние» и близкие – часто причудливые и гротесковые – образы чарующей, многоликой и обманной красоты способны трансформироваться в «недосягаемый идеал», «далекое прекрасное» (наиболее устойчивые топы романтиков).

Знаки прекрасного остаются открытыми для самых вольных интуитивных толкований. Прекрасное у романтиков – это всегда некий туманный шифр, загадка, тайна, ибо и сам романтический универсум – непознаваемая тайна во всей своей неясности и многозначности. Также многомерны и образы-шифры красоты: они предстают как постоянно ускользающие, эфемерные, неясные величины, как только мы пытаемся дать им четкие определения. Удивительно гибкую, флюидную, доходящую до парадокса амбивалентность «дальнего – здешнего», «красивого – ужасного», «прекрасного – гротескового» можно объяснить демонстративным неприятием романтиками всего того, что ассоциировалось с «прошлым» логическим рационализмом.

Однако среди амбивалентных символов Прекрасного один особенно привлекает наше внимание. Концепция Эроса и Танатоса как нерасторжимо единства, по нашему мнению, органично вписывается в рассмотренные

¹¹ Цит. по: Гулыга А.В. Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 58.

¹² Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2006. С. 326.

¹³ См. у Канта в «Заметках о метафизике» (1776–1778). Цит. по: Актуальность Канта. Сб. ст. / Под ред. Д.Н.Разеева. СПб., 2005. С. 287.

¹⁴ Фюзели Г. Афоризмы, относящиеся главным образом к изящным искусствам. С. 251.

тенденции «темной» стороны творческого сознания эпохи и, вместе с тем, выразительно демонстрирует одну из первых в европейском художественном опыте контрверсию Красоты.

Эрос – Танатос. От «ночного инобытия» к *Liebestod*

Эрос–Танатос как некая нерасторжимая целостность оказалась среди других аттических бинарных мифологем, пожалуй, наиболее подвижной и податливой к смысловым метаморфозам.

Появление ещё на заре романтизма «Гимнов к ночи» Новалиса можно назвать настоящим пост-просветительским прорывом иррациональных предчувствий запредельного, когда «томление, тоска по смерти» (так называет свой Шестой гимн Новалис) и выражение любовного чувства воспринимаются как поэтические синонимы.

При этом одним из неотъемлемых компонентов смерти у романтиков (например, в представлениях Леопарди, Китса, Ламартина, наших Жуковского, Баратынского, а затем и Тютчева) является именно красота. Факт такой неожиданной и парадоксальной эстетизации смерти, приятие ее в сонм желанных атрибутов Прекрасного окажется действенным на протяжении по крайней мере всей романтической эпохи, а художественные метаморфозы *Liebestod* (эрос-как-смерть, любовь-в-смерти) становятся всё более богатыми, если не изощренными.

Опыт такой трансформации преподан Рихардом Вагнером, чья неомифологическая концепция Любви–Экстаза–Смерти предопределила многие творческие импульсы романтической, а затем и символистской эпохи.

В творчестве Вагнера *Liebestod* (поэтический термин принадлежит именно Вагнеру) в единстве с картиной мира, обреченного на исход, и характеристиками эпических героев этого мира, которым суждено погибнуть во вселенском пожаре либо в любовном пыле – в вагнеровской трактовке древней мифологии проблема *Liebestod* ставится во главу угла.

Мотив желанного ухода в небытие, понимание смерти как искупления и пламенеющего экстаза становится главным смысловым принципом и «внутренним» сюжетом почти всех его музыкальных драм. Мифологема Эроса–Танатоса, воплощенная в образах Тангейзера, Изольды, Тристана, Зигфрида, Брунгильды экстатична, уход нордических героев из жизни и обретение любви в смерти «огненны» не только условно, но и буквально (Зигфрид и Брунгильда уходят в пламя гибнущей Валгаллы, чтобы навек соединиться в пылком любовном экстазе). И обращен ли Вагнер к внеперсональным стихиям или к эпическим жизнеописаниям, во всех драматургических перипетиях и катаклизмах определяющим для него остается влечение к смерти.

«...Полное тоски стремление; неугасимое, вечное желание, жажда и томление. Избавлением может быть лишь одно – смерть»¹⁵, – пишет автор «Тристана и Изольды». Рассуждая о «просветлении путем смерти», Вагнер говорит о «неземном блаженстве» такого просветления: «Эта *смерть* и тоска по ней являются истинным и единственным содержанием искусства...» (курсив Вагнера. – В. Ч.)¹⁶. Музыка увертюры к «Тангейзеру», по авторским комментариям, прекрасна полнотой «пламенно-изнурительной страсти»: под «звуки неистового восторга и дикие клики наслаждения» Венера увле-

¹⁵ Вагнер Р. Статьи и материалы. М., 1974. С. 64.

¹⁶ Вагнер Р. Опера и драма. Рихард Вагнер. Избр. работы. М., 1978. С. 371.

кает Тангейзера «в недостижимые дали, в царство небытия» – «все кипящие и брызжащие через край импульсы жизни в конце концов преобразуются в гимн искупления. И оба ранее разъятых элемента, дух и чувственность, бог и земная природа, сливаются в едином священном поцелуе любви»¹⁷.

Вагнеровская неомифологема *Liebestod* оказалась наиболее влиятельной и предпочтительной в эстетике символизма. Нельзя, однако, не заметить, что прекрасная, возделенная Смерть и её метафоры-спутники приобретают здесь самые неожиданные толкования: Ночь – это не только Бездна, но и томление, источение чувства; Огонь может трансформироваться в озаренность «сжигающей» страсти; Экстаз обретает значение не только высочайшего подъема души и духа, но и становится тождественным Смерти. Эрос и Танатос в условиях символистской неомифологии могут быть внутренне бесконфликтны, тождественны друг другу. Сложная, но и эффектная амбивалентность метафор Смерти как Прекрасного более чем показательна для многих знаковых художественных явлений символистской эпохи.

Симптоматично, что именно в пору символистских исканий новых ценностей и новых смыслов, а также (и, пожалуй, прежде всего) декадентского переживания «последней черты» вновь заметно активизируется интерес к глубинным истокам осмысления и моделирования мира, его возникновения и его исхода. Общей здесь являлась именно вагнеровская концепция очищающей смерти на пути к трансфигурации, преображению всего макрокосмоса и рождению прекрасного «нового человека».

Особая как по степени интенсивности, так и по характеру многообразия толкования феномена Смерти, артистическая формула этого образа характерна для последней трети XIX – начала XX в., когда романтическая эпоха клонится к своему закату.

Как известно, вагнеровская концепция *Liebestod* вдохновляла Шарля Бодлера, а затем и многих мастеров символистского круга. В конце 1850-х гг., когда Вагнер завершает оперу «Тристан и Изольда», музыкально-сценическую тетралогию «Кольцо нибелунга», Бодлер создает «библию» декаданта и символизма – «Цветы зла». Однако атмосфера его «Цветов» далека от вагнеровского синтеза и отождествления очистительного Огня, любовного Экстаза и Смерти. Опоэтизированной у Вагнера красоте этого единства Бодлер противопоставляет разъятость обозначенных метафор Прекрасного, нередко вытесненных либо приглушенной, смутной экзальтацией, либо пребываниями в настроениях отчаяния и сплина.

Тем не менее танатология Бодлера в «Цветях зла» как едва ли не синоним поэтически прекрасного вездесуща и разнолика: она явлена и в образах пылкости экстатически-прекрасного чувства, и как неотвратимая явь во всей своей беспощадной плотской онтологичности¹⁸. Позже М.Пруст скажет о бодлеровском поэтическом творчестве, пропитанном всеприсутствием смерти, как о поэтической форме, преподанной «в виде символа, всегда такого материального, такого ошеломляющего, в столь малой степени отвлеченного и при этом использующего самые выразительные, самые употребительные и дышащие достоинством слова»¹⁹. Сам же Бодлер ясно определил свой эстетический принцип – он в стремлении «извлечь красоту из Зла»²⁰.

¹⁷ Вагнер Р. Статьи и материалы. С. 58.

¹⁸ Наиболее выразительно это раскрыто в образах стихотворений «Полет», «Вампир», «Посмертные угрызения», «Жажда небытия», «Амур и череп», в цикле «Смерть» и др.

¹⁹ Пруст М. Конец Бодлера // Пруст М. Против Сент-Бёва: Ст. и эссе. М., 1999. С. 74–75.

²⁰ Бодлер Ш. Цветы зла. М., 1998. С. 7.

Когда послевагнеровская, послебодлеровская культура декаданса достигает своих кульминаций (1980-е – начало 1900-х гг.), «странность», «необычайность»²¹ постоянно напоминают о себе в художественных образах Прекрасного небытия. И что наиболее характерно для символистско-декадентского искусства рубежа XIX–XX вв., это удивляющий, порой шокирующий сплав именно тех самых Красоты и Зла, союз которых Бодлер предрекал ещё в начале 1860-х гг.

Мотивы экзальтированной красоты настойчиво ассоциируются с образами нижней Бездны и инфернальной Ночи. Перверсийная двусмысленность в опере «Саломея» Оскара Уайльда и Рихарда Штрауса, вызывающий эротизм полотен Филисьена Ропса или Франца фон Штука демонстрируют манящую красоту порока, отождествляя её с обманчивой личиной Смерти-Тьмы. Макабра в парадоксальном единении с телесной красотой вообще нередко составляет изобразительную основу символистско-живописных сюжетов. Наряду с этим отвлеченно-неявные образы смерти как некой трансцендентной категории, как непрременной смысловой подоплеки, подчиняющей себе всю жизненную или мифологическую сюжетику их картин, неотвязно присутствует в картинах Арнольда Бёклина, графике Макса Клингера, даже когда их музы, сирены, наяды или вакхи хотели бы поведать нам о беспечном, мифически прекрасном бытии.

Но особенно суггестивен Жан Дельвиль: его живопись, пожалуй, наиболее ярко, со всей апологетической силой передает лучезарную атмосферу прекрасной смерти в апофеозе её всепоглощающей сатанинской красоты. На полотнах Дельвиля конца 1880-х – начала 1900-х гг. умершие влюбленные застывают в нереальных, залитых мистическим светом пространствах («Тристан и Изольда»), языки пламени обвивают силуэты эксталично изогнутых тел («Любовь душ»), пребывающие в вечном сне фигуры, охваченные волнами пылающего света, возносятся в дали инобытия («Сокровища Сатаны»). Прометей, Орфей представлены Дельвилем как пророки-гиганты, возвещающие и о темной нирване, и о грядущем свете преображенного прекрасного мира.

Русский символизм выстраивал свою, оригинальную концепцию смерти как экстаза и преображения. Танатология как таковая кажется второстепенной на фоне теургийных преображений Владимира Соловьева, Николая Федорова; столь же второстепенной она кажется и в «апокалиптической» экстафике поэзии Андрея Белого, Валерия Брюсова, Константина Бальмонта. Мифологема Эроса – Танатоса в русском символизме предстает прежде всего именно как животворящая энергия всепобеждающего, воспаряющего над всем экстаза. Экстаза как Прекрасного. Эротико-экстагическая окрашенность мысли присутствует в мистериальной концепции возрожденного дионисийства Вячеслава Иванова; К.Бальмонт воспеваает захватывающую красоту смертоносной стихии в «Гимне Огню»: «Огонь очистительный, / Огонь роковой, / Красивый, властительный, / Блестящий живой/ ... Я уйду за ответом! / О, душа восходящей стихии, стремящейся в твердь, / Я хочу, чтобы белым немеркнущим светом / Засветилась мне – Смерть»²². Явная аллюзия на Апокалипсис дана в образе Белого коня, которого Бальмонт ассоциирует с языками «белых огней» («Белый пожар») ²³.

²¹ Напомним определение Прекрасного у Бодлера: «Прекрасное всегда необычайно... Я хочу сказать, что в Прекрасном всегда присутствует странность, необычайность, – наивная, невольная, бессознательная, она-то и служит главной приметой Прекрасного, как бы метит его особым клеймом» (1868) (*Бодлер Ш. О современном понимании прогресса применительно к изобразительному искусству // Бодлер Ш. Об искусстве. М., 1986. С. 138*).

²² *Бальмонт К. Стихотворения. М., 1989. С. 8–12.*

²³ Там же. С. 24.

Но, пожалуй, наиболее ярко концепт *Liebestod* раскрывается в утопическом проекте «Мистерии» Александра Скрябина, где любовь как смерть вырастает до универсального символа: тотальная аннигиляция макрокосма и вселенский преображающий экстаз амбивалентны и тождественны друг другу. Как-то по поводу Прелюдии ор. 74 № 2 (её звуковой материал должен был войти в грандиозную «Мистерию») композитор весьма красноречиво заметил: «Тут очень большой эпизод, центральный по значению, потому что ведь этот Экстаз – это и есть она, Смерть <...> В форме чувства экстаз есть высшее блаженство. В форме пространства экстаз есть высший расцвет и уничтожение»²⁴. Впрочем, идея конца, всеожжения тварного мира и выхода в новые духовные эмпиреи все же нашла адекватное воплощение в скрябинском «Прометее. Поэме огня» (1910). Удивительно, но музыка «Прометейя» лишена какого бы то ни было трагизма, её мистические звучания исполнены торжествующего экстагического порыва и трепета, преображающих «последний миг» бытия. И этот миг у Скрябина изысканно красив и ослепительно ярок.

Дихотомия Прекрасного-и-Смерти еще напомнит о себе век спустя в «высоком» постмодернистском искусстве. Причем Прекрасное, как его понимали эллины, как бы вновь вернется к своим истокам. Но пифагорейско-платоническое эхо, как мы увидим, приобретает весьма парадоксальный статус. Пока же надо обратиться к еще одной символистской ипостаси красоты. Символистский концепт Невыразимого, хотя и в других версиях и других исторических отблесках, как мы увидим, также отзовется – и также неожиданно – в самых радикальных арт-движениях нашей современности.

«Скрытая отвлеченность и очевидная красота»: иная ипостась символистского прекрасного

Когда Константин Бальмонт в 1901 г. выступал перед парижской аудиторией, он дал лаконичную и ёмкую характеристику одному из неотъемлемых (как он считал) свойств символизма – его «скрытой отвлеченности и очевидной красоты»²⁵. Действительно, символизм был пленен идеей об отдаленном, дальнем, возносящемся к загадке Невыразимого – философско-эстетической константы символизма. Данности «вещной» красоты мира для художника существуют лишь как «материал», из которого сплетается символистский образ. Об этом размышлял и Стефан Малларме: «Природа существует, и к ней ничего не добавить; <...> Но одна возможность остается у нас всегда – возможность уловить связи между явлениями, ...вызывать к жизни порой прекрасные в своей многосмысленности образы»²⁶.

Но во французском живописном и поэтическом символизме «очевидная красота» особая. Культ палевых, смягченных, эмоционально изысканных тонов продолжается в привязанности символистов к уходящим, меркнувшим, угасающим образам красоты.

Подобна эмоциональная атмосфера полотен Пьера Пюви де Шаванна. Его отвлеченными, «тихими» и «молчащими» картинами восхищался Ж.-К.Гюисманс – в их образах его вдохновляли «болезненная бледность»

²⁴ *Сабанев Л.Л.* Воспоминания о Скрябине. М., С. 329.

²⁵ *Бальмонт К.Д.* Элементарные слова о символической поэзии // Критика русского символизма: В 2 т. Т. 1. М., 2002. С. 248.

²⁶ *Малларме С.* Музыка и литература // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора. М., 1993. С. 428.

лиц, «неопределенность» силуэтов, «молочно-зеленая» листва деревьев, «цветочная белизна тел»²⁷. Вслед за Пюви де Шаванном и его единомышленниками вкус к белёсому, палевому, дымчатому культивирует Морис Дени. Достаточно сказать о его удивительных литографиях 1900-х гг., в которых блекнувшие, полупрозрачные изображения (скорее, намёки на них) почти утрачивают свои очертания, как бы растворяясь в нейтральности фона²⁸. Эстетическая общность здесь – в стремлении максимально дематериализовать художественный образ Красоты, придать ему черты искомым символами Тайны, Грёзы – неявных, смутных интуиций Невыразимого.

Наиболее тонкое поэтическое воплощение Невыразимого как «присутствующего отсутствия» нашло в верлибре Малларме «Белая кувшинка».

Залитый утренним светом мир пуст, есть лишь загадка и ожидание встречи, её предчувствием преисполнен плывущий в лодке поэт. Но встречи с кем? С некой незримой «незнакомкой»?.. или с «нимфой света»?.. Мы этого не узнаем. Малларме обрисовывает только «еле различимый шорох» в зарослях пруда; где-то мелькнет «милая тень, окутанная в струящийся батист»... «Невыразимое лицо, которое мне так и не суждено было узнать», «запечатлеть прощальным взглядом немое отсутствие, разлитое в этом уединении», сорвать на память «одну из загадочно зажмурившихся кувшинок», озаряющих «своею белизною пустоту, сотканную их чистых грёз», пережить свою «безмолвную речь», обращенную к невидимой – существующей ли вообще? – персоне. Тут только лишь блики созерцательных мечтаний поэта, чьей мыслью и тончайшими ощущениями плетется вербальная канва Невыразимой красоты – этого символистского трансa, «прелестной иллюзии», «прозрачного образа» – некой неуловимой метафоры прекрасного, отсутствующего в осязаемых реалиях бытия²⁹.

В комментарии к одному из самых «тёмных» и энигматичных поздних опусов Малларме «Высоко освятив ногтей своих оникс...» автор не проясняет, но лишь указывает на смысловую герметичность «присутствующего отсутствия», данного лишь в зеркальных отражениях пустотных и немотствующих пространств: он пишет о «призрачном отражении звезд Большой Медведицы, которое связывает это оставленное людьми жилище с одним лишь небом»³⁰.

В музыке Клода Дебюсси звук на грани умолкания и растворения в беззвучии несет в себе сонорный образ того же мира Невыразимой красоты, который версифицировался в поэзии, запечатлялся в живописи. От тончайших звукоокрасочных нюансировок, от точных и subtilных штриховых характеристик до педально-вуальных туманностей, от неуловимых вибраций как бы светящегося звука до сотворения пространственных далей и перспектив – всё это оваяно у Дебюсси беспрекословностью красоты. Спиритуализация не только природы, но и предметного мира находит сонорное воплощение, например, в его Прелюдиях «Дельфийские танцовщицы», «Канона», где символы аттической древности как бы напоминают о прежде «сияющей», но поблекшей платоновской красоте «в себе и для себя». Сонорные образы – как память об экзистенциальной бренности и мифологической вневременности. Звуковой образ «Канопы» словно вышел из мира оставленных вещей и отраженных в зеркале звёзд сонета Малларме: пустыньность, оставленность, припоминание о смутных образах красоты и вслушивание в их стертые вре-

²⁷ Huysmans J.-K. *Ecrits sur l'art: L'Art modern. Certains. Trois Primitifs*. P., 2008. P. 54, 169, 247.

²⁸ Цикл эстампов «Любовь», «Нимфа в венке из маргариток», «Мать и дитя на фоне моря» и др.

²⁹ Малларме С. Белая кувшинка / Пер. И. Волевич // Малларме С. Соч. в стихах и прозе. М., 1995. С. 201–209.

³⁰ Из письма Малларме к Анри Казалису // Там же. С. 395.

менем голоса. Звуковая ткань – тишайшая лучистость, легчайшие касания звука, отраженность отраженного. Смысловая двуплановость «Дельфийских танцовщиц» обнаруживается в сопоставлении вполне узнаваемого орнаментального рисунка, имитирующего гармонию поз и жестов жриц на античной амфоре, и его загадочного «отзвука» в ирреальной субстанции вечности. Вся фактура этой Прелюдии построена на эффектах диалога инструментальных регистров – среднего, «здешнего» и крайних, симультанно звучащих, «отраженных», парящих в даях платонического космоса... Подразумеваемая подобный эффект двоимирия, Эмиль Верхарн весьма точно сформулировал его суть: «Мы исходим из вещи видимой, слышимой, ощущаемой, осязаемой, чтобы вызвать, посредством идеи, *припоминание* этой вещи в её целостности» (курсив мой. – В. Ч.)³¹.

Однако стремление к художественному выражению такого двоимирия трудно объяснить без концепта «Вездесущей арабески» (Малларме) – излюбленной символистской метафоры Невыразимого. Арабеска в данном случае есть не что иное, как условное, едва улавливаемое маркирование некой границы между осязаемыми данностями здесь-мира и их платоническими праобразами, пребывающими за чертой условного узора – символа красоты, «цветущей на бытии».

Вместе с тем «двусмысленный мир неопределенностей» (Одилон Редон), каким его хочет запечатлеть художник³², и чистая игра арабесок, данная в звуковых, вербальных, визуальных субстанциях, манифестирует самоценную, раскрепощенную от онтологических имитаций красоту. Всмотривание, вслушивание в красоту несуществующего, только измышленного, только рожденного тончайшим вкусом художника-эстета; едва ли не упоение гибко переменчивыми полутонами состояний, полное погружение в природу звука, цвета; неуловимость, тонкость градаций настроений, их гибкой вибрации и непредсказуемой ассоциативности, наконец, обращение к неканонической метафоричности, наполняющей пространство образа дополнительными смысловыми обертонами – всё это несло в себе одну и общую цель: выразить метафизическую тайну Прекрасного, чьи излучения в мир преходящих явлений наполнили бы их иррациональными обертонами.

Лученосные блики, размытые абрисы, вспыхивающие зигзаги, искры, сияния небесных арабесок – это как мистические свечения, исходящие из глубин цвета и преодолевающие условную плоскость картин Редона. В том же ракурсе можно трактовать лаконизм точных линий, приглушенность тонов и абсолютную сбалансированность цветовых тембров, подчеркивающих сугубо живописную, граничащую с абстракцией условность полотен Джеймса Уистлера. Не столь важно, изображены ли на их картинах виды отдаленных сумеречных городов, гаснущие в просторах ночного неба фейерверки или молчащие таинства неведомых героев и безымянных фигур. Созерцаая пейзажи Уистлера, вникая в видения Дебюсси и Редона³³, мы погружаемся в

³¹ Lucbert F. *Entre le voir et le dire. La critique d'art des écrivains dans la presse symboliste en France de 1882 à 1906.* Rennes, 2005. P. 99.

³² Redon O. *Confidences d'artiste // Redon O. A soi-même.* Journal 1867–1915. P., 2011. P. 27. В «Исповедях художника» Редон пишет: «Моё искусство... многим обязано эффектам абстрактной линии, этому посланнику глубокого источника, воздействующему непосредственно на чувство. Суггестивное искусство не может что-либо представить иначе, как только в обращении к таинственным, измышленным играм теней и ритму линий...» (ibid., p. 25).

³³ Назовём лишь некоторые картины: «Симфония в сером: Раннее утро, Темза» «Ноктюрн: черное и золото – падающая ракета», «Ноктюрн: голубое и серебро – Челси» Уистлера, «Профиль на фоне красных меандров», «Лодка с двумя фигурами», «Корона», «Витраж», «Золотая келья» Редона.

самобытие красок, линий, звучаний – в развеществленную стихию Красоты как узора, парящего в недостижимых высях и символизирующего платоническую устремленность в запредельное.

И все же. Почему среди других, может быть, более красноречивых измерений символистского Прекрасного, нами избрана именно идея арабески?

Как определяет Р.Рапетти, «Линия завоевывает свою *автономность* по отношению к объективной реальности»³⁴. В том же ключе мыслит Э.Леклер: «Арабеска это линия, рисующая вещи, чей образ свободен как от статичной застылости, так и от законченной *реалистичной репрезентации*» (курсивы мои. – В.Ч.)³⁵. С данными наблюдениями нельзя не согласиться. Но надо учесть, что не только линия – *весь* комплекс выразительных средств, причем в разных искусствах, тяготеет к такой автономности. Культ самоценной красоты цвета, слова, звука становится константой символистской эстетики, фиксирующей – пожалуй, впервые в истории художественных эволюций Нового времени – пристальный интерес к трансцендентной сущности Прекрасного. Этот руководящий принцип Малларме формулирует ясно и однозначно: «Я лишь угадываю узор, предвечно существующий в лоне Красоты»³⁶.

Действительно, поэтическое слово Малларме, музыкальный звук Дебюсси, живописные цвет и линия Редона совсем далеки от служения описательности, тем более – *конкретной* выразительности, они обращены к «сокровенной, неизъяснимой, *невыразимой* сути вещей» (Ж.Мореас³⁷), к той абстрактной сути, которую можно лишь предчувствовать, предощутить, интуитивно уловив неявные символы бытия, для которых лишь намёк возможен. Последнее сочинение Малларме – «Бросок игральные кости» (1897) – достижение искомого Абсолюта: здесь вербальность окончательно высвобождена из плена смысловой ассоциативности. Абсолют Невыразимого – это большие лакуны внутри предельно лаконичного и фрагментированного авторского текста или же просто незаполненная шрифтом белизна бумаги.

К концу символистской эпохи в самом концепте некоей Идеи, скрытой за размытыми и многозначными явлениями «здешнего» мира, уже явно чувствовалась излишность навязчивого присутствия нарративов (даже самых отвлеченных и иносказательных), фигуративности (даже самой условной и отдаленной от реального мира) или программной иллюстративности (даже если это только намёк на нездешнее Невыразимое). Нельзя не согласиться с утверждением Люси-Смита о том, что «“искусство для искусства” означало веру в произведение искусства как *параллельный универсум*, который не был бы ни толкованием мира повседневного опыта, ни комментарием к нему» (курсив мой. – В.Ч.)³⁸. Тяга Малларме к чистым поверхностям белого листа бумаги, вслушивание Дебюсси в тишину до и после звука, влечение Редона к начертаниям отвлеченных узоров – всё это суть предчувствия выхода в такой «параллельный универсум». Арабеска в её рациональных или подсознательных играх обретает универсальный статус чистой абстрактной самоценности.

Кажется, в историческом континууме арт-практик осталось совершить несколько креативных жестов, чтобы автономный и самодостаточный мир художественного *opus*³ а обрел статус новой – устойчивой и долгосрочной – творческой парадигмы XX в. В случае с нефигуративным искусством, с аб-

³⁴ Rapetti R. Le Symbolisme. P., 2007. P. 157.

³⁵ Lecler E. L'opéra symboliste. P., 2006. P. 187–188.

³⁶ Из письма Малларме Т.Обанелю // Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора. М., 1993. С. 423.

³⁷ Мореас Ж. Литературный манифест. Символизм // Поэзия французского символизма... С. 436.

³⁸ Lucie-Smith E. Le Symbolisme. P., 1999. P. 56.

страктной поэзией или серийной музыкой так и случилось: поэзия Уильяма Карлоса Уильямса, Е.Е.Каммингса, Э.Паунда, Д.Томаса, додекафонная музыка А.Шенберга и А.Веберна, живопись П.Мондриана, К.Малевича или позднего В.Кандинского, киноабстракции ранних К.Рихтера и К.Рутмана, а позже, и в совсем ином эстетическом контексте, музыка А.Пярта, Г.Канчели, В.Мартынова... – все это символы распредмеченных творческих реальностей – реальностей «в себе и для себя». И если категория Прекрасного здесь еще (или вообще) возможна, то в сугубо отвлеченных – развеществленных – формах красоты.

Однако не будем забывать, что в XIX в. существовала и другая культура, являвшаяся альтернативой как символистским предчувствиям «чистого искусства», так и пониманию невыразимого – внеаходимого в мире данностей – Прекрасного. Причем эта альтернатива, действующая параллельно и одновременно с другими художественными течениями второй половины столетия, позиционировала себя как суггестивно импозантная и репрезентативная.

От «новой красоты» к тривиальности и китчу

Сентенция Платона об «испорченном» человеке, укорененном в мире «здешних» видимостей и не слишком стремящемся «отсюда туда, к красоте самой по себе», как нельзя лучше выражает бюргерский вкус эпохи к люксовой, чувственной, сусальной красоте, вернее, к тем эрзацам красоты, «что носят одинаковое с нею название».

Почти одновременно с появлением первого символистского манифеста (1886) Фридрих Ницше резко критикует «северную» болезненность вагнеровской музыки, «великую усталость» культуры вообще, и – в качестве «противоядия» – превозносит оперу Бизе «Кармен», называя ее шедевром: «Эта музыка кажется мне совершенной. – пишет философ. – <...> Тут говорит другая чувственность, другая чувствительность, другая веселость»³⁹. Для тех, кто «умеет любить на Севере Юг,.. для них написал свою музыку Бизе, этот последний гений, видевший *новую красоту* и новые чары» (курсив мой. – В. Ч.)⁴⁰. Однако известны и другие рассуждения Ницше об «общем превращении искусства в нечто актерское», о той его «жизненности», когда «вибрация и избыток жизни втиснуты в самые маленькие явления», когда, наконец, аполлонически прекрасное целое «вообще уже не живет более», поскольку «является составным, рассчитанным, искусственным, неким артефактом»⁴¹. Этот скепсис вроде бы вступает в противоречие с панегириком, пропетым в честь Бизе. Но на самом деле перед нами две стороны одной медали.

Хотя среди достоинств оперы «Кармен» Ницше и отмечает ее «популярность», в другом месте он однозначно говорит об эстетической ущербности современной ему поп-культуры: «...всюду, где решение переходит в руки масс, подлинность становится лишней, убыточной, вызывающей пренебрежение»⁴². Ницше саркастичен и беспощаден, когда говорит о светочах романтической эпохи и доставшихся от них по наследству эстетических тенденциях, все более прогрессирующих к концу XIX в.: «Все они велики открытиями в области возвышенного, <...> еще более в области эффектов,

³⁹ Ницше Ф. Казус Вагнер. Проблема музыканта // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 528–529.

⁴⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Там же. С. 375.

⁴¹ Ницше Ф. Казус Вагнер. Проблема музыканта. С. 538.

⁴² Там же. С. 545.

в искусстве выставлять напоказ; все они... виртуозы до мозга костей, с ужасающими доступами ко всему, что соблазняет, привлекает, принуждает, опрокидывает»⁴³.

Если «Кармен», оперный жанр вообще, мы поймем как метафору культуры буржуазных нуворишей и обывателей, то слова Ницше следовало бы адресовать в первую очередь салонному изобразительному искусству, все еще культивирующему античность и ее классический идеал красоты. И дело тут не только в том, что «соблазняющие и опрокидывающие» эффектная помпезность, неизменная нарядность и нарративная зрелищность салонных полотен Жана-Леона Жерома, Ганса Макарта или Генриха Семирадского не могли не отсылать массового «любителя Прекрасного» к омузыкаленному беллетризму и зрелищности опер Верди, Сен-Санса или того же Бизе⁴⁴. Общим здесь был эффект травестии: романские коллизии нравов и характеров, легко узнаваемые из бульварных газет или даже из психологически тонкой прозы *Belle Epoque*, камуфлировались под «вечные» и «прекрасные» драмы и истории из библейской, египетской или античной – в сущности, неважно какой старины. И надо сказать, «виртуозы до мозга костей» обладали незаурядным мастерством, чтобы за внешне пышной картинностью и театрализованной репрезентацией скрыть откровенную тривиальность толкований «списанных с античности» событий и движений чувства, как и самой идеи сближения «тогдашней» красоты с соблазнительным эротизмом див и кокоток своего времени. Очевидна тут стратегия подмены красоты красотой, возвышенных страстей – фальшивыми обертонами чувства и его «слишком» красивого антуража.

Среди бесчисленных образцов такой тривиальности вспомним «Рождение Венеры» (1863) Александра Кабанеля. Окруженная сонмом амуров, красавица с разметающейся копной волос соблазнительно нежится в ласках волн некоего мифологического моря. Но что это: действительно «рождение»? или томление чарующей плоти – призыв для эротоманов? Двусмысленность шарма и очевидна и исполнена таинственного «Возвышенного», ведь для всякого просвещенного буржуа семантика мифологического образа, родившегося из морской пены, является едва ли не клише. Но вот тут-то и предстает весь «блеск и нищета» антиклизированного эрзаца. В этой, как и во множестве других подобных картинах, дана только красивая *плоскость*, изящная *оболочка* мифологического образа, и нет даже намек на трансцендентную красоту, какой ее предвидел Платон; если тут и присутствует «сияющая красота», она является, скорее, искусственной подсветкой софитов и рамп, чем эманацией олимпийского божественного света.

Куль анатомически совершенной телесности – пожалуй, главный мотив «южной» (вспомним Ницше) красоты и салонных критериев Прекрасного. Горделивая реплика Семирадского о «немом восторге греков при виде

⁴³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. С. 376.

⁴⁴ Такую параллель между изобразительным и оперным жанром в русской салонной живописи проводит Т.Карпова: «Салонно-академическое искусство имеет других более близких “родственников” – оперу, балет, “живые картины”. Так, например, “Русалки” К.Маковского напоминают рисунок движений и поз кордебалета из “Жизели”. Картины К.Ф.Гуна (“Сцена из Варфоломеевской ночи”), В.С.Смирнова (“Князь Михаил Черниговский перед ставкой Батяя”), К.Е.Маковского (“Агенты Дмитрия Самозванца убивают сына Бориса Годунова”) – очевидно вдохновлены оперным театром, жесты, костюмы пришли из оперных мизансцен. “Оргия блестящих времен цезаризма”, “Оргия времен Тиберия на острове Капри”, “Праздник Вакха”, “Танец среди мечей”, “Факелы Нерона”, “Суд Париса”, “Похороны Руса” Г.И.Семирадского представляют оперных и балетных артистов в костюмах на сцене в декорациях. Можно легко выделить солистов, группу статистов, отдельные “танцевальные номера-вставки”» (Карпова Т.Л. Салонный академизм. Возвращение к теме // Пленники красоты: Рус. акад. и салон. искусство 1830–1910-х гг. М., 2004. С. 11).

красивейшей женщины своего времени» – не что иное, как нечаянное саморазоблачение тривиально-прекрасного в салонных образах «классической красоты»⁴⁵. Произведение, достигшее той пограничной черты, где представлена только лишь субстанция зримой и осязаемой материи, в сущности, и есть первый, если не главный, симптом ущербности салонного искусства с его академически «прекрасной», но внутренне полой красотой.

Не случайно возникший во второй половине XIX в. и быстро ставший объектом популярной моды стиль *néo-grec* неоднократно являлся поводом для негативных рефлексий современников. На эстетическую сомнительность «нео-греческого» – по сути, эклектичного – стиля еще в середине XIX в. указывал немецкий эстетик Фридрих Теодор Вишер: «Мы рисуем богов и мадонн, героев и крестьян так же, как мы строим архитектуру в византийском, мавританском, готическом, флорентийском, ренессансном или рокайльном стилях; нет только стиля, который был бы нашим собственным. ... Нет середины, нет основного жанра, нет главного блюда среди всех закусок, десертов и прочих сладостей, от которых ломится стол»⁴⁶. «Художники, которых называют Помпеистами, посвящают свой преимущественно холодный, но часто грациозный талант прославлению маленького Олимпа, покрытого маленькими богинями, маленькими богами и амурчиками; все это было мило, мило, мило, но банально и незначительно», – пишет, в свою очередь, М. Дюкан⁴⁷. По поводу очередной экспозиции «нео-греческого» Салона (1859) не без сарказма высказывается и Бодлер: «Амур, неизбежный Амур, бессмертный Купидон от кондитеров играет в этой школе доминирующую и универсальную роль. Он президент этой галантной и манерной республики»⁴⁸. Технику Жерома пренебрежительно называли «школой кальки» (*école du calque*), поскольку его живопись основывалась на копировании этрусских ваз. Но «школой кальки» надо было бы назвать всю «неогреческую» изобразительную манеру, для которой вторичность являлась первым оценочным критерием даже для горячих поклонников возродившихся из пепла помпеистов.

Вторичная высокопарность прекрасного, откровенная конвенциональность академических техник, находящихся на службе «величественной» квази-помпейской красоты, в соседстве с дешевым умилением, «утонченной» жеманностью и нескрываемым кокетством «античных» героев и героинь; эффектные сцены из античной жизни, подозрительно схожие с атмосферой будуарных флиртов и клубных дендистских досугов конца XIX в. – все эти атрибуты сниженного «прекрасного», кажется, более не выдерживают собственного псевдоантичного груза и разоблачают себя, девальвируя в залакированную тривиальность псевдо-античности.

Характерно, что афиши и рекламы, красовавшиеся на парижских, лондонских или петербургских бульварах, нередко «присваивали» античные сюжеты и образы салонной живописи. Бытовая мода на эллинскую красоту

⁴⁵ По поводу своего крупноформатного шлягера «Фрина на празднике Посейдона в Элевзине» (1889) Г. Семирадский писал: «Давно я мечтал о сюжете из жизни греков, дающем возможность вложить как можно больше классической красоты в его представление. В этом сюжете я нашел громадный материал! Солнце, море, архитектура, женская красота и немой восторг греков при виде красивейшей женщины своего времени» (Цит. по: Пленники красоты. С. 32).

⁴⁶ Le salon imaginaire. Bilder aus den großen Kunstausstellungen der zweiten Hälfte des XIX Jahrhunderts. Catalogue. B., 1968. S. 7.

⁴⁷ *Du Camp M.* Les Beaux-Arts à l'exposition universelle de 1855. P., 1855 (<http://jm.lecadre.free.fr/n%E9o-grecs.htm>; дата обращения – 18.07.2014).

⁴⁸ *Baudelaire Ch.* Curiosité esthétiques. Salon de 1859 // *Baudelaire Ch.* L'Art romantique et autres Œuvres critiques. P., 1990. P. 343.

с ее теперь уже нескрываемой расхожей вульгарностью и тривиальностью вплотную подходит к тому явлению, которое найдет свое знаковое определение – китч.

Если под китчем понимать «своеобразную эстетическую форму лжи», он появляется «в тот момент истории, когда красота в тех или иных формах становится ширпотребом»⁴⁹. По мысли М.Калинеску, широкомасштабная коррупция вкуса, особенно ярко обозначившаяся на закате романтической эпохи, конечно, была обусловлена и социальными причинами. Демонстративное утверждение престижного общественного статуса и стремление имитировать старую аристократию с ее финансовыми запросами и возможностями, включая обладание красотой, завоевывало популистское пространство от нуворишей и мелких буржуа до некоторых прослоек плебса⁵⁰. Однако за этим важным обстоятельством стоят и имманентные эстетические предпосылки к утверждению той ситуации, которая стала едва ли не доминантной в массовой культуре к середине XX в. и особенно в эпоху постмодерна.

В связи с репрезентативной стратегией салонного китча Норберт Вольф не отрицает очевидную интенцию салонной культуры «выразить человеческое стремление к красоте»⁵¹. Но, как пишет исследователь, прослеживая связь между тривиальностью с китчем, салонная живопись «использует “липкую” красоту, которая, будучи гипертрофированной, лишь подделывается под совершенство»⁵². Именно данный феномен, по его мнению, содержит в себе потенциальную энергию для будущих масс-медиа: салонное искусство переходит черту, за которой высокое Прекрасное и его сниженные эрзацы утрачивают свою внятную оппозиционность, а это значит, что салонное искусство «открывает ворота в царство субкультуры» (Вольф), особенно – в постмодернистский мир виртуальных образов⁵³.

В 1979 г. Клемент Гринберг в лекции «Модерн и постмодерн» также высказывал весьма критическое мнение по поводу популистской тенденции в «серьезных» авангардных арт-практиках 1960–1970-х гг., прослеживая ее генезис именно в феномене «снижения стандартов», в их смешении, показательном еще в эпоху романтизма. И если, по логике американского искусствоведа, «высокий» авангард XX в. еще обладал «обостренным чувством опасности, которой подвергается эстетическая ценность. Опасности со стороны социального и материального окружения, со стороны нравов эпохи, со стороны... требований обывателя», то в эпоху постмодерна «эти угрозы эстетическим стандартам, качеству исходят изнутри, от поклонников передового искусства». Подчеркивая эстетические приоритеты модернизма, Гринберг видит определяющее свойство постмодернизма в его «возможности оправдаться за любовь к менее требовательному искусству». Характерная черта

⁴⁹ Calinescu M. *Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism*. Durham, 1995. P. 225.

⁵⁰ Ibid. P. 226–228.

⁵¹ Wolf N. *The Art of the Salon. The Triumph of 19th-Century Painting*. Munich–L.–N.Y., 2012. P. 265.

⁵² Ibid.

⁵³ Ibid. P. 267. Более категоричен в своих оценках Абраам Моль: «Спектр эстетических ценностей больше не определяется дихотомией “красоты” и “безобразия”: между искусством и конформизмом распространяется вездесущая чума китча. ...Китч это род связи между бытием и вещами, способ быть больше, чем предмет или даже стиль. ...это состояние духа, который, в конце концов, кристаллизуется в предметах» (*Abraham Moles. Le Kitsch. L'art du bonheur*. P., 1971. P. 5).

искусства постмодерна – «отступление от выдающегося к второстепенному, прославление второстепенного как выдающегося, или же провозглашение того, что между ними нет особой разницы»⁵⁴.

Заигрывание с культурой сниженных стандартов – сугубо постмодернистский трюк, но одновременно и самая ходовая мишень для критики искусства постмодерна. Об «эрозии различения между высокой культурой и так называемой массовой или поп-культурой», о необходимом сохранении дистанции «высокой или элитарной культуры в враждебном ей окружении филистерства, безвкусицы и кича»⁵⁵ писали не только аналитики постмодерна. Теодор Адорно в конце 1960-х, отождествляя китч и вульгарность, пронизательно указывал на их тотальную экспансию, поглотившую то, что некогда выступало «как нечто благородное и возвышенное»⁵⁶.

К категориям прекрасного и красоты приведенные нами характеристики имеют самое непосредственное отношение.

Прекрасное как китч: между иронией и «белой пародией»

В культуре постмодерна статус Прекрасного вновь кажется актуальным, но уже как сознательная арт-игра в трагедию и пародию. Пастиш становится синонимом намеренного влечения к дурному – и, в то же время, нередко изысканному (*sic!*) – вкусу и пошлости. Категория Прекрасного в этих условиях возможна лишь как ее снижение, даже низвержение до уровня китча всех мастей и сортов от торговой рекламы до элитарного искусства. Причем «высокая» красота, легко соскальзывая в китч, также легко мимикрирует под элитарность.

«Красивые образы» коммерческой рекламы парадоксально имитируют топоры Прекрасного, взятые напрокат у искусства прошлого, античности в том числе. Так, на обложке рекламного буклета фирмы Reebok, озаглавленного «Греческая классика», обнаженный, но обутый в беленькие кеды юноша со спортивным диском в руке в точности копирует позу древнегреческого Дискобола; в журнале Praxis-Kurier образ корчащегося в муках Лаокоона иронично использован для рекламы пилюль, которые благополучно освободят античного героя от ревматических болей; микеланджеловский Давид в эффектно облегающем цветасто-полосатом трико от Missoni красуется на обложке журнала *Vogue Fashion*, в котором представлена сессия модной одежды под титулом *Movimento classico* («Классическое движение»); в рекламной серии *Pizza Hut* с зазывающим слоганом «Приготовьтесь к чему-то истинно итальянскому» мы видим донельзя знакомый жест касания рук Адама и Создателя из микеланджеловской фрески, трансформированный здесь в манипуляцию с кухонным ножом, разрезающим лакомый кусочек, а Джоконда со своей неизменной улыбкой уже предвкушает удовольствие от пиццы <...> – такковы, взятые нами на удачу, консумативные иконы, играющие со своими первообразами.

Особую притягательность общенародных символов прекрасного с точки зрения консумативной культуры можно объяснить фактом сознательного сближения, если не отождествления, «той» и «этой» красоты. Излюбленной

⁵⁴ Гринберг К. Модерн и постмодерн // База. Передовое искусство нашего времени. Т. 1. М., 2010. С. 136–140.

⁵⁵ Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_4/10.htm (дата обращения: 05.06.2014).

⁵⁶ Адорно В.Т. Эстетическая теория. М., 2001. С. 347.

мишенью здесь, например, стала (в очередной раз в истории) картина Боттичелли «Рождение Венеры». «Боттичеллиевский образ стал сегодня поп-иконой, так как его Венера в точности соответствует эстетическому идеалу конца XX в.: блондинка с удлинёнными линиями и худобой силуэта, выражающая одновременно невротичный и гламурный темперамент, напоминает героинь комиксов и афиш»⁵⁷, – комментируют наши современники. Интересно, что механизм «коллективной игры», необходимой для создания массмедийной иконы, строится на своеобразной круговой поруке консумативно-потребительского и эстетического престижа: с одной стороны, мода поддерживает свой престиж благодаря эксплуатации «возвышенного» образа Венеры, а с другой – фотомодели, мимикрировавшие под боттичеллиевский образ, способствуют постоянному напоминанию о возвышенном на страницах газет или в рекламах одежды, парфюмерии, нижнего белья и т. д.⁵⁸ Рекламный ролик с женщиной-вамп, сбрасывающей с себя груды бриллиантов ради обожаемых духов «*J'adore*» от *Dior*, или телеклип с милашкой, утопающей в мыльной пене под *Adagietto* из Пятой симфонии Малера, как раз и демонстрирует такую достижимую в любой момент недостижимость возвышенной «мечты, которую можно купить за деньги».

Благодаря почтовым открыткам, статуэткам, дешевым китч-копиям и прежде всего торговой рекламе, образы красоты, попавшие в иной смысловой контекст, приобретают автономные значения, эффектно приспособленные для новых сообщений в сфере маркетинга. При этом они полностью утрачивают свой изначально сакральный смысл.

Конечно, такая девальвированная манипуляция прекрасным была бы невозможна, если бы рядом не находилась многовековая культурная традиция, ставшая для нас «своей» благодаря крупнотиражной доступности некогда уникальных «штучных» исторических эталонов Прекрасного⁵⁹. Однако именно данное обстоятельство позволило Жану Бодрийяру высказать скептическое суждение о том, что всё движение в области постмодернистских арт-практик отвлечено от будущего и обращено в прошлое: «Цитирование, симуляция, ре-апроприация – все это не просто термины современного искусства, но его сущность, так как оно с большей или меньшей степенью игрового начала или кича заимствует все формы близкого или далекого прошлого, и даже формы сугубо современные»⁶⁰. Философ отождествляет китч с «псевдообъектом», для которого характерна «как бедность в том, что касается реального значения, так и чрезмерное изобилие знаков, аллегорических референций, разнородных коннотаций, экзальтация в деталях и насыщенность деталями». Вердикт Бодрийяра точен и беспощаден: «Эстетике красоты и оригинальности китч противопоставляет свою эстетику симуляции»⁶¹.

Амбивалентность академических образов Прекрасного и новорожденных икон китч-красоты, ироничный подтекст в нелепости визуальных цитат, игра дискурсов – исторических, стилевых, даже идеологических, в принципе, индетерминированных, бесчисленных и переплетённых между собой, действуют в арт-практиках постмодерна гибко и неоднозначно, манифестируя –

⁵⁷ Bonazzoli F., Robecchi M. Ceci une icône. Milan, 2013. P. 41.

⁵⁸ Ibid. P. 41.

⁵⁹ О «наличии и доступности находящейся рядом» академической культуры, превратившейся в «крахмальную манишку для китча» Клемент Гринберг писал еще в 1939 году в своей программной статье «Авангард и китч». (См.: Гринберг К. Авангард и китч. URL: <http://xz.gif.ru/numbers/60/avangard-i-kitch/> (дата обращения: 17.06.2014).)

⁶⁰ Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий // Элементы. 2000. № 9. С. 13.

⁶¹ Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М., 2006. С. 144, 146.

в духе «радикальной плюральности» (В. Вельш) – самые разные, кажущиеся несовместимыми друг с другом идеи творческой креативности. Указывая на эти свойства, Ролан Барт в свое время ввел понятие кода как «перспективы цитаций, миража, сотканного из структур; ... всё это осколки чего-то, что уже было читано, видно, совершено, пережито: код и есть след этого *уже*»⁶².

Характерно, что арт-практики, как бы удаленные от китча коммерческой рекламы, используют тот же лексикон поп-культуры с ее апроприацией броского и парадоксального словаря масс-медиа, глянцевого формул коммерческой рекламы, ходовых популистских имиджей.

К концу 1993 г. в пространстве петербургского андерграунда Тимур Новиков с группой единомышленников создает «Новую Академию изящных искусств», манифестируя рождение «большого стиля», или «нового русского классицизма». Призыв к возвращению «Прекрасного искусства», ориентированного на «классику и красоту», мог бы восприниматься как анахронизм, если бы не провокативность странного симбиоза «нетленных ценностей» классики, наисовременнейшего поп-культурного гламура и бытового китча.

Интерпретируя классический идеал как наиболее устойчивый код европейского культурного дискурса, новоакадемисты сращивают его с общедоступными источниками «прекрасных образов», заимствованными из репродукций, коммерческой рекламы и прочего индустриально-культурного мусора повседневности, используя для этого новейшие компьютерные технологии. Именно компьютерная обработка исходного материала придает работам Ольги Тобрелутс, Егора Острова, Олега Маслова и Виктора Кузнецова «классицистский» лоск и статус своеобразного нео-гламура.

Новый стилеобразующий принцип, действительно, «открыл неоакадемизму фантастические возможности манипуляций исторической и культурной памятью»⁶³. Таким образом, идеальное начало платонического Прекрасного сознательно снижается до уровня хотя и совершенно выполненного, технически отточенного, но – симулякра, а функция художника, играющего с постмодернистским приемом *déjà-vu*, низводится до ироничного комментатора «перспективы цитаций».

В искусствоведении уже отмечалось, что новые академисты обращаются к самому широкому диапазону ассоциаций – от ренессансной живописи Рафаэля и классицизма Пуссена, от эффектов декоративных композиций Мориса Дени и салонной манеры *à la* Альма-Тадема до приемов фото- и соцреализма⁶⁴.

В 1998–2000 гг. Маслов и Кузнецов пишут монументальное полотно «Триумф Гомера». Подобно зеркальным, уходящим в бесконечность взаимотражениям, картина Маслова и Кузнецова сплошь аллюзивна, почти цитатна: это и имитации героев античного эпоса, и квази-реплика с рафаэлевской «Афинской школы», и соблюдение композиционных классицистских канон в духе Пуссена. Но прежде всего это откровенная цитация «Триумфа Гомера» (*sic.*) Энгра – дань неоклассицизму как таковому, несмотря на то, что программный шедевр Энгра уже сам по себе являлся «вторичным продуктом» по отношению к «Афинской школе», а также к видениям Бозция, к композиционной конструкции «Божественной комедии» Данте, наконец, к

⁶² Барт Р. S/Z. М., 1994. С. 32–33.

⁶³ Андреева Е. Ленинградский неоакадемизм и Петербургский эллинизм // Новая Академия Санкт Петербург. Кат. выст. М., 2011. С. 55.

⁶⁴ См.: Хлобыстин А. Вечерняя заря. Несколько штрихов к истории петербургского неоакадемизма // Новая Академия Санкт Петербург. С. 36; Андреева А. Ленинградский неоакадемизм и Петербургский эллинизм. С. 59.

«Триумфам» Петrarки⁶⁵. Если у Рафаэля мы видим Платона и Аристотеля в окружении их апологетов (среди них, как известно, и автопортрет самого Рафаэля), то у Энгра почти в том же композиционном решении представлено содружество гениев, соотечественников Энгра Пуссена, Мольера, Расина, а также культовых мастеров античности и ренессанса – Фидия, Апеллеса, Рафаэля; композицию довершает и центрирует окрыленная богиня, аллегория Славы. Вольно или невольно постмодернистский «Триумф Гомера» Маслова и Кузнецова ироничен хотя бы уже потому, что «содружество гениев» здесь представляет собой подчеркнуто риторичный и помпезный групповой портрет участников Новой Академии (в совсем недавнем прошлом авангардных аутсайдеров советского официоза), живописно скомпонованных на фоне афинского Парфенона, римского Форума и других архитектурных фантазматических по мотивам Прекрасной аттики.

К антично-ренессансным образам обращается и О.Тобрелутс. Поэтику ее провокативных арт-объектов определяет «перекрестный огонь» между классическими эталонами прекрасного и массмедийными образами псевдокрасоты. Перенос гиперзнаменитых идолов в ситуации Прекрасного (инкарнация Леонардо ди Каприо в святого Себастьяна Антонелло да Мессины или Элвиса Пресли – в средневекового рыцаря Ганса Гольбейна из серии «Священные фигуры») или же – по принципу обратной инверсии – трансформация мифологических героев в манекены для модной одежды (компьютерные облачения древнегреческих Афродиты, Аполлона в ярко расцвеченные майки и блузы от *Moschino* или *Versace* в серии «Модели»), по сути, не несут в себе какого бы то ни было эпатажа или эстетической несовместимости. Когда Тобрелутс вписывает мраморного микеланджеловского раба, компьютерно окрашенного в «натуральный» телесный цвет, в обычный, скажем, подмосковный пейзаж, дополненный лебедями, слетевшими с любимых кичевых гобеленов наших бабушек, этим она как бы дает нам понять, что далекое Прекрасное находится совсем рядом, «здесь и сейчас». Так обретается некая нерасторжимая эстетическая целостность стиля, в котором уже невозможно определить, что является приоритетным: возвышенно-недосягаемое или тривиально-здешнее.

Непрестанное балансирование на гранях ширпотребного дурного вкуса и элитарных эталонов классической красоты – визитная карточка не только Тобрелутс, но и ее цеховых новоакадемических партнеров. Именно на таком эффекте диффузии «сниженного» и «элитарного» образуется вполне стильная, внутренне непротиворечивая целостность популярно-классического Прекрасного. И это даже не парадокс. «Тобрелутс ничуть не стесняется того, что опирается на мотивировки и механизмы воздействия, характерные для массовой культуры и, в частности, глянца, – пишет А.Боровский. – <...> Тобрелутс опирается на мотивации и механизмы массового сознания, которые использовал и даже тематизировал поп-арт, но вносит в процесс коррективы эстетического и символического порядка»⁶⁶. Захват кодов разнопорядковых исторических и культурных дискурсов, неизбежный ироничный подтекст, придающий сознательно сфабрикованной пошлости статус остроумной «игры в кич», дают основания согласиться с тем, что «постмодернизм с его стержневой идеей амбивалентности и пародийности, поднял идею табу на смех»⁶⁷.

⁶⁵ На такую «зеркальную» ретроспекцию ассоциаций указывал современник Энгра Этьен Делеклюз (in: *Stéphane Guégan*. Ingres. “Ce révolutionnaire-là”. Gallimard/Musée du Louvre Éditions, 2006. P. 87).

⁶⁶ *Боровский А.* Неакадемичные заметки о Новой Академии // Новая Академия Санкт-Петербурга. С. 83.

⁶⁷ Там же. С. 78.

Несколько иная картина мира преподана в видеоинсталляции творческой группы *AES + F*, в трилогии «*Последнее восстание*» (2007), «*Пир Трималхиона*» (2009–2010), «*Allegoria Sacra*» (2011). Авторы предлагают нам свободно распоряжаться мультивизуальной перенасыщенностью многоканального экрана и «подсказывают» такие нарративные ходы, которые провоцировали бы столкновения дискурсивных смыслов.

Сложная графика, использующая прием компьютерной анимации фотографий, способствует созданию весьма эффектных цифровых картин: монотонно, плавно движущиеся образы-фантомы как бы пребывают в гравитационном поле, причем невесомые персонажи этого фантазмагорического действия кажутся стерильными, бескровными, неконтактными – это, скорее, ярко расцвеченные тени, напоминающие дефиле фотомоделей, смотрящих сквозь пространство, мимо таких же теней, даже если цифровые имиджи флиртуют между собой или вступают в воинственный (всегда, впрочем, «балетный») поединок.

В визуальном пространстве одновременно могут сопридти символы разных конфессий, исторических эпох и этносов: Кентавр и Христос, стюардессы сверхсовременных лайнеров и гейши чайных церемоний, участвующие в экзотических играх то на фоне буддийских пагод, то в релаксирующей атмосфере дорогих пляжей, то в футуристических интерьерах интерконтинентального аэропорта; суперсовременные самолеты превращаются в гигантских золоченых драконов, герои восточных боевых искусств трансформируются в неких служителей эзотерических культов, Христос – в пронзенного стрелами святого Себастьяна или в современного денди тренажерных залов... Впрочем, может быть, это тот же Христос, а тренажер – это орудие его бичевания? И как комментировать эlegantную доску для серфинга, которую обхватил распростертыми руками длинноволосый денди-Христос: это именно спортивный инвентарь или крест, с которым денди восходит на Голгофу?... Свободное зрелищное странствие по бесконечным визуальным лабиринтам – это единственное предусловие авторов, эксплуатирующих бартовские «множественность» и «стереофонию» мультикультурного дискурса.

Борхес был провидцем, когда ещё в 1944 г. писал про «канву времен, которые сближаются, перекрещиваются или век за веком так и не соприкасаются, заключая в себе все мыслимые возможности». Перед нами, действительно, (словами Борхеса) «растущая, головокружительная сеть расходящихся, сходящихся и параллельных времен»⁶⁸. Однако огромное количество образов-цитат, бесконечное множество поливалентных метафор фактически лишены коннотаций и референций. Кроме единственной смысловой подоплеки видео-действия: перед нами разворачивается шикарная картина «конца света». Однако комфортность этого *soft*-апокалипсиса и несомненна и саморазоблачительна.

Вроде бы несомненна и завораживающая визуальная красота. Хотя ее эстетические достоинства столь же двусмысленны, как и характеристики Гарета Харриса: «Манипуляции в сфере иконографии коммерческого мира моды и рекламы, осуществляемые *AES + F*, можно считать образцовыми» – пишет он; в то же время, «сплав *Prada* и “Аватара”, в равной степени смущающий и соблазняющий зрителя», есть не более чем “глянцевое и сладкое как мёд зрелище”⁶⁹.

⁶⁸ Борхес Х.Л. Сад расходящихся тропок // Борхес Х.Л. Соч.: в 3 т. Т. 1. Рига, 1994. С. 328.

⁶⁹ Харрис Г. Лучшие времена *AES + F* // *AES + F: The Liminal Space Trilogy*. Кат. М., 2012. С. 36, 38.

Видео-арт, основанный «на эстетике соблазна в духе *Calvin Klein* и Каравадже» (Харрис)⁷⁰, действительно, однажды отсылает нас к образу караваджевского Нарцисса, когда тинейджер всматривается в оцифрованную водную гладь. Тут вполне уместно вновь вернуться к Плотину, рассуждающему о «прекрасном в телах». Компьютеризированная картонная телесность, столь эффектно представленная в видеоинсталляции *AES + F*, есть только лишь «след и тень», лишь «отражение прекрасного образа в воде». Вспоминая миф о Нарциссе, который, «желая поймать свое изображение в воде, погрузившись в источник, исчез в нем», Плотин видит метафору губительной подмены истинно прекрасного его отраженной имитацией. Ибо «тот, кто находится во власти прекрасных тел и не отстраняется от них, тот уже не телом, а душой погружается в темные и ужасные для ума бездны, и, пребывая слепым в преисподней, таким образом и здесь, и там будет обращаться среди теней»⁷¹.

Но едва ли стоит драматизировать концепцию апокалиптических «теней» и «бездн» трилогии, ведь перед нами не более чем игра между «Красотой провокации» и «Красотой потребления» (У.Эко⁷²), и в таком значении видео-арт группы *AES + F* безоговорочно претендует на звание фаворита элитарного китча. Характеристика китча у М.Калинеску будто специально предпослана амбициозному видео-проекту 2000-х: «Что касается сути китча, она, вероятно, в его нескончаемой всеядности, в его неуловимой “галлюциногенной” силе, в его сомнительной мечтательности, в его обещании легкого “катарсиса”»⁷³.

Можно было бы говорить о «Пире Трималхиона» или «*Allegoria Sacra*» как о пародии, той «пародии на культуру со стороны ее самой в виде мести, как признака радикальной разочарованности» (Бодрийяр⁷⁴); поводы для констатации такого ироничного постмодернистского пародирования, безусловно, нашлись бы. Это и есть пародия, но *только и исключительно* в том значении, которое придает термину Фредрик Джеймисон, связывая интертекстуальный принцип пародирования с пастишем.

В замечательной программной работе «Постмодернизм и общество потребления» (1984) Джеймисон пишет: «Писатели и художники наших дней более не способны изобретать новые стили, поскольку эти последние уже были изобретены; ...Отсюда вновь – пастиш: все, что нам осталось в мире, где стилистические инновации более невозможны, – так это имитировать мертвые стили, говорить через маску голосом этих стилей из воображаемого музея. ...Пастиш, как и пародия, – это имитация единичного или уникального стиля, ношение стилистической маски, речь на мертвом языке. Но это нейтральная мимикрия, без скрытого мотива пародии, без сатирического импульса, без смеха... Пастиш – это *белая пародия*, пародия, которая потеряла свое чувство юмора» (курсив мой. – В. Ч.)⁷⁵.

⁷⁰ Харрис Г. Лучшие времена AES + F. С. 38.

⁷¹ Плотин. О прекрасном // Плотин. Эннеады: в 2 т. Т. 1. Киев, 1995. С. 23.

⁷² История Красоты. С. 414.

⁷³ Calinescu M. Five Faces... P. 226.

⁷⁴ Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий. С. 15.

⁷⁵ Джеймисон Ф. Постмодернизм и общество потребления.

Припоминание прекрасного как «ностальгия по невозможному»

Эстетика Валентина Сильвестрова также отмечена чертами «белой пародии». В его музыке действует уже знакомый нам по арт-объектам «Новой Академии» и *AES + F* принцип апроприации расхожих образов и стилевых формул, воспринимаемых теперь как «общие места» из легендарного прошлого. Эта широко бытовавшая (особенно в 1980–1890-е гг.) постмодернистская тенденция находит у Сильвестрова выражение, например, в частом использовании клише музыкально-прекрасного, синтезируемого с разменными шлягерами поп-культуры, образуя парадоксальную жанровую целостность (по определениям самого композитора) «китч-музыки», или музыки «слабого стиля». Инкрустируясь в новый контекст, знакомый каждому меломану материал вроде бы полностью освобождается от каких-либо прежних эмоционально-образных смыслов. Однако за личиной «слабого стиля» скрыты иные лики, для которых ношение бурлескных масок – лишь повод, не более того.

Говоря, в частности, о своем сочинении «Метамузыка» (1992), Сильвестров утверждает, что тут преподан китч как таковой («китч остался китчем»), в то же время (его словами) это «тот самый слабый стиль, который выполняет возвышенную функцию»⁷⁶. По словам Сильвестрова, «При таком изысканном варианте прежний, вроде бы банальный текст приобретает некую озаренность, одухотворенность»⁷⁷.

Циклы фортепианных пьес «Китч-музыка» (1977), «Багатели» (2005) представляют собой именно такой сплав банальности и одухотворенности. Воспринимаемые как дилетантские салонные импровизации, фортепианные миниатюры непрестанно отсылают нас к «красивой музыке» из прошлого. Однако аллюзии на Шопена, Чайковского, Шумана, Брамса часто соскальзывают в интонационный словарь советской эстрадно-лирической «клюквы», а сама «одухотворенность» приобретает налет подделки не лучшего вкуса. Грани, на которых балансируют подлинная красота и преднамеренная подделка под нее, столь у Сильвестрова тонки и неуловимы, что различение одного и другого едва поддается фиксации.

Но в творчестве Сильвестрова отражены и другие влечения – к архетипической культурной памяти. Ведь характерные семантические шлейфы «чего-то знакомого», скольжения в известную, но подзабытую нами образность, заимствования интонационного лексикона недавнего и отдаленного прошлого есть не что иное, как апелляция к нашему подсознанию: сквозь звучащие поверхности проступают архетипические *припоминания* Прекрасного, унаследованные от романтического «любовного томления», «поэтической неги», «пылкости чувства», прочих эмоционально-музыкальных топосов, дремлющих в нашей коллективной памяти и воссозданных в звуковых стереотипах сильвестровского «возвышенного».

По мысли композитора, «сочинение музыки в современных условиях – это припоминание того, что уже было, но припоминание крайне затрудненное и мучительное, в результате чего возникает некое мучительно искаженное, покрытое патиной, тлением и ностальгией повторение. В таком агонизирующем припоминании и покрытом тлением повторении и заключаются вся прелесть, вся мучительность и все наслаждение, таящиеся в сочинении музыки наших дней»⁷⁸.

⁷⁶ Сильвестров В. Музыка – это пение мира о самом себе... Сокровенные разговоры и взгляды со стороны. Беседы, ст., письма / Сост. М.Нестьева. Киев, 2004. С. 201.

⁷⁷ Там же. С. 117–118.

⁷⁸ Цит. по: Мартынов В. Конец времени композиторов. М., 2002. С. 131.

В отсылках к мнимым цитатам, в собирательных аллюзиях-намёках – в тенях и отзвуках былого Сильвестров как бы восполняет то, что столь желанно, но что осталось недописанным, исторически вакантным; он выполняет роль аранжировщика никем не написанной музыки. Если помнить, что симулякр – это копия оригинала, который никогда не существовал, то сочинения Сильвестрова – именно такие романтико-мечтательные копии с несуществующих эталонов. Говоря так, мы словно поддаемся «духовному очарованию приманки, чувственной мистификации» (Бодрийяр), но такова и музыка Сильвестрова, несущая в себе «иллюзию традиционных образов»⁷⁹. Интересно, что Сильвестров ставит знак равенства между «слабым стилем» и (как он сам его называет) «метафорическим стилем», подразумевая под последним историческую память как иллюзию, как некое иносказание.

Но о чем эти иносказания?

Как считает Сильвестров, к культуре можно относиться как к актуальному полю, но также в ней можно видеть и «знаки памяти», и тогда «поневоле возникает нечто вроде ностальгии по времени создания этих вещей, которое в данном случае может восприниматься как золотой век, потерянный рай»⁸⁰. Однако иносказательность «метафорического стиля» – это не только рефлексия по оставленному золотому веку, но ещё и предчувствие заката музыки, современной культуры вообще. Ведь, по мысли композитора, «всё, что надо было сказать, уже сказано. Однако возникает потребность кое-что дописать в качестве постскрипума... Возникло ощущение, что жизнь, драма свершились, а осталась только постлюдия... История кончилась, и осталось пребывание в постлюдии»⁸¹. Начиная с 90-х гг., «Постлюдия» фигурирует не только как название многих сочинений Сильвестрова, но и как центральная категория его «метафорического стиля». Творческая *idée fixe* Сильвестрова находит подтверждение в его выразительной формуле – «эстетике отголоска»⁸².

Метафора такого «отголоска» – сама тишайшая отрешенная звуковая атмосфера, которая становится чем-то вроде лейт-состояния его музыки. Далекое, прозрачное, миражное, исчезающее – в эфемерных субстанциях, на эффектах отраженных звучаний строится драматургия многих его инструментальных композиций. Так, вторая часть «Двух диалогов с послесловием» (2002) представляет собой полностью сохраненную Сильвестровым цитату позднего вагнеровского эскиза «Элегии». Однако диалог дискурсов – романтической тоски по недостижимому и авторской ностальгии по уходящему прекрасному – присутствует здесь, действительно, как постскрипtum к ностальгическому и неотвратимо исчезающему у нас на слуху вагнеровскому шедевр. Сильвестров лишь слегка «ретуширует» вагнеровский оригинал: звуки темы задерживаются в продленных голосах струнных, образуя эффект именно «отголоска» – в больших акустических пространствах звуковые абрисы теряют очертания, множатся в наплывах своих же отражений, становятся всё более иллюзорными, исчезающими, теряющимися в акустических отзвуках. Парящие и смутные гармонические вертикали разомкнуты большими паузами – молчащими вестниками небытия.

Сильвестров будто сознательно прячет авторское лицо за стилистическими масками, он (как об этом говорил ранее Джеймисон) имитирует мертвые стили, говорит через маску голосом этих стилей. Исторические дискурсы, как и сами смыслы произведений, к которым композитор нашего времени обращает свои ностальгические реплики, мертвы.

⁷⁹ Бодрийяр Ж. Эстетика иллюзий, эстетика утраты иллюзий. С. 23.

⁸⁰ Сильвестров В. Музыка – это пение мира о самом себе... С. 131–132.

⁸¹ Там же. С. 133–136.

⁸² Там же. С. 134.

В конце концов, прельстительные гримасы гламура, ироничный скепсис или эстетика отголоска «слабого стиля» суть своего рода символы-маски, камуфлирующие социальную ностальгию по Прекрасному и тоску по художественному «утраченному раю». Эти некогда живые смыслы очарования, отчаяния, тоски, красоты выветрились – возможен только «намек на непредставимое» (Лиотар); по мысли философа, поводом для утешения могут тут быть только полые формы прошлого, оставшиеся для нас лишь «благодаря своей устойчивости и узнаваемости». А это значит, что может быть только «ностальгия по невозможному»⁸³.

Однако в ситуации «политеизма Красоты» (У.Эко) как универсального состояния постмодернистского арт-хаоса, наряду с феноменами «белой пародии» как ностальгии по Прекрасному есть и другая ипостась Прекрасного, когда отдаленное, субтильное, парящее в высях манифестирует себя как метафору инобытия Красоты.

От отрешенности Прекрасного к «Новой сакральности»

По убеждению Владимира Мартынова, «мы оказались уже в какой-то новой реальности»; актуальную творческую ситуацию он определяет как «исчезновение и отсутствие того, что имело место и было реальным еще совсем недавно... И то, что уже было, и то, что еще только может быть, парадоксальным образом присутствует в нетости настоящего»⁸⁴. Можно принимать или не принимать данное умозаключение, можно воспринимать его как экстравагантный демарш. Но все же: не символизирует ли мартыновская дихотомия «исчезновения и отсутствия» ту самую, утраченную нами «сияющую красоту» Платона? И не суть ли творческие инновации арт-практик последних десятилетий тем «припоминанием» и попыткой возвращения к изначальным сущностям Красоты, какой её представляли древние?

Культура словно стремится вновь обрести те смыслы Прекрасного, когда нерасторжимость макро- и микрокосмоса сосредоточена в гармонии, присутствующей в явлениях мира, но также и в душе человека. Однако – и от этого нам не отмахнуться – современный человек утратил живую связь с пифагорейским космосом. За констатацией этого очевидного факта, собственно, и раскрывается тот феномен, который впору назвать *отрешенностью красоты*.

Замечательное толкование такой отрешенности дано в фильме-аллегии «Джерри» (2002) Гаса Ван Сента. Фабула фильма сведена к минимуму: два парня, отправившись в калифорнийскую Долину смерти на поиски некоего туристического объекта, попадают в экзистенциальную ловушку – они заблудились; в изнурительных блужданиях по необъятным просторам и незримым лабиринтам долины один из них уходит из жизни, другой спасается: в заключительных кадрах мы видим его в автомобиле – можно предполагать, что он возвращается к привычной повседневности. Вот, собственно, и весь сюжет. Однако бытовая коллизия – лишь поверхность, сквозь которую проступает трансцендентный смысл повествования. Минимальное драматургическое действие как бы подчинено доминирующему над всем молчанию бытия; мы вместе с героями фильма пребываем на пороге Ничто, во всеприсутствии Ничто. И странно: наше внимание сосредоточено не на драматизме сюжетной ситуации, а на необычной, захватывающей изо-

⁸³ Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма 1982–1985. М., 2008. С. 30–31.

⁸⁴ Мартынов В.И. Зона opus posth, или Рождение новой реальности. М., 2005. С. 283–284.

бразительной красоте, которая омывает все очертания и силуэты пейзажных изломанных линий, скалистых острых и скошенных углов, постепенно переходящих в итоговую нейтральную ровность пустыни, меркнувшей в сумерках уходящего дня, – угасание в космической нейтральности белого, бесцветного; смутное, почти стершееся явление тишины «до», «после» и «сквозь», вне начал и концов. Реальность пейзажа в итоге растворяется в эфирных миражных пространствах; дематериализация, разуплотнение видимостей становится метафорой искаженности человеческого бытия, где над всем царит «нетость Бога» (Хайдеггер). Именно пустыня становится и сюжетом, и символом, и – особенно – главным «событием» метафорического повествования: это аллегория нашего земного присутствия с его абсурдной безвыходностью и неустранимой надеждой на выход.

Конечно, с подобными, ставшими сегодня банальными ассоциациями мы могли встречаться и ранее. Но музыкальное оформление «Джерри» привносит совсем не тривиальный акцент в концепцию фильма. Разреженные музыкальные звучания, подобные небесной мозаике, парящей над необъятными пространствами пейзажа, становятся своеобразным трансцендентным контрапунктом к земной картине бытия. Краткая пьеса Арво Пярта «Для Алины» появляется в центральном, драматургически узловом эпизоде, когда герои окончательно осознают факт своей затерянности в Долине смерти; музыка звучит на фоне долгой круговой панорамы пейзажа и, в принципе, могла бы длиться бесконечно, она ведь об этом – о бесконечности надмирного мира без границ. Музыкальный отблеск как бы пребывает в запредельных высотах. Его чистое, ясное, тихое – на грани умолкания и растворения в тишине – сияние несет в себе образ иномирной вечности, на миг воплотившейся в ирреальных, бесплотных звучаниях. Субтильная, минималистская игра прозрачных, повторяющихся звуковых форм отвлечена от какого бы то ни было «чувства» или, тем более, «сочувствия». Непричастность «горней» – холодной, чистой, самодостаточной – красоты только лишь подчеркивает экзистенциальную абсурдность «дольнего» мира, в котором история двух парней лишь частный случай.

Противопоставленность и, более того, именно *разъятость* смятенного здесь-бытия и покоящегося бытия «подлинного» (вспомним Платона) можно определить как метафорическую константу фильма, и музыка становится здесь символом полной отрешенности и самодостаточности пифагорейской «гармонии сфер». Слово это невозмутимое эхо инобытия, отраженное в незримых эфирных зеркалах пленэра.

Очевидно, что такой внешне несочетаемый, но концепционно единственно возможный синтез видео- и аудиорядов как бы подчиняет сюжетную линию фильма своим собственным законам, один из которых – доминантный мотив «внутреннего пейзажа». Если принять во внимание мысль Билла Виолы о том, что «пейзаж – это связь между нашим внешним и нашим внутренним “я”»⁸⁵, то упомянутый синтез есть не что иное, как именно «внутренний пейзаж» (или – состояние души) заблудившихся героев. Ведь когда Виола комментирует концепцию своего видео-фильма «Шот Ель-Джерид. Портрет в жаре и свете» (1979), он говорит о «впечатлении неуверенности, потерянности и странности», которое вызывают в нас видения пейзажей и миражей пустыни – «места, где физическая реальность

⁸⁵ Viola B. Reasons for Knocking at an Empty House. Writings 1973–1994. Cambridge, 1995. P. 253.

становится психологической. ...миражи и искажения, которые провоцирует жара в пустыне, можно понять как галлюцинацию пейзажа, словно вы физически находитесь в чужом сне»⁸⁶.

Кажется, что концепт «внутреннего пейзажа» уводит нас в сторону от проблематики прекрасного. Но это не так. Погружаясь в глубины нашего персонального «я», мы так или иначе устремлены к поиску и обретению утраченной эллинской гармонии и красоты, сколь бы ни был от нас отрешено это «сакральное пространство».

Объясняя причины актуализации древних представлений о красоте, Мартынов говорит о характерной для современного социума «глобальной деформации сакрального пространства». По его логике, «сакральное пространство, в котором изначально обитал человек, оказалось разрушенным к началу XX в., ... и теперь современный мир походит на руины Иерусалима»⁸⁷. Творческая интенция Мартынова (как он пишет в авторском комментарии к сочинению «Литания Богородице») представляет собой «попытку создания нового сакрального пространства, которое конструируется из того, что у нас пока еще есть под рукой, а именно, из обломков и фрагментов старого сакрального пространства»⁸⁸. Как можно убедиться, «собираение камней Иерусалима», в известном смысле, является креативным побуждением не только Мартынова.

Характерно, что при явном различии композиторских техник в творческих эстетиках Мартынова, Арво Пярта, Гии Канчели, ряда других авторов (если ограничиться только музыкальным творчеством) присутствует определенная общность – ориентация на архетипические модели далекого прошлого (преимущественно Средневековье и ранний Ренессанс), т. е. на те исторические дискурсы прекрасного, когда принцип иерархии (например, между «высокой» *musica mundana* и «сниженной» *musica profana*) четко определял и дифференцировал жанровость и стилистику музыки, когда сакральное искусство ещё сохраняло свою непричастность к утонченно-светской культуре избранных или профанной «культуре масс».

Прототипы «новой сакральности» современные авторы находят в григорианских песнопениях раннего Средневековья, в византийских, древнерусских, сирийских, балканских и других раннехристианских литургических источниках. В хоровой композиции Мартынова «Илиада. XXIII песнь» композитор обращается к еще более древним пластам культурной памяти, совмещая архаические формулы артикулирования гомеровского эпического текста с поставангардными минималистскими методиками.

Музыкально-прекрасному как бы возвращается его пифагорейско-платоническая сущность. Гармония пропорций деталей и целого, подчиненных власти числа, лежит в основе минималистской техники так называемого *tintinnabuli*-стиля Арво Пярта. Основу аскетичного тонуса его сочинений могут составлять лишь несколько строго детерминированных звуков. Как определяет минималистский принцип композиции сам композитор, «За искусством

⁸⁶ Viola B. Catalogue de l'Exposition. Éditions de la Réunion des musées nationaux. Grand Palais, 2014. P. 80. Влияние видеоарта Билла Виолы на визуальный ряд «Джерри» (оператор Харрис Сейвиде) несомненно. Природные пейзажи Калифорнии, Невады и особенно образы пустыни в «Джерри» часто вызывают прямые ассоциации (почти цитатные) с видеоработами Виолы, в частности, с «Пустынями» (1994), «Переходом» (*The Passing*, 1991), упомянутым ранним фильмом «Шот Ель-Джерид. Портрет в жаре и свете» (1980) и др.

⁸⁷ Мартынов В. Requiem, Литания Пресвятой Деве Марии. (Авторские аннотации). Long Arms Records CDIA 07023 Devotio Moderna, 2007; Long Arms Records CDIA 03031 Devotio Moderna, 2003.

⁸⁸ Мартынов В. Requiem, Литания Пресвятой Деве Марии.

объединения двух, трех нот таится космическая тайна⁸⁹. Отвлеченные формы *tintinnabuli*-музыки Пярта, действительно, уподобляются математическим абстракциям, составленным из кратчайших звуковых «праэлементов». На них покоятся, из них сотворяются утонченные сонорные архитектуры, подобные кристаллическим образованиям, будто зависшим в космического вакууме.

Числовая символика, симметрия звуковых структур, организованных по строгим законам канонических литургических текстов и мелоса XII–XIII вв., определяет также композиционный принцип мартыновского «Плача Иеремии». Как и у Пярта, в сочинении Мартынова императив числа действует на всех уровнях звуковой ткани – от интервальных и вербальных соотношений начальных формул-импульсов до пропорций и симметрий целого. Пифагорейское восприятие самого звука, его числовой предосновы, как явления метафизического (на что как раз указывает Мартынов⁹⁰), собственно, и есть тот «момент причастности к красоте», который и определял «место музыки и музыкального звука в порядке и красоте пифагорейского космоса»⁹¹.

Музыка «новой сакральности» узнаваема по ее имманентным поэтологическим принципам. Прежде всего, она свободна от повествовательной нарративности, идиоматики и драматургического беллетризма, обесцененных в арт-практиках XIX-го, затем постмодернистского XX вв. «Психологизм», «переживание» (тем более, в облачениях «белой пародии») вытеснены отрешенным самобытием Красоты «в себе и для себя». Мы как бы всматриваемся, вслушиваемся в далекую первозданную платоновскую красоту, за пространствами которой – пифагорейский космос и вечная бездна небытия.

Опустошенные звучности, минимум инструментария (иногда это могут быть несколько или даже один солирующий инструмент или человеческий голос), парящие в акустических высотах регистры, фрагментированный, предельно «простой» мелодизм в *Miserere, Fratres*, «Берлинской мессе» Пярта, в композициях «*Styx*», «*Lament*», «*Онлаканные ветром*» Гии Канчели, в «*Stabat Mater*» или «*Реквиеме*» Мартынова – всё это призвано символизировать новую сакральность как чистую, самодостаточную автономию по отношению к какой бы то ни было ассоциативности с здесь-бытием.

Отсюда и эстетические приоритеты статичной концепции формы, а-процессуальности, подчеркнуто медленного, часто *сверх*медленного – словно за пределами времени – разворачивания монохромного звукового материала. Отсюда же и особое влечение к тихим звучностям, к тишине вообще. Большие паузы молчания структурируют форму в «*Страстях по Иоанну*», «*Miserere*» Пярта, в «*Процании*» Мартынова; уходят в молчание тихие звучности «*Вечерней молитвы*», «*Caris Mere*», «*Lament*» Канчели... «Паузы являются наиболее важным элементом его композиций – тишина, окруженная звучанием. Можно было бы сказать, что он уникален в умении заставить тишину резонировать»⁹², – говорит Юрий Башмет о творческом принципе Канчели.

В музыке «новой сакральности» красота прежде всего *медитативна*. И это, пожалуй, более всего значимо для нашего восприятия. В условиях, когда «времени больше не стало», в фокусе звукосозерцания остается лишь необъятно пространственная, космическая Пустота, вселенское Ничто как озвученная субстанция медитативности. Впервые заявивший о себе в поста-

⁸⁹ Цит. по: *Guido Johannes Joerg*. Arvo Pärt – Cantique. В., 2010. Р. 21.

⁹⁰ По определению Мартынова, «в отличие от современного человека пифагорейцы понимали музыкальный звук не просто как чувственно воспринимаемое явление, но как явление метафизическое» (См.: *Мартынов В.* Конец времени композиторов... С. 17).

⁹¹ Там же. С. 17.

⁹² *Kancheli*. *Styx*. Hamburg, 2002. Р. 28.

вангарде 1970-х (в фигурировавшей у нас пьесе Пярта «Для Алины»), этот звуковой образ стал в наши дни едва ли не главным и универсальным опознавательным знаком медитативного минимализма.

Утонченное ощущение Ничто как особой, новой красоты чувствования: холодный, далекий Рай?.. иное?.. инобытие Прекрасного?.. Или в этих бесплотных – на грани не-звука – звучаниях явлены сублимированные образы человеческого «я», отрешившегося от абсурда собственной – земной – экзистенции и парящего в психоделических видениях высшей Бездны?.. Но эта тихая музыка также подобна геометрическому узору загадочного миража; и, может быть, звуковые абрисы «новой сакральности» сродни той самой, символистской «арабеске», отделяющей фантазмагорическую пустынную реальность от реальности подлинной, исполненной отрешенной платонической красоты...

Во всяком случае, о мартыновском «Плаче Иеремии» сказано: «Есть чистая, ясная, аскетическая собранность и – какая-то последняя, не населенная людьми и вещами свобода» (Т.Чередниченко)⁹³. Да, это так. Но услышим и слова Пярта: «Вокруг нас и внутри нас гораздо больше жизни, чем постигает наш мертвый дух... Важнейшую пищу для нашего духа и тела не надо изобретать, она уже давно здесь»; «Подобно тому, как улучшение мира начинается не по каким-либо сторонним причинам, но с тебя самого, миллиметр за миллиметром, также и старинная музыка учит нас тому, каким оружием является каждый миллиметр, если он правильно отмерен на нотном листе бумаги. Это должно быть не просто школой композиции, но *школой построения души*» (курсив мой. – В. Ч.)⁹⁴.

В культурном спектре «нового сакрального пространства» есть и другие художественные манифестации прекрасного, среди которых несомненен приоритет видео-арта Билла Виолы. Его искусство – это тоже «школа построения души», а точнее, выражение (его словами) «нового типа гуманизма».

Подобно Эмпедоклу, видевшему смысл универсума во взаимодействии четырех стихий, Виола основывает свою видеоэстетику на непрерывной игре воздуха (света), земли, огня и воды, протягивая тончайшие нити между природными стихиями и человеческим существованием; стихии в его видеофильмах – символизация человеческого бытия, самых глубинных его начал. Причем гуманистическая экзистенция и природные начала у Виолы тождественны, амбивалентны, способны к взаимным трансформациям. К примеру, стихия воды (для Виолы наиболее предпочтительная) интерпретируется как граница, пролегающая между физической и спиритуальной жизнью человека; вода во многих работах Виолы – та трансцендентная среда, где субстанциональные переходы от смерти к возрождению, от физического небытия плоти к ее пробуждению, духовному преображению и воспарению подобны мистическому ритуалу.

В сценических видеоинсталляциях вагнеровской оперы «Тристан и Изольда» (Париж, 2005) Виола переводит средневековую легенду о двух любящих существах в принципиально иной концепционный регистр. Вагнеровский поэтический концепт *Liebestod* трансцендирован в философский мотив «вечного возвращения», когда смерть и жизнь, огонь и вода более не антагонистичны и соучаствуют в непрерывных процессах духовных и физических взаимопревращений и обновлений. Устремленные вверх потоки воды охватывают умершего Тристана, чтобы воскресить, а затем и вознести его в

⁹³ Чередниченко Т. Об авторе. (Послесловие) // Мартынов В. Конец времени композиторов С. 146.

⁹⁴ Цит. по: Токун Е.А. Арво Пярт. Tintinnabuli: техника и стиль: Кандидат. дис. М., 2012. С. 84; Early Music of 3rd Millenium. Tallinn, 2013. S. 17.

эфирную вечность, полностью растворив его телесность в водном каскаде; в предсмертном видении Тристана Изольда отождествляется с огненной стихией, поглощающей и аннигилирующей ее образ, и пламя, заполняющее все видеопространство, медленно трансформируется в изначальную стихию воды. Визуальная амбивалентность огненных бликов и отблесков, плавно переходящих в мерцание успокоенной водной глади – один из многих примеров зачаровывающей медитативности, свойственной эстетике Виолы.

Вместе с тем стихия воды у Виолы уподоблена безграничным пространствам космоса, в котором парят ангелы («Пять ангелов Миллениума»), в котором рождается новая звезда – в её долгом приближении к нам наконец узнаются два сплетенных в объятии силуэта, прорывающих водную поверхность («Падение в Рай»).

Когда Виола для своих арт-проектов последних лет принимает за образец живопись Джотто и его современников, он подразумевает их умение «живописать неосозаемую природу света и его эффектов. Сюжеты их живописи, – размышляет он, – более похожи на диалог между душой и ее первоначалом, божественным озарением. Сейчас, когда мы так активно продвигаемся в цифровой революции вместе с новым типом гуманизма, мы констатируем в творчестве те же процессы»⁹⁵. Как можно судить по видеоинсталляциям «Вуали», «Миражи» (2012) или более ранним видеофильмам (наиболее яркий пример – «Шот Ель-Джерид. Портрет в жаре и свете»), чувство света как особой духовной субстанции первостепенно важно для Виолы.

В восьмиминутном фильме «Три женщины» выходящие из нейтрально-черного фона три силуэта в сером пересекают незримую границу⁹⁶, символизирующую тот самый «диалог между душой и ее первоначалом». Излюбленный Виолой прием *slow motion* еще более подчеркивает трансцендентность происходящего события – «божественного озарения»: виртуальные образы, приближаясь к нам, постепенно обретают все более расцветающую, наполняющуюся игрой оживших красок телесность, словно источающую божественный свет. По авторскому комментарию, фильм отсылает нас «к редкому феномену, который проявляется в переструктурировании материи и сущности бытия. В материальном смысле трансфигурация есть тотальное изменение формы, перемодулирование видимостей, метаморфоза, в соответствии с ее греческой этимологией *metemorphothe*. Но это понятие приобретает свой законченный смысл в духовном контексте, когда он обозначает внутреннюю трансформацию личности или объекта. Изменение, возникающее в результате, является полным и абсолютным; это касается сердца и души объекта. <...> Самая глубокая и самая радикальная метаморфоза полностью внутренняя, невидимая, если не считать трансформацию самой сущности человека, которая ведет к сиянию и наполнению светом всего, что его окружает»⁹⁷.

Обращение к библейской тематике в синтезе с ориентальными, в первую очередь буддийскими духовными доктринами, а главное, суггестивная сила и неординарная красота изобразительной экспрессии видео-арта Виолы дают критикам основательный повод говорить о «новой сакральности образа» в его искусстве⁹⁸.

⁹⁵ *Neutres J.* L'art est un exercice spirituel (интервью с Биллом Виолой) // *Bill V. Catalogue de l'Exposition.* Éditions de la Réunion des musées nationaux. Grand Palais, 2014. P. 24.

⁹⁶ Эта граница «незрима» для нас, но на самом деле три женщины проходят сквозь поначалу невидимую водяную стену.

⁹⁷ *Viola B.* The Transfigurations Series; Séoul, galerie Kukje, 2008 // *Viola B. Catalogue...* P. 124.

⁹⁸ На что, в частности, указывает Надеж Даган. См.: *Bill V. Experience of the Infinite.* Mat Films – Rmn – Grand Palais, 2013.

Разумеется, когда речь идет о сакрализации искусства, эту тенденцию, как и само понятие «нового сакрального пространства», надо понимать расширительно и условно. Ведь, обращаясь к древним каноническим текстам или библейским образам, используя традиции (причем, разные) богослужбной литургии, сподвижники трансцендентально-прекрасного отнюдь не реставрируют, словами Мартынова, «старую сакральность». Пярт, Мартынов, Канчели, Виола и не только они создают, скорее, *паралитургические* произведения, и цель тут – именно утверждение новой красоты, говоря шире – новой духовности. И что важно, ориентиры культурной памяти, как и сама интерпретация красоты принципиально отличны от исторически предшествующих толкований Прекрасного. Пожалуй, новая концепция красоты не имеет исторических прецедентов: хотя главными точками отсчета по преимуществу и остаются все те же космогонические концепции эллинизма, можно говорить о своеобразной эстетической амальгаме, допускающей непротиворечивую встречаемость разного, стремящегося к эстетическому единству. Это новый симбиоз Прекрасного, каким его видит искусство «высокого» *New Age*'а.

...Однако, как бы замыкая круг и возвращаясь к началу нашего эссе, попробуем еще раз всмотреться в те времена, когда древние боги пребывали в «тамошнем небе», где «все – небо, и земля – небо, и – море, животные, растения, люди; всё небесно в этом небе»⁹⁹. Когда Плотин рисует перед нами образ «цветущей на бытии красоты», он раскрывает еще одну философему, без которой нам не обойтись для понимания актуальных творческих процессов: «Все, на что взирает кто-нибудь как на зримое, он видит внешним. Однако необходимо перенести это уже в самого себя»¹⁰⁰; по комментарию А.Ф.Лосева, «можно сказать, что созерцающий красоту изводит ее из собственных глубин и проецирует вовне»¹⁰¹. Надо вспомнить и о платоновской мифологеме точки по первозданной, но утраченной красоте, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу и поднималась в выси, к подлинному бытию. Вспомним и про «испорченного», «упавшего сюда» человека, позабывшего все божественно прекрасное, виденное им ранее.

Но не суть ли современные ипостаси такого человека («шута цивилизации, хранителя культуры, даже личности»), по характеристике Хайдеггера) «только тень чего-то совсем другого?»¹⁰². Это «другое» Хайдеггер именует «*присутствием*», что и могло бы определять подлинный – и пока внешне недоступный в реальном мире – смысл Красоты, которую знали парнасские боги.

Но Хайдеггер задается вопросом: «Куда мы стремимся? Не случайно ли мы забрели однажды во вселенную?» Ответ он находит в афоризме Новалиса: «“Философия есть, собственно, ностальгия, тяга повсюду быть дома”. <...> По чему тоскует тоска этой тяги? Повсюду быть дома – что это значит?» – снова и снова ставит перед нами вопросы Хайдеггер. Его ответ ясен: «Не только здесь и там, и не просто на каждом месте, на всех подряд, но быть дома повсюду значит: всегда и, главное, в целом. Это “*в целом*” и его целое мы называем миром. Мы существуем, и пока мы существуем, мы всегда ожидаем чего-то. Нас всегда зовет Нечто как целое» (курсив Хайдеггера. – В. Ч.)¹⁰³.

⁹⁹ Плотин. Об умной красоте // Лосев А.Ф. История античной эстетики: Поздний эллинизм. М., 1980 С. 456.

¹⁰⁰ Там же. С. 462.

¹⁰¹ Там же.

¹⁰² Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. Мир – конечность – одиночество. СПб., 2013. С. 30.

¹⁰³ Там же. С. 27–29.

Если следовать логике Хайдеггера, «повсюду» это и есть целостность, неразъятость мира: «Туда, к бытию в целом, тянет нас в нашей ностальгии. Наше бытие есть это притяжение. Мы всегда уже так или иначе направились к этому целому, или, лучше, мы на пути к нему»¹⁰⁴.

Идеи «новой сакральности», «нового типа гуманизма» кажутся родственными хайдеггеровской философии «бытия как целого». Но насколько возможен такой креативный демарш в сторону искомой целостности Прекрасного в нашей современности? Вопрос праздный, если учесть, что в условиях, когда, с одной стороны, в современном художественном мейнстриме обращение к метафизическим и трансцендентным проблемам бытия едва ли актуально, а с другой – дух нашего времени при вездесущем натиске профанной культуры едва ли озабочен спиритуальностью, самой возможностью «нового типа гуманизма». Сегодня можно говорить лишь о гипотезе и первых шагах возможного – и долгого – возвращения Прекрасного к своим утраченным территориям.

Или же... это будет еще одна неомифология? еще одна, очередная творческая версия красоты? еще одно отчаяние художественной культуры в попытках обретения Прекрасного, каким его пред-видели древние?..

Постскриптум. «Вернее было бы, если бы кто-либо возвестил: “бежим в дорогое отечество!” Но что это за бегство? ...каков же путь, каково бегство? Не ногами нужно совершать его, ибо ноги всюду переносят нас лишь с одной земли на другую, и не нужно готовить повозку с лошадьми или корабль, но следует оставить все это и, будто закрыв глаза, заменить телесное зрение и пробудить зрение духовное, которое имеется у всех, но пользуются которым немногие»¹⁰⁵.

Список литературы

- Адорно В. Т.* Эстетическая теория. М.: Республика, 2001.
Бальмонт К. Стихотворения. М.: Книга, 1989.
Бёрк Э. Философское исследование о происхождении наших дней возвышенного и прекрасного. М.: Искусство, 1979.
Бодлер Ш. Цветы зла. М.: ЭКСМО – Пресс, 1998.
Бодрийяр Ж. Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция; Республика, 2006.
Вагнер Р. Статьи и материалы. М.: Музыка, 1974.
Вагнер Р. Опера и драма. Рихард Вагнер. Избр. работы. М.: Искусство, 1978.
Винкельман И.И. История искусства древности. Малые сочинения. СПб.: Алетейя; Гос. Эрмитаж, 2000.
Гринберг К. Модерн и постмодерн // База. Передовое искусство нашего времени. Т. 1. М., 2010. С. 136–140.
История Красоты / Под ред. У.Эко. М.: Слово/Slovo, 2005.
Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2006.
Лиотар Ж.-Ф. Постмодерн в изложении для детей: Письма 1982–1985. М.: РГГУ, 2008.
Малларме С. Соч. в стихах и прозе. М.: Радуга, 1995.
Мартынов В. Конец времени композиторов. М.: Рус. путь, 2002.
Ницше Ф. Казус Вагнер. Проблема музыканта // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. Новая Академия Санкт Петербург. Кат. выст. М.: Фонд культуры «Екатерина», 2011.
Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.

¹⁰⁴ *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики.

¹⁰⁵ *Плотин.* О прекрасном. С. 23.

- Пленники красоты. Русское академическое и салонное искусство 1830–1910-х годов. М.: Сканрус, 2004.
- Плотин*. Эннеады: в 2 т. Т. 1. Киев: УЦИММ-ПРЕСС, 1995.
- Поэзия французского символизма. Лотреамон. Песни Мальдорора. М.: Изд-во МГУ, 1993.
- Пруст М.* Против Сент-Бёва: Ст. и эссе. М.: ЧеРо, 1999.
- Сабанеев Л. Л.* Воспоминания о Скрябине. М.: Классика – XXI, 2000.
- Сильвестров В.* Музыка – это пение мира о самом себе... Сокровенные разговоры и взгляды со стороны. Беседы, ст., письма / Сост. М.Нестьева. Киев: М.Нестьева, 2004.
- Шестаков В. П.* Генри Фюзели: дневные мечты и ночные кошмары М.: Прогресс-Традиция, 2002.
- Эпохи. Стили. Направления. Сб. ст. / Отв. ред. Е.Д.Федотова. М.: Памятники ист. мысли, 2007.
- AES + F: The Liminal Space Trilogy. Кат. М.: Галерея «Триумф», 2012.
- Bonazzoli F, Robecchi M.* Ceci une icône. Milan: 5 Continents Editions, 2013.
- Calinescu M.* Five Faces of Modernity. Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism. Durham: Duke Univ. Press, 1995.
- Huysmans J.-K.* Ecrits sur l'art: L'Art modern. Certains. Trois Primitifs. P.: Flammarion, 2008.
- Lecler E.* L'opéra symboliste. P.: L'Harmattan, 2006.
- Lucbert F.* Entre le voir et le dire. La critique d'art des écrivains dans la presse symboliste en France de 1882 à 1906. Rennes: Presses Univ., 2005.
- Lucie-Smith E.* Le Symbolisme. P.: Thames & Hudson, 1999.
- Rapetti R.* Le Symbolisme. P.: Flammarion, 2007.
- Redon O.* A soi-même. Journal 1867–1915. P.: Librairie José Corti, 2011.
- Viola B.* Catalogue de l'Exposition. Éditions de la Réunion des musées nationaux – Grand Palais. 2014.
- Wolf N.* The Art of the Salon. The Triumph of 19th-Century Painting. Munich–L.–N.Y.: Prestel Verlag, 2012.

ДИАПАЗОН ЭСТЕТИЧЕСКОГО: ОТ ДИСКУРСА ДО ТЕКСТУРЫ

Земной мир состоит по большей части из поверхностей, а не из тел в пространстве.

Джеймс Гибсон

Введение

Проблема границ эстетического, подразумеваемая в заглавии статьи, сегодня особенно актуальна. Причин тому несколько. Возможно, наиболее очевидная – утрата искусством прежнего нормативного статуса. Речь, естественно, не о том, что современное искусство не соответствует прежним, т. е. высоким, эстетическим стандартам. Скорее сама идея художественных стандартов уже не столь убедительна. Идея универсальных эстетических норм тесно связана с формализмом первоначальной эстетической теории, который в свою очередь во многом был обусловлен жанровым, стилистическим и технологическим единством европейского искусства, сохранявшимся вплоть до второй половины XIX в. Это единство (в том числе и существование содержательных канонов для изображений) позволяло оттеснить на задний план фактор (возможного) многообразия материальных поверхностей, соответственно, многообразия форм перцептивного опыта.

Однако этот фактор стал особенно значим в результате своего рода «эксплозии» и одновременно «имплозии» (экстенсивного роста и интенсивной структурной дифференциации) материального мира, ставшей не только итогом утраты единой (иудео-христианской) европейской культурной традицией ее прежнего доминантного положения, частью которого было упомянутое жанровое и технологическое единство сферы искусства, но и одним из следствий возникновения индустриального капитализма как доминирующей формы экономической жизни. До-модерные системы культурных и социальных конвенций (смысловые системы христианской культуры и повседневных практик до-модерного общества) оказались неспособными канализировать растущие потоки становящейся более разнообразной материи. С другой стороны, процессы секуляризации, образования национальных государств и индустриальной экономики послужили мощнейшими катализаторами упомянутой эксплозии материального.

Чувственный опыт – в его интерсубъективных, социально значимых формах – сегодня не может полностью артикулироваться и контролироваться существующими символическими порядками, подобно тому, как в языке материя звука практически без остатка интегрируется в коммуникативные цели. Соответственно, материальные поверхности и объекты уже не могут играть единственную отводимую им в философской традиции роль пассивных и случайных носителей художественных форм и выразителей социальных смыслов. Напротив, будучи освобожденными от прежде обязательной для них инструментальной и семиотической функции, они все чаще берут на себя роль (относительно независимых) сред, в которых генерируются и распространяются неартикулируемые в языке смысловые комплексы, «категоризация» которых, таким образом, составляет отдельную задачу, выполняемую зачастую задним числом (если только такая задача вообще ставится).

Другой ключевой фактор, способствующий размыванию устоявшихся границ эстетического – неконтролируемое (говоря иначе: вирусное) распространение визуальных образов, которые сегодня свободно циркулируют в различных информационных средах, будучи свободными от жесткой привязки к какой-либо заданной символической функции.

Особое значение этого фактора заключается в том, что он выступает в роли как следствия, так и катализатора двух вышеупомянутых тенденций: (1) девальвации Художественного как нормативной системы и (2) плюрализации (соответственно, ревальвации) форм чувственного опыта, включенного так или иначе в социальные контексты и связи. Даже художественные образы, многократно воспроизведенные в различных материальных средах и социальных обстоятельствах, способствуют размыванию нормативности категории художественного и консолидации отдельных изобразительных плоскостей в континуум эстетических поверхностей. Сегодняшний приоритет горизонтального измерения в восприятии образов (измерения отношений между образами) ведет к усилению фактора перцептивного опыта, который во многом нейтрализует прежнее доминирование вертикального, или символического измерения (измерения отношения образа к отображаемому).

Усложнение визуального ландшафта, характерное для современной культуры последних десятилетий, ведет, помимо прочего, к усложнению теоретического ландшафта. Пожалуй, никогда прежде в сфере эстетики не было такого многообразия конфликтующих друг с другом теорий, которые выступают одновременно в роли следствия и катализатора вышеописанных обстоятельств.

В нижеследующем я попытаюсь в форме краткого очерка пояснить и несколько конкретизировать проблему (пере)определения границ эстетического. Очерк будет состоять из двух частей – «Теория» и «Предмет», – а также заключения, в котором я подведу итоги и постараюсь наметить некоторые перспективы, какими они мне представляются.

1. Теория

Эстетика и историческая рефлексия

На мой взгляд, одна из отличительных особенностей эстетической теории – ее существование в двух ипостасях, которые рассинхронизированы: с одной стороны, эстетика – высокодифференцированная философская рефлексия, артикулированная в соответствующем понятийном языке, с другой стороны, она представляет собой своего рода до-теоретический габитус, играющий роль нереплексивного основания большинства повседневных контактов с эстетическими объектами. Две эти «ипостаси» до известной степени рассинхронизированы: они не всегда сосуществовали во времени и не всегда совпадали в содержательном отношении.

Наличие этих двух ипостасей и характерная для них асинхронность, как мне кажется, имеют свои исторические основания, свою историческую динамику. Эта динамика задается изначально конститутивным характером эстетической теории по отношению к эстетическому полю, с одной стороны, и последующей эмансипацией эстетического поля от этого конституирующего влияния, с другой стороны. Иными словами, речь идет об исторической динамике отношений между эстетической теорией и эстетическим полем.

От истории к систематике

На основе этой динамики, идея которой не может не быть теоретической абстракцией со всеми вытекающими отсюда последствиями, я бы предложил различать следующие этапы в истории эстетической теории, которым соответствуют определенные типы отношения между эстетикой и эстетическим полем: (1) прескрипция; (2) конструкция; (3) дейксис.

Кратко их охарактеризую.

(1) Время, когда эстетика выполняла учредительную, или нормативную, функцию – это эпоха формирования эстетики в контексте масштабных философских доктрин XVII–XIX столетий. Эстетика в этом случае предписывает границы эстетического в нормативном и пространственном смысле. «Учредительный» характер эстетики дает о себе знать, например, в двояком употреблении термина: «эстетика» как наука и как предмет. А также в отождествлении «эстетического» и «художественного», которое, как известно, представляет собой прескриптивное, т. е. нормативное понятие.

(2) Относительное содержательное и жанровое единство классического искусства подрывается плюрализацией эстетической деятельности, возникновением локальных художественных сообществ, претендующих, в конечном итоге, на учреждение новых типов социальности и новых способов артикуляции социального мира. Философско-эстетическое понятие «абсолютно свободного творческого субъекта» стало обретать конкретные социальные формы, обладающие своими собственными, партикулярными логиками развития. Утраченное смысловое единство отныне требует специальных усилий по его воссозданию (на деле: речь идет скорее о создании механизмов, способных в какой-то мере компенсировать потери, связанные с ростом социальной и культурной дифференциации, характерной для современного общества). Эстетика потеряла возможность опираться на формалистическую стратегию, характерную для ранних философско-эстетических доктрин. Различные теории (и не только эстетические) утратили статус нормативных инстанций, превратившись в ресурсы и инструменты локальных эстетических практик. Такова функция инструментализированной эстетической теории в эпоху художественного модерна и авангарда. Статусом «конституирующий основы» в этом случае наделяются сами многообразные художественные практики, сохраняющие связь с «нехудожественным» жизненным миром.

(3) Если единство классического искусства базировалось на непрерывности (религиозной) традиции и социальном консенсусе национального государства, то в современном глубоко дифференцированном и дискретном мире эстетическое служит одним из немногих эффективных средств формирования и поддержания как личной, так и коллективной социальной идентичности. Процессы, которые делают эстетику важным и даже необходимым средством формирования идентичности, сегодня зачастую называют «эстетизацией повседневности»¹, или «глобальной эстетизацией»².

В этой ситуации возникает третий тип эстетической теории, который бы я предложил именовать дейктическим (термин, конечно же, предварительный). Задача эстетической теории на этом этапе – не учреждение эстетической сферы, не снабжение художников и реципиентов искусства тео-

¹ Featherstone M. *The Aestheticization of Everyday Life* // Featherstone M. *Consumer Culture and Postmodernism*. Los Angeles–L., 2007. Или: Schulze G. *Erlebnisgesellschaft*. *Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt–N.Y., 2005.

² Welsch W. *Ästhetisierungsprozesse – Phänomene, Unterscheidungen, Perspektiven* // Welsch W. *Grenzgänge der Ästhetik*. Stuttgart, 1996.

ретическим инструментарием, а, скорее, ориентация индивида в контексте современных эстетизированных жизненных миров. Теория теперь не конституирует универсальную категориальную рамку и не служит инструментом конструирования локальные системы артефактов, но «указывает» на формы опыта, зачастую превосходящие в аспекте плотности своего содержания артикуляционные возможности понятийного языка.

Эстетическая теория отныне и, по всей видимости, навсегда меняет свое место и положение по отношению к полю эстетического. Теперь она не опережает его развитие, устанавливая – априори – параметры и границы самой идеи эстетического, а отстает, вырабатывая окказиональные стратегии теоретической и индивидуально-практической реакции на это развитие, безо всякой надежды когда-нибудь вновь встать с ним вровень.

Эстетика и междисциплинарность: гибридизация предметных полей, гибридизация теоретических подходов

Таким образом, потеря философской эстетикой категориального контроля над эстетическим полем – следствие не только ее внутренней эволюции. Как мне кажется, комплексную логику трансформации эстетического поля можно описать как сравнительно долгое и вместе с тем довольно последовательное движение от идеи искусства, нашедшей свою артикуляцию в философско-эстетических понятиях, к материальным поверхностям, все чаще берущих на себя роль не пассивных носителей (или проекционных плоскостей), а производителей социальных значений³. Последнее обстоятельство находит свое выражение в трансформации позиции субъекта по отношению к эстетической предметности, произошедшей при развитии вышеупомянутой логики: речь идет о переходе от приоритета «вертикальной» позиции субъекта к приоритету «горизонтальной» позиции, от восприятия эстетического как объекта, наделенного определенными символическими и экспрессивными функциями, к его восприятию как многообразия поверхностей, формирующих специфически человеческие перцептивные среды.

Это крайне широкое и «секуляризованное» понимание эстетического обостряет проблему единства эстетического поля. Формализм традиционной эстетики, а также жанровое и технологическое единообразие эстетической сферы прежних эпох обеспечивали возможность применения «категориального», или «идентификационного», принципа конструирования предметного единства эстетики.

Альтернативной стратегией, как мне кажется, мог бы быть «структурный» подход, рассматривающий эстетическое не как ценностную или категориальную характеристику, а как структурную черту многих форм повседневного опыта. Эстетическое в этом случае – особая конфигурация материальных поверхностей повседневного мира. Восприятие этих поверхностей, становящиеся сегодня интегральной частью нашего обиденного опыта, сопровождается активацией специфических возможностей опыта и самосознания, которые – ввиду их все возрастающей распространенности – становятся одной из ключевых черт современного мира.

Структурный подход (при его должном обосновании) позволяет помимо прочего избежать чрезмерно контрастных различий предметных полей, обеспечивая тем самым возможность более дифференцированного теорети-

³ В этом отношении, если прежде эстетическая сфера следовала языку (эстетический категориям), то теперь, скорее, опережает его.

ческого анализа. Континуальность и неиерархичность «структурной» стратегии, основная исследовательская задача которой – не поиск новых предметных полей, а поиск факторов, влияющих на изменение «агрегатных состояний» тривиального опыта и его содержаний, – вполне соответствует тренду, наблюдаемому в последние годы в социологии искусства.

Например, Джорджина Борн выступила недавно с большой программной статьей, посвященной обоснованию идеи «нередуктивного анализа эстетического» в контексте задачи по разрешению ряда апорий социологии искусства⁴. Основная проблема, с которой сталкивается социология искусства, – фатальная недооценка специфики эстетического: эстетическое объясняется как форма социальных отношений с деформированной оптикой, как, например, у Бурдьё, для которого идея автономии эстетической сферы – лишь инструмент социальной стратификации. Борн, как и многие другие социологи искусства – например, Антуан Эньон⁵, Эдуардо Де Ла Фуэнте⁶, Джанет Стюарт⁷ – нацелена на обоснование синтетической и посреднической роли художественного эстетического в социальной жизни.

Для нее, как и для ряда других теоретиков, одним из ключевых ресурсов современных эстетико-социологических рефлексий служит современная социальная антропология, стремящаяся преодолеть европоцентризм большинства социально-теоретических моделей. Это преодоление, как правило, достигается посредством идеи искусства и эстетического как опосредующего звена в контексте ряда ключевых социальных практик.

При этом идея посредника варьируется в интерпретациях теоретиков от сильной к слабой: от модели опосредующего звена до модели генеративной среды, или, в терминах, предложенных Бруно Латуром, от посредника (*intermediary*) до медиатора (*mediator*)⁸. Обе эти модели, но прежде всего вторая, требуют дальнейших пояснений.

2. Предмет

Произведение искусства, товар, поверхность

Пожалуй, одним из первых кто обратил внимание на основополагающее значение материальных поверхностей в трансформации эстетической сферы и попытался извлечь из этого обстоятельства систематические выводы, был Фредрик Джеймисон, который в своем анализе социально-экономических оснований современных форм чувственности рассматривает приоритет «горизонтального» и «поверхностного» над «вертикальным и глубинным» в качестве важного симптома, указывающего на базовые структурные черты эпохи «позднего капитализма»⁹.

⁴ *Born G.* The Social and the Aesthetic: For a Post-Bourdieuian Theory of Cultural Production // *Cultural Sociology*. 2010. № 4. P. 171.

⁵ *Hennion A.* Music and Mediation: Toward a New Sociology of Music // Clayton Marton and al. (ed.). *Cultural Studies of Music: A Critical Introduction*. N.Y.-L., 2003.

⁶ *Fuente De La E.* The Artwork Made Me Do It: Introduction to the New Sociology // *Thesis Eleven*. 2010. Vol. 103(3).

⁷ *Stewart J.* Making Globalization Visible? The Oil Assemblage, the Work of Sociology and the Work of Art // *Cultural Sociology*. 2013. Vol. 7. Sage.

⁸ *Latour B.* *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford, 2007.

⁹ *Jameson F.* *Postmodernism, or Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, 1991.

При этом он настаивает на том, что характерное для постмодернизма «отсутствие глубины» (depthlessness) – не просто метафора, а интегральная часть повседневной чувственности современного мира, находящая свою наиболее полную и масштабную манифестацию, конечно же, в архитектуре¹⁰.

Однако архитектура – это, если можно так выразиться, «обоюдоострый» пример. Если для Джеймисона современная архитектура – важный симптом и один из ключевых факторов стимулируемой «поздним капитализмом» де-субстанциализации мира со всеми ее политическими следствиями, то, например, для Беньямина – и, как ни странно, для Гадамера – архитектура являет собой парадигму антропологически фундированного перцептивного опыта, не лишённого – по крайней мере, с точки зрения Беньямина, – эмансипативного потенциала. Архитектура не заслоняет собой «субстанциальное», а, напротив, артикулирует его в виде доступных человеческому восприятию (поскольку ему соразмерных) поверхностей, составляющих принципиальное условие обитаемости мира (мира в смысле «жизненного мира»). Взаимосвязь декоративности и функциональности, визуального и тактильного в концепциях архитектуры Беньямина и Гадамера (да и многих других) косвенно подтверждает «субстанциальный» характер архитектурно артикулированного материального мира.

Социальная критика эстетизации, будучи во многом справедливой (прежде всего, в том, что касается инструментализации эстетического в экономической сфере), тем не менее чрезмерно ограничивает свой горизонт, отдавая предпочтение антропологическим и эпистемологическим концепциям, отражающим логику специфически европейской траектории исторического развития в эпоху модерна. Иные шкалы и иная оптика исследования могли бы скорректировать односторонне негативные оценки процессов эстетизации со стороны марксистски ориентированных теоретиков и сделать социальную критику эстетизации более сбалансированной и адресной.

Для этого необходимо, в первую очередь, предложить иной взгляд на процесс «горизонтализации», «уплощения» современного мира, на то, что Джеймисон и другие диагностирует как утрату (символической) глубины, субстанциальности, а также иной взгляд на структуру и социальные функции эстетизированных поверхностей, распространившихся сегодня далеко за пределы сферы искусства.

Примечательно, что марксистская критика эстетизации базируется на тех же философских моделях, что и классическая эстетика: моделях субъекта, субстанции и выражения. В рамках такого теоретического каркаса эстетическое легитимируется лишь в своей производности от «самотождественного субъекта»; статус эстетического как искусства обуславливается качеством и характером функциональной связи между самотождественным субъектом и не самотождественным искусством. Художественное эстетическое представляет своего рода легитимную форму самоотчуждения: репрезентация, лишённая по определению самостоятельности, не оказывающая серьёзного воздействия на репрезентируемое. Пожалуй, только в такой системе координат возможно сохранять (безопасную) дистанцию между субстанцией и символом, между глубиной и поверхностью.

Кроме того, такая дистанция – условие возможности того, что в культурных исследованиях называют критической позицией. В этом заключается важный методологический аспект: сегодня расширение предметного поля эстетики зачастую испытывает сопротивление со стороны тех теоретиков, для которых возможность понятийно артикулированной критики – родовая черта и обоснование самого существования социальных наук.

¹⁰ *Jameson F. Postmodernism, or Cultural Logic of Late Capitalism. P. 12–13.*

В итоге сегодня мы нередко оказываемся свидетелями конфликта между двумя теоретическими стратегиями, которое можно условно обозначить как аффирмативная, с одной стороны, и критическая, с другой. Первая ставит акцент на перцептивно-материальной стороне опыта, вторая – на критическом потенциале исследования, укорененном с необходимостью в языке. Две эти стратегии, невзирая на их очевидную комплементарность, с трудом совместимы, заставляя тем самым ставить вопрос об адекватных формах языкового выражения в исследованиях материальности¹¹.

Эстетическая поверхность: материализованные значения

Тем не менее на сегодня мы располагаем рядом теоретических моделей, позволяющих выработать альтернативный, или аффирмативный взгляд на современные трансформационные процессы в сфере эстетики. При всех их различиях, эти модели объединяет одна специфическая черта: особое внимание к материальности и чувственному опыту как факторам социального взаимодействия.

При этом, с моей точки зрения, необходимо различать, как минимум, два уровня анализа материальности в культурных контекстах: (мезо)-уровень антропологического и этнографического анализа социальных практик и (микро)-уровень структурного анализа материальных поверхностей, а также соответствующего им перцептивного опыта.

Мезо-уровень: эстетические практики

Исследовательская работа на мезо-уровне сегодня разворачивается в рамках нескольких дисциплин, традиционно отличающихся сильной эмпирической составляющей: в социологии, социальной антропологии, психологии и медиа-исследованиях. Легитимность этих дисциплин как форм исследования сферы эстетического проистекает из двух взаимосвязанных факторов, характерных для ситуации с эстетическим полем начиная со второй половины – конца XIX в. и выше уже упоминавшихся: 1) эмансипация эстетических практик от категориального аппарата философии искусства и 2) плюрализация материальных ресурсов и техник эстетического производства, а также форм его социальной организации. Эстетическое, как было сказано выше, теперь не определяется нормативно «извне», а, напротив, спонтанно конструируется «изнутри» эстетического поля.

При этом многие из современных исследований различных эстетических практик – главным образом те, что придерживаются стратегии, отличной от принципиальных установок марксистски ориентированных эстетических теорий – рассматривают эстетическое восприятие как специфическую форму социальной интеракции, соответственно, объект эстетического восприятия – как «агент» (agent) социального взаимодействия.

Ориентируясь на существующие дисциплинарные рамки, мы можем на сегодня различать следующие основные подходы к проблематике эстетического как агента социальной интеракции¹².

¹¹ *Wolff J.* After Cultural Theory: The Power of Images, the Lure of Immediacy // *Journal of Visual Culture.* 2012. Vol. 11. P. 3–19.

¹² Несмотря на то, что эти подходы разрабатывались в рамках конкретных дисциплин, разрабатываемая ими проблематика, в свою очередь, оказывала на них трансформативное воздействие, вынуждая до известной степени пересматривать или расширять сложившиеся дисциплинарные каноны.

Иконология – базирующийся на истории (по преимуществу визуальных) искусств проект расширения поля исследования образов за пределы практикуемых в искусствознании постановок вопроса. Наследуя проекту Варбурга и Панофски и развивая его, современные проекты иконологии¹³ настаивают на том, что по меньшей мере некоторые из привычных для нас форм визуального опыта, нацеленного на восприятие неодушевленных изобразительных поверхностей, заключают в себе «анимистические» моменты. Восприятие визуальных образов представляет собой форму социальной интеракции, осуществляющейся, как правило, ниже «порога восприятия» как субъекта социального взаимодействия, так и социального критика/социального исследователя. Циркуляция разномасштабных по своему культурному значению образов, образующая его «оптическое бессознательное», – одна из ключевых составляющих не только до-модерного, но и модерного общества. Образуемое этой циркуляцией символическое поле, исключенное по большей части из тематического горизонта социальных наук, составляет тему современной иконологии, осознающей себя не столько отстраненным историческим исследованием, сколько интегральной частью самой этой циркуляции со всеми прилегающими из этого осознания методологическими затруднениями.

Социальная антропология, этнография и ассоциированные с ними современные исследования материальной культуры в силу своей радикальной эмпирической позиции до известной степени успешно блокируют нивелирующее влияние понятийного аппарата и форм мышления, выработанных в европейских науках. Это достигается не в последнюю очередь посредством продолжительного погружения в повседневные практики неевропейских культур, составляющего момент спонтанности и «недисциплинированности» современной антропологии¹⁴. Одна из центральных задач современного социально-антропологического исследования – позволить партикулярному опыту артикулировать себя, используя выработанные в нем самом средства выражения. Отсюда – приоритет перформативного, или процессуального, момента в исследовании над аналитико-дескриптивным. Речь идет о своего рода аффирмативной позиции, о презумпции доверия, признании факта существования анализируемых форм жизни, не квалифицируя их заранее как тот или иной тип отклонения от некой «нормы». Здесь также важен вопрос шкалы, или «глубины фокуса» исследования¹⁵. Большинство современных социально-антропологических теорий стремятся закрепиться на уровне специфической темпоральности и пространственности действия отдельного субъекта, или «агента» социального действия¹⁶, который – в этой перспективе – не обязательно оказывается человеческим субъектом¹⁷. Субъектность и объектность рассматриваются не как дискретные, доступные моментальному теоретическому постижению, а как распределенные в ситуативном пространстве и времени партикулярного действия.

Культурная социология, ставшая за последнее десятилетие одним из наиболее влиятельных направлений в современной социальной теории, все чаще ставит вопрос о роли чувственного (эстетического) восприятия в социальной

¹³ См., например: *Freedberg D. The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response.* Chicago, 1989; *Belting H. Image, Body, Medium: A New Approach to Iconology // Critical Inquiry.* Winter 2005. Vol. 31; *Mitchell W.J.T. What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images.* Chicago, 2005; *Bredenkamp H. Theorie des Bildakts.* Frankfurt a/M., 2010.

¹⁴ *Miller D. Stuff.* Cambridge, 2010.

¹⁵ *Gell A. Art and Agency. An Anthropological Theory.* Oxford, 1998.

¹⁶ *Ibid.* P. 12.

¹⁷ *Ibid.* P. 17–18.

коммуникации. Воспринимаемые поверхности рассматриваются здесь как особые формы генерирования и трансляции интерсубъективных значений, важность которых многократно усиливается, если принять во внимание вышеупомянутые эксплозию и имплозию материальной культуры¹⁸.

Микро-уровень: эстетические текстуры

Свой тезис о семантической функции материальности в социальных контекстах Джеффри Александер поясняет, говоря об «эстетически сконструированных материальных поверхностях», которые подобно «магниту или пылесосу всасывают восприимчивого наблюдателя в значение»¹⁹.

Тем не менее мы не находим в его работах, как и в работах других сторонников «иконического поворота» в культурной социологии, необходимой конкретизации этого важного тезиса, а именно: описания конкретных «механизмов», которые бы объясняли постулируемую способность «культурной материальности» брать на себя функцию формирования и распространения интерсубъективных значений.

Таким образом, макро-анализ, исследующий специфически эстетические реакции, установки и практики, нуждается в дополнении со стороны микро-анализа, нацеленного на исследование специфики эстетической предметности. При этом микроанализ (и в этом оправдание его именованья) подразумевает нисходящее движение от эстетических артефактов к эстетическим поверхностям и, далее, к текстурам.

На сегодня, как мне представляется, мы можем выделить как минимум две линии в рамках такого рода микро-анализа. Одну из них можно условно назвать «экологической», или «инвайронменталистской», другую «комбинаторной». При этом обе эти линии, скорее, – «идеальные типы», всегда предполагающие ту или иную степень взаимосвязи и гибридизации.

Эстетический инвайронментализм, как правило, основывается на теории восприятия, отстаивающей генетический приоритет восприятия материальной поверхности на восприятием предмета. Поверхность при этом трактуется не как изолируемый в процессе восприятия фрагмент материальной вещи, а как отправная точка и базовая форма, – среда перцептивного опыта. Говоря иначе, не восприятие поверхности – результат поступательной модификации восприятия пространственной вещи (например, в процессе целенаправленной элиминации из поля зрения смежных поверхностей и других элементов вещи), а, напротив, восприятие пространственной вещи – производная от восприятия поверхности в смысле среды.

Например, Гернот Бёме настаивает на том, что восприятие окружающего мира всегда начинается с дорефлексивного ощущения атмосферы и атмосферического как материальной, медиальной среды. Атмосфера и атмосферическое, с его точки зрения, опосредуют присутствие материального мира и (коррелятивное ему) телесно-эмоциональное само-присутствие воспринимающего «субъекта»²⁰. Идентифицирующее восприятие единичных вещей, согласно Бёме, – лишь поздний этап процесса артикуляции (дифференциро-

¹⁸ *Alexander J., Bartmansi D., Giesen B. (ed.). Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life. N.Y., 2012.*

¹⁹ *Alexander J. Iconic Consciousness: The Material Feeling of Meaning // Thesis Eleven. 2010. 103(1). P. 11.*

²⁰ *Böhme G. Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre. München, 2001.*

вания и структурирования) восприятия атмосфер, которые Бёме понимает как первоначальные формы пространственного присутствия материальных поверхностей и самоприсутствия «субъекта». Согласно его «экстатической» онтологии, материальные свойства вещей, такие как, например, их цвет и форма, не просто позволяют идентифицировать вещь в трехмерном пространстве, отграничивая ее от других вещей, но артикулируют само ее пространственное существование, которое коррелирует с соответствующим модусом телесно-эмоционального самоприсутствия того, кто ее воспринимает.

Медиа-теоретик Лаура Маркс в этой связи различает два – пусть и взаимосвязанных – типа визуального восприятия: оптическое и тактильное²¹. Оптическое восприятие предоставляет возможность контроля, обеспечиваемого дистанционностью этого восприятия от воспринимаемого, которое ориентируется и аналитически препарируется в рамках визуального поля таким образом, чтобы облегчить его идентификацию и последующее встраивание в гетерогенные контексты и связи мысли и действия.

Идея тактильного (**the haptic**), **развиваемая Лаурой Маркс применительно** к визуальному опыту, позаимствована ею из предложенного Жилем Делезом и Феликсом Гваттари описания «ровного пространства» (*smooth space*), специфика которого заключается в том, что «в нем необходимо перемещаться посредством постоянного соотношения с непосредственным окружением, как при движении по песчаному или заснеженному простору». «Навигация в ближних окружающих пространствах, – продолжает Маркс, – осуществляется не посредством соотношения с абстракциями карт или компасов, но посредством тактильного восприятия, сосредотачивающегося на их особенности»²². Двум типам визуальности соответствуют два типа идентификации, заключающие в себе соответствующие экзистенциальные и политические следствия: нарративная идентификация и телесная идентификация²³.

Американский психолог Джеймс Гибсон предлагает модель «средового видения» (*ambient vision*), лишённого редуционизма и искусственности, свойственных традиционным представлениям о видении: экранному видению (*snapshot vision*), **апертурному видению (aperture vision)** и **амбулаторному видению (ambulatory vision)**²⁴. Ключевая особенность средового видения – его «расположение» на «экологическом уровне», уровне сред, а не физических тел.

Уровень сред (*environments*) – **уровень материальных поверхностей, соразмерных воспринимающему их «животному» (the animal)**. Помимо прочего, эта соразмерность находит свое выражение в том, что Гибсон называет «*affordance*»: коррелятивность структуры какой-либо материальной поверхности определенным поведенческим возможностям, которые она делает возможными для контактирующего с ней «субъекта»²⁵. «Наблюдатель и его окружение комплементарны», резюмирует Гибсон структурную корреляцию и «онтологическую» взаимозависимость живого существа и его окружения²⁶. Эти идеи Гибсона сегодня продуктивно используются, например, в теории дизайна²⁷.

²¹ Marks L.U. *Touch: Sensuous Theory und Multisensory Media*. L., 2002.

²² Ibid. P. xii.

²³ Ibid. P. 7.

²⁴ Gibson J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. N.Y., 1986.

²⁵ *Affordance* («аффорданс») от английского глагола *afford*: быть в состоянии, позволить себе, доставлять, принести. Термин был введен в оборот Джеймсом Гибсоном во второй половине 1960-х. Существительное «*affordance*», которое сегодня достаточно широко употребляется в теории дизайна, психологии, социальной теории и других социальных науках, означает способность определенных материальных текстур вызывать определенные перцептивные и поведенческие реакции у того, кто их воспринимает.

²⁶ Gibson J. *The Ecological Approach to Visual Perception*. P. 15.

²⁷ Norman D. *Design of Everyday Things*. N.Y., 1988.

«Комбинаторный» подход в рамках микро-анализа эстетической материальности наиболее ярко представлен эстетической теорией Мартина Зееля, для которого эстетическое – во всяком случае в его элементарной форме – представляет собой событие обнаружения свойств вещи воспринимаемой вне прагматической, или – по выражению Зееля – пропозициональной установки, в результате чего эти свойства, оставаясь частью внешнего мира, образуют новые конфигурации, доступные лишь в рамках этого типа восприятия, называемого эстетическим, но не относящимся напрямую к сфере искусства²⁸.

Эстетическое восприятие для Зееля – интегральная часть повседневного опыта, предметом которого может быть любая поверхность, реконфигурированная в контексте эстетического восприятия, основная отличительная черта которого – «непереходность»: этот тип восприятия осуществляется ради самого явления, а не встраивается в прагматические последовательности повседневных практик (последовательности других восприятий), которые, как правило, «трансцендируют» всякое уникальное «теперь», образуя свое собственное пространство. Иными словами, особое присутствие предмета коррелирует с особым присутствием акта восприятия: «Мы не можем обратить внимание на присутствие предмета, не осознавая своего собственного присутствия»²⁹.

Ключевой момент здесь: эстетическое удается мыслить вполне эмпирически и вместе с тем по ту сторону дуализма экстерналистского и интерналистского, художественного и обыденного, теоретического и практического.

Искусство в концепции Зееля – одна из форм структурирования в эстетическом восприятии ординарных материальных поверхностей, один из типов «явлений», особенность которого в одновременной «подаче» (*Darbietung*) некоторого содержания. Однако специфика этой «подачи» в том, что ее содержание «имманентно» явлению как специфической конфигурации элементов материальной поверхности, коррелятивной эстетическому восприятию с его особыми пространственностью и темпоральностью. Например, условием возможности восприятия «содержания» фильма является восприятие иконического пространства экрана, которое устроено иначе, нежели экран как физическая поверхность, и требует иной перцептивной установки от воспринимающего по сравнению с той, которую он занимает большую часть времени, будучи погружен в прагматические контексты повседневности. Однако при всем при этом эстетическая «предметность» располагается на одном «онтологическом уровне» с не-эстетизированным материальным миром, а эстетическая установка составляет интегральную часть (современной) повседневной жизни.

Еще один теоретический проект, относящийся, с моей точки зрения, к одной из наиболее последовательных и радикальных форм «комбинаторной» стратегии – социальная семиотика и теория мультимодальности³⁰. Ее радикальность заключается в том, что ее отправной пункт – не отдельные вещи, не символы и даже не поверхности, а более элементарные составляющие, именуемые семиотическими ресурсами: цвет, форма, расположение на плоскости, звук и т. д., которые в различных сочетаниях образуют окказиональные каналы и средства социальной коммуникации. В итоге, современная социальная коммуникация оказывается беспрестанным процессом

²⁸ *Seel M. Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt a/M., 2003.*

²⁹ *Ibid. S. 60.*

³⁰ *Kress G. Multimodality: A social semiotic approach to contemporary communication. L., 2010; Leeuwe T. Van. Introducing Social Semiotics. L., 2005; Hodge R., Kress G. Social Semiotics. Cornell, 1988.*

комбинирования и ре-комбинирования существующих и изобретения новых семиотических ресурсов. Игнорирование этого процесса имеет не только теоретические, но и социально-политические следствия.

Таким образом, эстетизация сегодня – это не только безличная производная и агент «позднего капитализма», но и (возможный) инструмент социальной эмансипации, находящийся в руках индивида.

Заключение

Выход эстетического за категориальные и институциональные рамки искусства был распознан довольно давно. Достаточно вспомнить терминологическое (пусть и без должного теоретического обоснования) использование термина «эстетизация» в программной статье В.Беньямина 1935 года «Произведение искусства в эпоху технической воспроизводимости». При этом Беньямин – как позднее Фредрик Джеймисон и Вольфганг Ф.Хауг³¹ – остаются в плену дуалистической модели традиционной эстетики: эстетическое – негативно ли (вуалируя), позитивно ли (символически репрезентируя или чувственно артикулируя) – всякий раз соотносится с чем-то «субстанциальным», принципиально неэстетическим. Механизмы этого соотнесения трактуются крайне разнообразно, и эти различия – надо заметить – весьма продуктивны.

И все же, базовая модель в большинстве случаев остается неизменной. Примечательно, что постоянный спутник и ключевой компонент этой модели – идея эстетического как совокупности идентифицируемых при определенных условиях свойств или объектов. Это обстоятельство, пожалуй, вполне объясняется тем, что только посредством этой идеи удастся сохранить столь важную для традиционной эстетики реляционность.

Джеймисон был одним из первых, кто обратил внимание на специфически «плоскостной», или, вернее, «поверхностный» характер современной – в его терминологии: постмодернистской, поздне-капиталистической – эстетики. Однако он усмотрел в нем лишь тревожный симптом социальных патологий исторического момента.

Альтернативная точка зрения состоит как раз в том, чтобы расценивать распространение эстетического за границы артефакта и качества, а также его массивный переход на уровень поверхности (блокирующей возможность дистанцированного, идентифицирующего восприятия) как позитивный момент, который в текущих исторических контекстах поздне-модерного общества активизирует ряд ключевых возможностей человеческой жизни.

Примечательно, что переход эстетического на микро-уровень ведет к макро-последствиям, масштабы которых нередко дают о себе знать и в несколько алармистских теоретических реакциях, таких как критическая теория Франкфуртской школы или культурная критика позднего капитализма. Кроме того, анализ упомянутого перехода – от произведения искусства к материальным текстурам – способен внести вклад и в развитие важной и интересной идеи Жака Рансьера касательно эстетики как формы микро-политики³².

Что касается проблематики искусства, рассматриваемая выше комбинация макро- и микро-подходов ориентирована на систематическое исследование структурных характеристик поверхностей, связанных с определенным типом перцепции и рассматриваемых в качестве базового принципа дефиниции эстетического. «Художественное» представляет собой частный случай так понимаемого эстетического.

³¹ Haug W.F. Kritik der Warenästhetik. Frankfurt a/M., 1971.

³² Rancière J. Aesthetics and its Discontents. Cambridge, 2009. P. 22.

Таким образом, предлагается осуществить переход от категориального определения художественного/эстетического к структурному, одно из основных достоинств которого – возможность комплексного анализа, не ориентированного чрезмерно на содержательные и индивидуально-субъективные аспекты (как в самом анализируемом объекте, так и в процессе анализа).

Что касается дальнейшего развития проблематики эстетического в духе предложенного здесь его понимания, одним из наиболее продуктивных направлений мне представляется дальнейшее сближение эстетического и инвайронментального, содержательного и структурного.

Со своей стороны, в развитие темы я бы предложил идею «горизонтального мимесиса»: идея континуальности – в противоположность традиционной дискретности – между «реальным» и «художественным» мирами. Иными словами, «пикториальность» – структурная возможность любой материальной поверхности, а не «продукт» дискретного субъективного акта и категориальная характеристика.

Одна из центральных задач исследований в этой сфере – проанализировать корреляции между структурными метаморфозами материальных поверхностей и соответствующими изменениями в их «репрезентационных» возможностях. В итоге, помимо прочего, появляется альтернативное основание для классификации пикториальных объектов: от поверхностей повседневных вещей до признанных произведений искусства.

Следует заметить, что текущая ситуация в сфере эстетики осложняется «параллельным» существованием множества теорий, многие из которых – если не все – описывают фактически существующие формы, практики и кондидии эстетического. Но тем актуальней задача обнаружения динамических связей между этими теориями и анализируемыми ими типами эстетического.

В заключение, для наглядности, представим диапазон эстетического в его основных измерениях в виде таблицы: в первой колонке указаны измерения, во второй и третьей – крайние точки спектра, задающие, как мне представляется, диапазон эстетической сферы.

Процесс:	дискурс	переживание
Предмет:	артефакт	текстура
Рефлексия:	норма	дескрипция
Институт:	искусство	стиль

Список литературы

Alexander J., Bartmanski D., Giesen B. (ed.). *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2012.

Böhme G. *Asthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*. München: Wilhelm Fink Verlag, 2001.

Bredenkamp H. *Theorie des Bildakts*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2010.

Clayton M. and al. (ed.). *Cultural Studies of Music: A Critical Introduction*. N.Y.–L.: Routledge, 2003.

Featherstone M. *Consumer Culture and Postmodernism*. Sage, 2007.

Freedberg D. *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1989.

Jameson F. *Postmodernism, or Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke Univ. Press, 1991.

- Gell A.* Art and Agency. An Anthropological Theory. Oxford: Clarendon Press, 1998.
- Gibson, James J.* The Ecological Approach to Visual Perception. N.Y.: Psychology Press, 1986.
- Haug W.F.* Kritik der Warenästhetik. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1971.
- Latour B.* Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. Oxford Univ. Press, 2007.
- Marks L.U.* Touch: Sensuous Theory and Multisensory Media. L.: Univ. of Minnesota Press, 2002.
- Kress G.* Multimodality: A social semiotic approach to contemporary communication. N.Y.–L.: Routledge, 2010.
- Leeuwen T. Van.* Introducing Social Semiotics. L.: Routledge, 2005.
- Miller D.* Stuff. Cambridge: Polity Press, 2010.
- Mitchell W.J.T.* What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images. Chicago: The Univ. of Chicago Press, 2005.
- Norman D.* Design of Everyday Things. N.Y.: Currency and Doubleday, 1988.
- Ranciér J.* Aesthetics and its Discontents. Cambridge: Polity, 2009.
- Schulze G.* Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart. Frankfurt–N.Y.: Campus Verlag, 2005.
- Seel M.* Ästhetik des Erscheinens. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2003.
- Welsch W.* Grenzgänge der Ästhetik. Stuttgart: Reclam, 1996.
- Wolff J.* After Cultural Theory: The Power of Images, the Lure of Immediacy // Journal of Visual Culture. 2012. Vol. 11. P. 3–19.

**«НАУЧНО» ПРЕКРАСНОЕ: ОТ «НУЛЬМЕРНОГО»
К ФИЗИКЕ ЧУВСТВ**

Приход новых технологий и новых медиа, как некогда появление телеграфного и телефонного сообщения, неизбежно ставят вопрос об эмоциях. Все мы помним описанный Прустом ужас от услышанного по телефону голоса бабушки, настолько чужого и даже жуткого, что это впечатление могло разрушить все воспоминания о ней. Все мы помним о шоковом воздействии вновь возникающих новых медиа, описанном Маклюэном. И дело не только в том, что, с одной стороны, увеличиваются возможности для связывания с разными точками земного шара и развивается глобальная коммуникация, а с другой, умножается страх перед одиночеством и перестимулированием многочисленными информационными поводами и сменяющимися друг друга новостями. «Медиированные чувства» в их связи с комплексом человек-аппарат уже неоднократно выступали предметом размышлений и приводили некоторых исследователей к выводу, что немедиированных, «чистых» чувств не существует. Вопрос, как нам представляется, более фундаментален и касается не просто взаимодействия человека с техническими устройствами и подстраивания структур восприятия под работу программ, интерфейсов и т. д., но – в условиях размывости границ между «органическим» и «протезированным» (если воспользоваться терминологией Маклюэна) и за рамками фантазий на темы киборгов и гибридов – вопрос касается того, как следует определять собственно чувства и с какими субъектами их связывать. И возможно, что эстетике принадлежит здесь приоритетное право как области знания, традиционно связываемой с чувствами.

В последние годы именно медиатеория делала шаги в направлении «возвращения» эстетическому его исконного смысла, активирующего айстезис – восприятие материальных объектов, которое медиатеоретики стремились очистить от символических наслоений знаков, столетиями накапливавшихся культурами. Они выявляли, в чем состояло посредничество тех или иных «средств» (или медиа) и каковы были механизмы их влияния на транслируемые «сообщения». Именно медиатеория конструировала особый взгляд на предшествующие исторические события, позволяя ему направляться на объекты, которые никакие другие теории ранее не считали возможным сопоставлять. Конечно, это едва ли было бы возможно без практики структурализма, культурных и визуальных исследований, но в определенный момент медиатеория фактически вытеснила то, что можно было бы считать предметом интереса эстетики, по крайней мере в традиционном ее понимании. Так, у знаменитого теоретика медиа Ф.Киттлера можно найти фразы о том, что медиаискусства не существует – фразы, брошенной на полях интервью со знаменитым певцом ускорения, дромологом Полем Вирилио. И если визуальные изображения на экранах мониторов кому-то кажутся искусством, убеждал Киттлер, то этот кто-то наблюдает лишь поверхностные эффекты разворачивания компьютерных программ и скорее всего невежественен в вопросах программирования и устройства «новых медиа». Дж. Элкинс, будучи известным специалистом по визуальным исследованиям и science art'у в частности, со своей стороны также пришел к выводу, что наука и искусство

должны идти каждое своими путями, прежде всего потому, что исследователи, занимающиеся искусством, понимают эстетику совсем иначе, чем те, кто занимается естественно-научными дисциплинами. Если диалог между ними и возможен, то только «нетрезвый», ибо по поводу основных понятий им не договориться¹. И здесь – один из ключевых вопросов, с которым сталкивается гуманитарная наука сегодня и эстетика в частности: как относиться к достижениям науки, той науки, которая начиная с Нового времени была наукой по преимуществу – точной наукой, экспериментальной наукой?

В этой статье мы хотели бы обратиться к нескольким фигурам, пытавшимся оценить науку с внешних позиций исследователей, не занятых наукой непосредственно, и предложить модели ее использования (или ее неприятия) гуманитарным знанием. Прежде всего, это работы 1980-х гг., когда технические новшества уже проникали во многие социальные процессы и частные формы существования, свидетельствуя о появлении чего-то нового. Тогда уже угадывалось значение коммуникации, осуществляемой при помощи технологических устройств, работающих на «переключении» того, что раньше называлось материальным и идеальным, когда «развоплощенное», «нематериальное» производило наблюдаемые эффекты, и в этом не было ничего магического, только технологическое. Чем это принципиально отличается от восторга, ощущаемого нами и сегодня при виде генерируемой компьютерными графическими редакторами неясной материи, «реально», как нам известно, не существующей? Что-то из 1980-х гг. актуально и в 2010-е, но некоторые гипотезы того времени кажутся совершенно нерелевантными происходящему сегодня, и эти-то «приметы времени», в соответствии с которыми определяются «структуры чувства», и будут нас прежде всего интересовать.

Антиэстетика Вилема Флюссера

Сначала мы бы хотели коротко остановиться на программно антиэстетических взглядах В. Флюссера, провидца и визионера, одного из первых теоретиков фотографии, стоявшего у истоков медиатеории. Он интересен тем, что, отстаивая роль образа для протекания процессов восприятия и возводя их функционирование к цели ориентации-в-мире, приветствовал скорее именно научное отношение к видению, оставаясь при этом антропологически ориентированным исследователем. Как увидим далее, такая причудливая смесь подверглась диссоциации, и из модели, которую предлагал Флюссер, выделилась одна магистральная линия, оставив все другие возможности далеко за пределами рассмотрения.

Наследие Флюссера разнородно, многоязычно, не всегда академично. Его рассматривали и как семиотика (он говорил, действительно, о кодах и дешифровке), и как культуролога (ввиду его представлений об истории и том, что обеспечивает «знание» и механизмы его трансляции), наконец, как медиатеоретика (т. к. он писал о формах медиации, программах, аппаратах). Сейчас же, пожалуй, более всего были бы актуальны его квазинаучные рас-

¹ Несмотря на то, что, с одной стороны, существует большое количество научной литературы, где фигурируют термины «красота», «гармония» и даже «элегантность», а с другой стороны, многие художники, особенно начала XX в., использовали в качестве источника популяризованную науку, как например, Одилон Редон, Макс Эрнст, Рене Магрит, Франсис Пикабия и др. Подробнее см.: *Elkins J. Aesthetics and the Two Cultures: Why science and art should be allowed to go their separate ways* // Halsall F. et al. (eds). *Rediscovering aesthetics: transdisciplinary voices from art history, philosophy and art practice*. Stanford, 2008. P. 34–39.

суждения, которые раньше неизменно вызывали критику – из какого века он берет свои научные примеры, как отстали от времени его представления о развитии науки и пр. Сегодня, однако, это уже менее забавно, в ситуации, когда все торопятся включить научные достижения в орбиты своих штудий. Показательно, кстати, что Э.Несвальд, написавшая работу о Флюссере одной из первых и одной из немногих², недавно выпустила книгу о втором законе термодинамики и его культурных функциях, о чем писал Флюссер еще в 1980-е³.

Вводя свою знаменитую периодизацию истории, точнее, обрамляя историю доисторическим и постисторическим периодами, он описывал понятие образа и изображения. Именно в способности создавать изображения концентрировалась для Флюссера человеческая деятельность. Но важно сразу же подчеркнуть, что в его описании изображения практически отсутствуют эстетические характеристики. В его системе координат изображение было «сценой», и это сцену изображение «развивает», «истолковывает», «развертывает» (все термины приводим в кавычках так же, как это записывал Флюссер, – подчеркивая этим, очевидно, что связь между воображением и изображением имеется, но ее трудно адекватно передавать словами, поскольку и изображение, и воображение работают нелинейно в отличие от письма, имеющего лишь одно измерение и один тип логического следования, поэтому с помощью записей можно только «рассказывать» или «подсчитывать»⁴).

Однако не следует полагать, что речь идет о толковании символов или знаков, как это принято в исследованиях, ведущихся, например, в семиотической традиции. Как ни трудно разместить Флюссера в рамках тех или иных школ, в нашем контексте важно подчеркнуть, что область знаков не интересовала его ни сама по себе (или ради составления словарей знаков), ни даже в поле культуры. Для него более принципиально было подчеркивать в связи с изображением роль а) информации (того, к чему сводится содержание знаков), б) воображения (способности абстрагирования прежде всего) и в) техники (понимаемой как набор операций, которые Флюссер описывал, ведь с их помощью «сцена» «раскладывается» на элементы, которые могут быть затем связаны иначе при редуцировании измерений пространства (или глубины) и времени плоскостным изображением). Изображение для Флюссера не было ни «ложным образом» или «копией без оригинала», замещающим собой реальность, ни «экраном» проецирования взглядов и желаний. И то и другое – неподлинны формы изображения, рассматриваемого само по себе. Такой подход к изображению Флюссер считал крайне некритичным, объявлял симптомом упадка и, более того, забвением той техники, которая связывает изображение и действие.

Потому что изображение – это поверхность, на которую нанесены некоторые знаки, которые должны считываться, и при этом не следует придавать излишнее значение ни поверхности, ни знакам, которые на нее нанесены. Флюссер не занимался классификациями ни знаков, ни поверхностей. Настоящие изображения – это магические рисунки или исторически более поздние карты местности, т. е. то, что может помочь для ориентации в мире. Такие изображения должно рассматривать как прозрачные, незамедлительно продвигаясь к тому, ради чего они сделаны и не задерживаясь на качествах самих изображений. А считывание рисунка есть получение информации. Нечто прекрасно не потому, что хочет быть прекрасным, а потому, что так

² Neswald E. Medien-Theologie. Das Werk Vilém Flussers. Köln–Weimar–Wien, 1998.

³ Neswald E. Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie, 1850–1915. Rombach, 2006.

⁴ Flusser V. Kommunikologie. Frankfurt a/M., 2000. S. 88.

работает воображение⁵. Раньше, до того как стало возможным разделять технику и искусство из-за изобретения печатного станка, все изображения были «прекрасными» потому, что они были в достаточной степени информативны. «Красота», «оригинальность» – эти термины нерелевантны изображению, о котором писал Флюссер, это термины крайне неясные, многозначные – в отличие от понятия информации, которое Флюссер считал очевидным и фактически не пояснял.

Отсюда следует, что Флюссер почти не оставил места для дискурса о прекрасном, об эстетическом, ведь эти понятия могут появляться только тогда, когда нет ориентации в мире, когда забыта роль техники, когда изображением начинают интересоваться самим по себе, когда начинают выделять признаки «прекрасного изображения». Таковую ситуацию Флюссер называл идолотрией. Тогда речь заходит о некоторых «приятных поверхностях», которые ценны сами по себе – эстетизированных поверхностях. Они стремятся быть доминантным кодом: они становятся «прекрасными», потому что больше не могут быть ни «хорошими», ни «правдивыми». И так они делаются непрозрачными, делаются самоцелью. Выскажем даже гипотезу, что фотография так интересовала Флюссера потому, что ее трудно сделать непрозрачной и сосредоточиться на ней самой, не выходя к тому, что она показывает или к чему отсылает. За фотографией – в данном случае за фотографией – всегда был для него выход к тому, к кому она направлена и для чего. Кроме того, фотография явно не может быть красива в той перспективе, которую предлагает Флюссер, ведь фотография – это образ понятия, а красота традиционно, особенно в традиции, внимательной к Канту, связывается с областью чувств, т. е. с уровнем, на котором не работают понятия.

Флюссер определял изображение как карту-для-ориентации в мире. Попробуем пояснить, что значит эта формула на примере фотографии. (Разговор о работах Флюссера неизменно затрудняется тем, что часто приходится предлагать некоторые рамки, в которых может быть расписана (развернута) та или иная его «формула».) Фотографическое изображение абстрактно: в нем нет ни объемов скульптурных форм, ни множества связей двумерной плоскости, которые можно было бы отслеживать, ни даже линейно разматывающегося единственного типа связи, характерного для текста. Фотоизображение абстрактно настолько, что для рассуждения о нем следует переосмыслить и категорию «мерности» изображения, и понятие изображения как такового, и даже иначе характеризовать изображение. Новое изображение как «развоплощенная поверхность» (*disembodied surface*)⁶ будет открыто «техническому воображению» (*Techno-imagination*). То есть фотография – это то, что не видно физически: у нее нет никаких измерений (ни временного, ни одного из пространственных). Это такая «визуальность», которая оказывается фактически «сплавленной» с планом идеального: идеи и понятия (химии, оптики) оказываются видимыми благодаря фотографии. Фотография как технообраз обладает сразу и идеальными и материальными характеристиками. Идея, вынесенная вовне, как «сон, видимый снаружи», как писал Флюссер.

Даже сегодня, после многочисленных попыток описать, как же происходит «медиация», от реанимации мистических рассказов в духе Сведенборга, раскритикованного в свое время Кантом⁷ до математического

⁵ *Flusser V. Kommunikologie. S. 116.*

⁶ В некоторых случаях мы вынуждены приводить терминологию В.Флюссера не только немецкую, т. к. это связано с труднотупностью соответствующих архивных материалов.

⁷ *Krauss R. Tracing Nadar, in: Reading into Photography. Selected Essays, 1959–1980. Albuquerque, 1982; Gespenster: Erscheinungen, Medien, Theorien. Würzburg, 2005.*

анализа музыки⁸, только что приведенные положения Флюссера выглядят достаточно необычно. Как отнестись к такого рода абстракции, результат которой должен был бы быть самым бедным в отношении того, что можно увидеть, а на деле, в нашем опыте имеет, пожалуй, наибольшую силу воздействия? Что действует на нас, если (в случае аналоговой фотографии) в слое материального нет ничего, кроме световых эффектов, активизируемых определенными химическими элементами? Может быть, так действует столкновение с чем-то очень простым и очень близким, почти неразличимым, с чем-то общим, что всеми разделяется, с чем-то, что затрагивает всех *непосредственно*? Может быть, именно эффекты фотографии возвращают нас, но уже на другом уровне, к восприятию мира, подвергнутого многоступенчатому абстрагированию и удалившегося в результате нескольких «отступов»⁹? Как показывает развитие современного гуманитарного знания, это почти научный вопрос.

Жан-Франсуа Лиотар и эстетика «нечеловеческого»

Как ни странно, но к чему-то сходному с техноизображениями как картинами пришел в те же 1980-е гг. Ж-Ф.Лиотар. Его работы того времени, посвященные медиа, коммуникации¹⁰ и «материальному», не очень известны сегодня. О Лиотаре более известно другое: он много писал о некоторых художниках модерна и проблемах, которые обычно относят к теории искусства и философии искусства, особенно в связи с «Критикой способности суждения» Канта. Едва ли можно сопоставлять Лиотара с Флюссером в оценке технологического развития: если Флюссер весьма радикально настаивал на новизне изображений, полученных техническими средствами, и стремился описать новые формы взаимодействия с ними, то Лиотара скорее интересовали стратегии уклонения от этого взаимодействия, сопротивления вовлечению в технологическое развитие. Однако нас интересует в данном случае то влияние времени и те проблемы, с которыми столкнулись различные мыслители того времени, которые в известном смысле помогают нам лучше понять и каждого из них, и общий контекст, в котором они появлялись, дабы иметь возможность внимательнее изучать свое наследие и понять, как и в чем оно позволяет нам справляться с проблемами нынешнего дня.

⁸ Knilli F. Das Hörspiel in der Vorstellung der Hörer. Selbstbeobachtungen. Frankfurt a/M.–B.–Bern etc., 2009.

⁹ В общем виде идеи Флюссера об «абстракции» можно представить так: в начале (в доисторический период) человек создавал трехмерные формы, которые позже были названы скульптурными. Затем появилось то, что Флюссер называл традиционными изображениями, условно обозначаемыми также как живописные. Им недоставало уже одного пространственного измерения. В дальнейшем появился текст, указывающий на «сцену» путем упорядочивания символов так, что использовался только один тип связи, поэтому «отступило» еще одно пространственное измерение. Эти «отступы» сравнимы с тем, что во французской теории приблизительно того же периода связывается с некоторыми смыслами термина «retrait».

¹⁰ Так, подобно Флюссеру, Лиотар полагал, что коммуницировать в общем смысле и делать коммуникабельным всякое утверждение не предполагает необходимым образом, что будет достигнута большая прозрачность человеческого сообщества, подразумеваемо лишь то, что некоторое количество информации должно комбинироваться с другими количествами, так, чтобы их тотальность привела к формированию операционной системы, гибкой и эффективной. Флюссер эту систему предпочитал не называть «медиа», т. к. возлагал надежды на коммуникацию посредством высокотехнологичных «продуктов».

Лиотар никак не приветствовал развитие «понятий оптики и химии» (по Флюссеру, приведшее к фотографии), потому что для него, как и для других интеллектуалов, это развитие было неотделимо от процесса коммерциализации науки из-за того, что в какой-то момент сошлись экономические интересы крупных компаний и научный аппарат статистического анализа. Абстрактные вычисления сделали моделью преобразования отношений всех типов, в результате чего не только экономические отношения обмена подвергались подсчитыванию возможных прибылей и убытков, но также социально-политические, культурные и даже частные, из которых выстраивалась «экономика желаний». Согласно Лиотару, благодаря развитию технологий свернулись пространство и время, и человек как будто завис в состоянии, когда ничего не происходит: пространство перестало иметь значение, став достижимым практически в каждой точке, из времени ушел элемент неожиданности, т. к. его стали просчитывать во избежание потерь финансирования. Событие, если можно так сформулировать, стало физически невозможно, т. к. исчезли пространственно-временные формы, в которых оно могло произойти. Тогда главным и единственным событием можно счесть только предельно космическое событие – взрыв Солнца, который прервет все цепочки исчислений, кто бы их ни вел. А до этого момента человек видится так же неопределенно, как и материя, частью которой он является – фактически, даже если он рассматривается не более чем сырье для дальнейшей «экспансии монады», как называет это Лиотар. Характерен этот параллелизм с изысканиями Флюссера, но скорее с другим знаком: если Флюссер казался приготовленным для того, чтобы существовать в условиях постистории, характеризуемой развитием технологий, то Лиотар, очевидно, хотел бы заменить «прошлую историю» «больших нарративов» внутренней историей памяти, возникающей в проработывании (*perlaboration*, вслед за немецким термином *Durcharbeitung*) ее данных, часто неявных и полустертых, иногда даже не «своих» и не пережитых лично.

Однако и в аргументацию Лиотара проникают элементы, которые позволяют рассматривать его не только как критика и идейного противника новых технологий. Проследивая истоки расширительного использования вычислений, Лиотар обращается к идеям Лейбница. Собственно, критические суждения самого Лиотара как раз и развиваются в наибольшей степени как интерпретация некоторых идей Лейбница. Но именно здесь обнаруживаются высказывания, которые и позволяют, на наш взгляд, не столько противопоставить, сколько сопоставить Флюссера и Лиотара. Монаде, согласно интерпретации Лиотара, потому удастся программировать будущее, тем самым лишая его фактически темпоральных характеристик, что множество воздействий, на нее оказываемых, в целях экономии не вызывают в ней ответных реакций, а сохраняются где-то далеко на периферии при минимальной возможности быть когда-то задействованными. В этом уже заложена экономичность. Записи, оказывающиеся на «отражающем зеркале монады», но остающиеся неизвестными. Они сохраняются, пишет Лиотар, как возможные пути, пути, которыми не пошло основное действие, но которые, тем не менее, сохраняются в каком-то виде. Значит, карты-для-ориентации в мире, которые в продолжение терминологии Лиотара можно было бы назвать схемами возможных путей, могут выполнить свою роль при условии, что характер их «материальности» и связи с тем, кто в этих картах нуждается, будет адекватно оценен. Показательно, что знаменитая выставка «Нематериальное» (*Les immatériaux*), показанная в 1985 г. в цен-

тре Помпиду, куратором которой выступил Лиотар, фактически была организована по принципу этих «возможных путей»: залы и экспонаты были соединены и сконструированы таким образом, чтобы посетитель мог создать свой особый «путь прохождения» через эти зоны, взаимодействуя с окружающим пространством. Насколько это получилось и насколько замысел можно считать реализованным, существуют до сих пор разные мнения, но то, что выставка вошла в анналы кураторских практик, – бесспорно.

К научной перспективе такой ориентации в мире, на которую указывали и Флюссер, и Лиотар, каждый со своих позиций и изнутри своего собственного отношения к науке, мы еще вернемся, но прежде кратко остановимся еще на одной связанной с этим теме, а именно, (не)человеческого, центральной для последних статей Лиотара¹¹. Лиотар полагал, что человеческое определить почти невозможно, даже цитировал в подтверждение авангардных поэтов и художников конца XIX – начала XX в.; он отправлялся от гипотезы, что, возможно, легче определить нечеловеческое, и тогда, как бы «от противного», возникнет «коридор» для определения человеческого. Лиотар не писал этого прямо, но тут именно виден ресурс для *еще* человеческого. Сегодня же вопрос состоит в том, имеется ли вообще возможность говорить о человеческом в условиях широкой критики того, что называется антропоморфным подходом, которого стремятся избегать представители множества гуманитарных дисциплин, от политической теории, в том числе феминистских направлений, до эстетики, что немаловажно для данной статьи, не говоря уже о когнитивных науках. Так, К.Малабу только что выступила со-автором книги о «материалистической теории субъективности»¹², написав множество фрагментов, чередующихся в этой книге с выкладками специалиста по неврологии. А теоретик новых процессов в политической области П.Вирно, говоря о множестве как возможном субъекте политического действия, не просто предложил обратить внимание на «эмоциональную тональность» как его фундаментальную характеристику, но выделил в этой тональности «нейтральное ядро»¹³. С одной стороны, это, конечно, позволяет исследовать новую субъективность даже в таких неоднозначных ее проявлениях, как цинизм, но с другой стороны, идея о «нейтральности» эмоции вполне встраивается в ту «научную тенденцию», к одному из представлений которой мы и предлагаем перейти.

Отметим еще раз, что у Флюссера и Лиотара эстетики, по крайней мере в традиционном смысле, уже не было, но еще наличествовали инвестиции в человеческое, в антропологически интерпретированные ощущения и восприятия, даже если присутствовали они имплицитно, в виде новых образных структур или припоминания и прорабатывания (не)пережитого. Эти инвестиции совершенно несвоевременны сегодня, когда принципиальными становится не только критика антропоморфизма, но и уравнивание человеческого и нечеловеческого, причем не только на уровне биологических видов или физиологических процессов, но и фактически с выходом к процессам, описываемым физикой.

¹¹ См.: *Lyotard J-F. L'Inhumain: Causeries sur le temps. P., 1988*; а также наше более подробное рассмотрение проекта определения «нечеловеческого» Лиотаром в рамках проблематики, связанной с медиа, например: *Сосна Н. Человек ли посредник: проект ответа // Медиа между магией и технологией / Под ред. Н.Сосна, Е.Федоровой. Екатеринбург–М., 2014.*

¹² См.: *Johnston A., Malabou C. Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience. Columbia Univ. Press, 2013.*

¹³ См.: *Вирно П. Грамматика множества. М., 2013.*

Альфред Норт Уайтхед и неметафорическая красота

Итак, если human и non-human рассматриваются по меньшей мере на равных, если «восприятие» также не должно использоваться как исключительно за человеком закрепившееся действие и терминологическое предпочтение следует отдать «схватыванию» (то, что по-английски называется *prehension*), то речь должна идти о расширительном толковании собственно аффективной затронутости, эмоции, чувства. Кто-то в 2010-е использует эти термины как взаимозаменяемые, кто-то вводит градации и даже иерархии между чувствами, эмоциями, аффектами; но нас здесь скорее интересует принцип, «генеральная линия» развития, между прочим, «гуманитарного знания». То есть чувства исследуются, но здесь не нужно обольщаться – под чувствами предлагается понимать уже чувства не только (и даже не столько) человеческие.

Соответственно предлагается заново прочитывать не только Флюссера или Лиотара и даже не выпустившего свои главные труды почти двадцатью годами раньше них Маклюэна, но скорее Уайтхеда¹⁴, чьи главные труды печатались в конце 1920-х – начале 1940-х гг.¹⁵ В нашем контексте важно, что он настаивал на том, чтобы эстетика ставилась выше морали и познавательной деятельности. Основание для такого положения эстетики он видел в том, что только чувство связывает субъект с миром, более того, только через чувства субъект и становится тем, что он есть, отвечая (миру) и непрестанно меняясь (под его воздействием).

Уайтхед, произведший ревизию значительных философских учений прошлого, отмечал безусловные достижения Канта в «Трансцендентальной эстетике», где представлена «экспозиция» пространства и времени как «конструкций», а не единого пространства-времени в духе Ньютона. Однако Уайтхед полагал, что эта часть наследия Канта – только фрагмент того, что должно было быть сделано: перейдя от «трансцендентальной эстетики» к «трансцендентальной логике», Кант, по мнению Уайтхеда, совершил ошибку, согласившись с предположениями Юма и отделив восприятия от данных. Кантовские категории призваны упорядочить опыт: они накладываются на поток восприятий, игнорируя «примитивные формы опыта». Если Кант считал трансцендентальную эстетику описанием субъективного процесса, а именно трансцендентальной логике ставил более общую задачу найти необходимые условия всякого опыта, то Уайтхед предложил трактовать трансцендентальную эстетику более радикально, чтобы избежать проблем, связанных с примитивным, недооформленным, вовсе бесформенным.

¹⁴ Частые отсылки к идеям Уайтхеда можно найти у таких значимых сегодня авторов, как: *Harman G.* On Vicarious Causation // *Collapse: Philosophical Research and Development* 2, 2007; *Latour B.* Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory. N.Y., 2005; *Massumi B.* Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation. Durham, 2002; *Stengers I.* Beyond Conversation: The Risks of Peace // *Process and Difference: Between Cosmological and Poststructuralist Postmodernisms* / Ed. K.Keller and A.Daniell. Albany, 2002; *Stengers I.* Penser avec Whitehead: une libre et sauvage création de concepts. Paris, 2002; *Stengers I.* Whitehead's Account of the Sixth Day // *Configurations*. 13.1 (winter). 2005; *Stengers I.* La vierge et le neutrin: les scientifiques dans la tourmente. Paris, 2006.

¹⁵ См.: *Whitehead A.N.* The Principle of Relativity with Applications to Physical Science. Cambridge, 1922; *Science and the Modern World*. N.Y., 1925; *Symbolism, Its Meaning and Effect*. N.Y., 1927; *Process and Reality: An Essay in Cosmology*. N.Y., 1929; *The Function of Reason*. Princeton, 1929; *Adventures of Ideas*. N.Y., 1933; *Essays in Science and Philosophy*. L., 1947.

Проблема, как полагал Уайтхед, не в том, чтобы упорядочить поставляемые чувствами данные, но в том, чтобы объяснить, как возникает нечто новое. Решение, которое предложил Уайтхед, состоит фактически в том, чтобы по возможности не столько проводить границу между «я» и «миром», сколько представлять и одно, и другое конгломератами данных разной степени сложности (Уайтхед говорил о «сообществах»). Как и все вокруг, некоторая самость («я») возникает из потоков данных и, не будучи стабильной, в конце концов распадется на «просто» данные, которые послужат источником для новых «я». Различие между «человеческим» и нечеловеческим, в том числе неорганическим, при таком подходе если и оговаривается, то как различие «в степени», но не по существу. Соответственно, чувства атрибутируются не только человеку, но и камню, например, «ощущающему» притяжение земной поверхности. «Объекты», с которыми мы встречаемся, не завершены в себе. Иначе игнорировалось бы то, что может случиться, и анализировалось бы то, что уже прочувствовано, выбрано, определен(н)о, т. е. за скобками оказался бы сам процесс выбора и детерминации, который и есть чувство.

Уайтхед, говоря о разных типах чувств, утверждал, что нет точки перехода от эмоции к ясному пониманию, от восприимчивости к спонтанному действию, и даже самые сложные типы мыслительной активности – все еще примеры чувств. И если вне «субъективного» опыта нет ничего, тогда то, что упорядочивает этот опыт, также должно быть чувством. Рациональное упорядочивание (дорогое Канту) не было проблемой для Уайтхеда. Настоящее затруднение – найти то, что организует опыт даже в отсутствие понимания. Значит, делают вывод современные исследователи Уайтхеда, критерий упорядочивания чувств в перспективе, заданной Уайтхедом, может быть только связанным с чувствами же, а значит, эстетическим. А именно, если «для утверждения важнее, чтобы оно было интересным, а не истинным», если «красота – более широкое и более фундаментальное понятие, чем истина»¹⁶, то вопрос красоты для Уайтхеда затрагивает не только сферы создания произведений искусства и их восприятия, и даже не сферу эксперимента (что было источником вдохновения для Лиотара), но чувственный опыт в более широком смысле¹⁷. Есть некоторые созидательные конструктивные акты субъекта, которыми он отвечает на воздействие данных, но их нельзя описать ни как чисто субъективные, ни как накладываемые на потоки чувств внешней им инстанцией. Уайтхед использовал в связи с этим понятие «субъективной формы». Всякое «схватывание» (*prehension*) образовывается тремя факторами: «субъектом» или тем, в чем данное восприятие является элементом; «данными», которые улавливаются; «субъективной формой», то есть тем, как данные улавливаются субъектом. Субъективная форма – это «аффективная тональность, определяющая эффективность данного схватывания в данном случае опыта»¹⁸. Данные, согласно Уайтхеду, объективны, т. е. неизменны и в себе тождественны, но это не означает, что они полностью задают параметры своего восприятия; всегда остается некоторая неопределенность по поводу того, как «субъект» почувствует объективные данные. Данные могут служить другим чувствам других субъектов, но именно субъективная форма от-

¹⁶ Whitehead A.N. *Adventures of Ideas*. N.Y., 1933–1967. P. 265. Цит. по: Shaviro S. *Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics*. Cambridge–L., 2009.

¹⁷ Фактически речь идет о «креативных сращениях», «концептуальных ощутимостях», «живых схватываниях положительного типа», благодаря которым и происходит процесс самоформирования бытия». Ср.: Неретина С., Огурицов А. *Онтология процесса*. М., 2014. С. 380, 385, 411.

¹⁸ Whitehead A.N. *Adventures of Ideas*. P. 176.

вечает за новизну, за то, как данные будут восприняты. Уайтхед подчеркивал, что возникновение «субъективной формы» как составной части всякого акта чувствования уже является протохудожественным процессом, т. к. характеризуется выбором, выделением элементов и интенсификацией чувственных данных. Поэтому уже в самом чувственном восприятии наличествует эстетическое отношение, и даже самые практически ориентированные режимы восприятия сохраняют эту восприимчивость и потому включают в себя определенную «аффективную тональность». Уже это означает, что искусство возможно. В процессе чувствования «любая часть опыта может быть прекрасной» и «любая система вещей, которая в любом широком смысле является прекрасной, настолько же оправдана в своем существовании»¹⁹.

Таков неожиданный возврат к возможности искусства. И именно таково наследие современных эстетиков Интернета, которые пишут о том, что сегодня «все становится эстетическим»²⁰. Только возникает вопрос, о каком и чьем искусстве идет речь? И это только один из вопросов, которые ставят современные интерпретации философии процесса Уайтхеда. И если вновь обратиться к мнению о том, что эстетики конца 2000-х метафорически использовали научные понятия (перспективы, фрактала и т. д.), элиминируя их научное, и прежде всего математическое содержание, а деятели науки считали искусством что-то романтически домодерное (например, алгоритмические записи могли напоминать им «красивые» рисунки), то в последние годы ситуация меняется в связи с онтологическим пересмотром базовых структур. Если раньше искусству и науке нужно было идти разными путями из-за различных языков, непереводаемых и не сообщающихся (именно это следует из статьи Дж.Элкинса, упомянутой нами в начале), то ныне очевидно сплавление этих языков, как очевидны и не всегда удачные попытки описать ими «новую реальность», в том числе связанную с новыми медиа. Не является ли наука той инстанцией, что подспудно предлагает модель и критерии в такой ситуации «без критериев», в которой оказывается гуманитарное знание? Что такое «новая субъективность», воспринимающая (эстетика) и действующая (политика) не-антропоморфно? Что значит воспринимать и действовать в условиях (если нельзя уже говорить «в мире»), когда нет разделения на внутреннее и внешнее пространства²¹, когда смещены границы между личным, частным и общественным, особенно если это «общественное» – довольно случайный конгломерат? Как видим, вопрос эстетики более не является отвлеченным, абстрактным или направленным на эксперимент, проводимый индивидами или крайне малыми группами, но затрагивает базовые отношения между «субъектами» и их положение «в мире», изрядно расшатывая представления о заданности и определенности как одного, так и другого.

¹⁹ Ср.: *Whitehead A.N. Adventures of Ideas*. P. 265.

²⁰ Ср.: *Campanelli V. Web Aesthetics. How digital media affect culture and society*. Rotterdam, 2010.

²¹ Напомним, что Лиотару вселяющим надежду выходом из-под власти капиталистической экономики желания и калькуляции виделось «прорабатывание» тех частных примеров и «историй», которые могли помочь избежать выстраивания единого нарратива; Флюссер предпочитал уже говорить о «поле», в котором индивиды будут менее значимы, чем отношения между ними, недвусмысленно предлагая ориентироваться на модели «поля», используемые в физике; Вирно строит такую множественную модель субъективности и анализирует «нейтральное ядро» ее эмоциональной тональности, которую можно считать по меньшей мере восприимчивой к научной парадигме.

Список литературы

- Вирно П.* Грамматика множества / Пер. с итал. А.Петровой; под ред. А.Пензина. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013.
- Лиотар Ж-Ф.* Постмодерн в изложении для детей / Пер. с фр., примеч. и общ. ред. А.В.Гараджи. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2008.
- Медиа между магией и технологией / Под ред. Н.Сосна, Е.Федоровой. Екатеринбург–М.: Кабинет. ученый, 2014.
- Куттлер Ф.* Оптические медиа. М.: Логос/Гнозис, lettera.org, 2009.
- Неретина С., Огуцов А.* Онтология процесса. М.: Голос, 2014.
- Уайтхед А.Н.* Символизм, его смысл и воздействие. Томск: Водолей, 1999.
- Camanelli V.* **Web Aesthetics. How digital media affect culture and society.** Rotterdam: Nai Publishers, Institute of Network Cultures, 2010.
- Flusser V.* Kommunikologie. Frankfurt a/M.: Fischer, 2000.
- Galloway A.* Are some things unrepresentable? // *Theory, Culture & Society*. 2011. 28(7–8). P. 85–102.
- Gespenster: Erscheinungen, Medien, Theorien.* Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.
- Halsall F. et al. (eds).* **Rediscovering aesthetics: transdisciplinary voices from art history, philosophy and art practice.** Stanford: Stanford Univ. Press, 2008.
- Johnston A., Malabou C.* **Self and Emotional Life: Philosophy, Psychoanalysis, and Neuroscience.** N.Y.: Columbia Univ. Press, 2013.
- Latour B.* **Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory.** N.Y., 2005.
- Lyotard J-F.* *L'Inhumain: Causeries sur le temps.* P.: Galilee, 1988.
- Massumi B.* **Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation.** Durham: Duke Univ. Press, 2002.
- Massumi B.* **Semblance and Event: Activist Philosophy and the Occurrent Arts.** The MIT Press, 2011.
- Neswald E.* **Medien-Theologie. Das Werk Vilém Flussers.** Köln–Weimar–Wien, 1998.
- Neswald E.* **Thermodynamik als kultureller Kampfplatz. Zur Faszinationsgeschichte der Entropie, 1850–1915.** Freiburg–Brsg.: Rombach, 2006.
- Rajchman J.* Jean-François Lyotard's Underground Aesthetics // *October*. 1998. Vol. 86.
- Stiegler B. **Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue: De la pharmacologie.** P.: Flammarion, 2010.
- Shaviro S.* **Without criteria. Kant, Whitehead, Deleuze, and Aesthetics.** Cambridge–L.: The MIT Press, 2009.

ПРОБЛЕМА ЕДИНСТВА КУЛЬТУРЫ В ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ

Как возможно помыслить единство (в том числе единство культуры), если разнообразие вариантов дано нам в отсутствие очевидных инвариантов? Если классическая западноевропейская философская традиция учит нас любой вариант рассматривать именно и прежде всего как вариант некоего инварианта? Можно ли найти/построить версию такого понимания единства, которое было бы способно включить в себя множественное?

Ю.М.Лотман отмечал: «Семиотическое пространство предстает перед нами как многослойное пересечение различных текстов, вместе складывающихся в определенный пласт, со сложными внутренними соотношениями, разной степенью переводимости и пространствами непереводаемости. Под этим пластом расположен пласт “реальности” – той реальности, которая организована разнообразными языками и находится с ними в иерархии соотнесенностей, оба эти пласта вместе образуют семиотику культуры. За пределами семиотики культуры лежит реальность, находящаяся вне пределов языка»¹. Причем соотнесения этих пластов остаются совершенно нетривиальными. «Таким образом, мир семиозиса не замкнут фатальным образом в себе: он образует сложную структуру, которая всё время “играет” с внележащим ему пространством, то втягивая его в себя, то выбрасывая в него свои уже использованные и потерявшие семиотическую активность элементы»².

Как же можно охватить это многообразие? Для подступа к некоторому ответу, притом такому, который соблюдал бы соответствие способа размышления и предметности мысли, необходимо рассмотреть различные имеющиеся позиции и концепции. Поэтому понадобится, по примеру Ю.С.Степанова, использовать «много цитат: мы хотели, как того требует исторический метод, чтобы звучали голоса самих участников историко-культурного процесса – мыслителей и поэтов. Кто-нибудь может спросить: но где же голос автора? Это то же самое, что требовать голоса дирижера в опере среди голосов солистов. Роль автора, как и роль дирижера, не в этом»³.

Фрагментарность и мозаичность культуры

Полагание относительной автономности или даже абсолютной изолированности каждого отдельного социокультурного ареала по любым измерениям, казалось бы, совершенно отрицает общекультурное единство, утверждая, напротив, принципиальную фрагментарность и мозаичность⁴ различнейших

¹ Лотман Ю.М. Культура и взрыв. М., 1992. С. 42.

² Там же. С. 43.

³ Степанов Ю.С. Язык и метод. М., 1998. С. 179.

⁴ «Монолитность всякой культуры – иллюзия. Восемнадцатый век кажется нам очень законченной, выразительной и монолитной культурой. Только специалисты помнят, что в этом веке для одного читателя существовало только рококо, а для другого – новомодный

компонентов. Действительно, об этом свидетельствуют на первый взгляд и афористический стиль письма Ницше, переполненный мифологическими символами, странными персонажами, необычными сценическими сюжетами, и как бы случайное эпизодически-ассоциативное построение текста у Пруста, представляющее поток сознания, и концепции локально-региональных культур–цивилизаций Данилевского, Шпенглера, Тойнби, и гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа и т. д., и т. п. И одновременно эти же примеры самым парадоксальным образом подтверждают и единство культуры, поскольку неявно предполагают так или иначе возможность непрерывной процедуры–стратегии чтения–восприятия–интерпретации⁵, стягивающей и связывающей все разрозненные элементы. Социокультурные инварианты, транснациональные универсалии, разнообразно представленные и варьирующиеся в локальных цивилизациях и культурах, как раз и обеспечивают средства и способы перевода, перекодирования, трансляции, переинтерпретации, взаимосвязь и взаимовлияние соответствующих смыслов, текстов, сообщений, структур и традиций. Несопоставимость и несоизмеримость различных образов, картин мира преодолевается путем адаптирующего (и тем самым искажающего) проецирования, переноса оригинального содержания в иную смысловую среду, в чужую категориальную сетку. Своего рода интерференция разных подходов, взглядов порождает новые смыслы, пересечение различных социокультурных эстафет приносит открытия, неожиданные идеи.

Попытки концептуального отрицания единства мира при ближайшем рассмотрении оказываются отрицанием только вульгарно-натуралистического или классически монистического его понимания, рассматривающего мир как монолитную глыбу субстанции, поскольку всё равно нечто утверждает неизбежно о подразумеваемом мире в целом. Аналогично дело обстоит и с единством культуры, попытки отрицания которого тоже отрицают только определенное прямолинейно-монотонное ее понимание, трактующее культуру как нечто однородное и по большому счету неизменное, ибо концепции автономных и локальных культур–цивилизаций предполагают как минимум автора, способного их все обозреть и увидеть в их различии сходство. Таким образом, любое гипотетическое отрицание единства мира неизбежно предполагает во всяком случае неявную возможность говорить, тем не менее, обо всем мире в целом и сразу (пусть даже отрицая его единство), – что будет представлять некоторую форму перформативного противоречия. В этом смысле уместно охарактеризовать такие попытки фактически как способ утверждения негативного единства мира (наряду с позитивным и в противовес ему) – по продуктивной модели построения негативной (апофатической)

Руссо, а третий еще не шел дальше Вергилия и Корнелия, а четвертый упивался лубочной “синей библиотекой”, – а многие совмещали и одно, и другое, и третье. Такая же живучая иллюзия, что в русском “серебряном веке” все только и читали что Блока: ничего подобного, все читали стихи из журнала “Нива”. Наверное, лучше сказать, что мозаичность – дело дистанции: изблизи она режет глаз безобразными контрастами, а издали сливается в ровный колорит, как у пуантилистов» (*Гаспаров М.Л.* Историзм, массовая культура и наш завтрашний день // *Вестн. истории, литературы, искусства.* Т. 1. М., 2005. С. 28–29).

⁵ Независимо от поставленных целей и достигнутых результатов интерпретативные механизмы не могут не продолжать действовать: «Как можно утверждать, что миры разобщены, если перевод является самой сутью установления отношений между ними? Как можно говорить, что миры разобщены, если мы не перестаем их объединять? Сама антропология... принимает участие в этой работе по установлению отношений, составлению каталогов и музеев, направлению миссий, организации экспедиций и опросов, созданию карт, анкет и баз данных» (*Латур Б.* Нового времени не было. СПб., 2006. С. 190).

теологии или негативной антропологии⁶, которые демонстрируют действенность продолжения и развития соответствующей дисциплины посредством разворачивания негативных утверждений или отрицаний.

Неустранимое классифицирование–фрагментирование мира, встроенное в любую языковую систему, хотя и рассекает мир на отдельные части–элементы, тем не менее, позволяет посредством особого комбинирования конструировать практически любые тексты, выражать и строгие концептуальные теории, и прихотливо-вычурные свободные эссе-настроения, причем естественный язык сам по себе становится носителем определенной целостной картины мира. Недаром Лакофф специально подчеркивает: «Изменить само понятие категории – значит изменить не только наше понятие о разуме, но также наше понимание мира. Категории есть категории *вещей*. Поскольку мы понимаем мир не только в терминах индивидуальных вещей, но также в терминах *категорий*, мы склонны приписывать этим категориям реальное существование. У нас есть категории для биологических видов, физических субстанций, артефактов, разновидностей цвета, родственников, эмоций и даже категории предложений, слов и значений. У нас есть категории для всего, о чем мы можем думать. Изменить само понятие *категории* значит изменить наше понимание мира. На карту поставлена вся наша картина мира – от того, что такое биологические виды... до того, что такое слово»⁷.

Претендуя на максимально широкий охват реальности, мировосприятие формирует соответствующий, как бы псевдоограниченный образ-сферу, задающую замкнутые, содержательно непреодолимые границы⁸ и одновременно поддерживающую неизбежную иллюзию собственной полноты и непрерывности. Вместе с тем в основаниях культуры обнаруживаются наиболее общие, универсальные мировоззренческие категориальные схематизации, постоянно воспроизводящиеся в том или ином виде, поскольку неразрывно сцеплены с деятельностью субъекта, схватывающего предметность в параметризациях пространства, времени, движения, вещи, свойства, отношения и т. д., и т. п. Изучая соответствующие зависимости, Бурдьё пришел к таким выводам: «Если объективные отношения сил стремятся воспроизвести себя в том видении социального мира, которое постоянно включено в эти отношения, то, значит, принципы, структурирующие это видение мира, коренятся в объективных структурах социального мира, а отношения силы также представлены в сознании в форме категорий восприятия этих отношений... Действительно, эта работа по выработке категорий – экспликации и классификации – ведется непрерывно, в каждый момент обыденного существования, вследствие той борьбы, которая сталкивает агентов, имеющих различные ощущения социального мира и позиции в этом мире, различную социальную идентичность, при помощи всевозможного рода формул: хороших или плохих заявлений, благословений или проклятий, злословий или похвал, поздравлений, славословий, комплиментов или оскорблений, упреков, критики, обвинений, клеветы и т. п. Неслучайно *katagoresthai*, от которого происходят категории и категоремы, означает “обвинить публично”»⁹.

⁶ Вышеславцев Б.П. Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 200. Ср.: Чечулин А.В. Негативная антропология. СПб., 1999.

⁷ Лакофф Д. Женщины, огонь и опасные вещи. М., 2004. С. 24.

⁸ См. например: Ильин В.В. Философия и научный метод // Методологические проблемы научно-технического прогресса. М., 1987.

⁹ Бурдьё П. Социальное пространство и генезис «классов» // Бурдьё П. Социология социального пространства. М.–СПб., 2007. С. 23–24.

Другой, в некотором смысле противоположный пример: апофеозом претендующего на универсальность воинствующего регионализма предстает европоцентризм – ценностная и идеологическая позиция, ставящая в центр любого восприятия и представления Европу в качестве олицетворения всей цивилизации и культуры Запада¹⁰. Восходящее к античности прямое провозглашение превосходства европейского человека как цивилизованного и культурного в противопоставлении всем остальным людям как варварам и дикарям практически перестало употребляться к середине XX в. из-за массивной концептуальной критики, развернувшейся вследствие кризисных тенденций в западных обществах, распространения философско-культурологических, востоковедческих и социально-антропологических исследований, а также глобального расширения межкультурных и межкультурных взаимодействий. Более изощренная современная версия европоцентризма (действующая чаще всего как неявная или даже неосознаваемая предпосылка) берет Европу за точку отсчета и главный критерий, но демонстрирует столь ценимые на Западе нейтральность и объективность, предлагая сравнивать достижения разных социумов в экономике, науке, технике, технологии и выводя их соответствующую роль в мировой истории по европейским канонам и образцам или же по результатам конкурентной геополитической борьбы, ориентированной на победу – в выбранном европейцами прогрессе¹¹. Преодоление европоцентризма возможно, по-видимому, только на путях детрансцендентализации и отказа от свойственных западноевропейской философской традиции жестких бинарных оппозиций – в контексте преодоления логоцентризма¹² и антропоцентризма¹³ в целом. Например, исламский макрокультурный ареал «сложен множеством культур, обнаруживающих вместе с тем свое единство... Этот ареал равновелик европейскому макрокультурному ареалу. Не в том смысле, что “суммы” культуры (как бы такие суммы ни понимались), “произведенные” Европой и исламским миром, равны... Равновеликость двух макрокультурных ареалов... означает, что каждый из них обладает *своим* способом выстраивания собственного организма. Такой способ выстраивания тела культуры (духовных и материальных благ, сказали бы одни, текстов культуры, сказали бы другие) я и называю *способом смыслополагания*», – пишет А.В.Смирнов¹⁴.

Регионализация и универсализация

Исходя из перспективы рассмотрения единства культуры в контексте его взаимосвязи с единством мира, необходимость чего востребована последовательным проведением разработанных и принятых современной философией

¹⁰ Ср.: Amin S. L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie. P., 1988.

¹¹ См.: Саид Э. Ориентализм. М., 2006.

¹² Деррида Ж. О грамматологии. М., 2000.

¹³ Нельзя не отметить, что – парадоксальным образом – явно сформулированный и осмысленный антропный принцип позволил, проясняя место человека в мире и положение его в космосе, значительно ограничить действие неосознанно предполагаемых и, соответственно, совершенно незаметных антропоцентристских установок. См.: Балашиов Ю.В. Антропные аргументы в современной космологии // Вопр. философии. 1988. № 7.

¹⁴ Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. М., 2010. С. 19.

принципов постнеклассического¹⁵ мышления, приходится признать также необходимость обеспечить совмещение и охват в рамках единой концепции не только комплексов многочисленных виртуальных миров, но также и многообразия разнообразных социокультурных множественностей как компонентов некоторой связной целостности. «Сам мир культуры был изобретен человеком как такой мир, через который человек становится человеком»¹⁶. Регионализация и универсализация выступают как две взаимосвязанные тенденции эволюции нелокальных и нелокализуемых исчерпывающим образом паттернов интерактивной коммуникации, остающейся условием возможности для воспроизведения внутренней связности любых социокультурных организмов. Поскольку концептуализация единства культуры как комплекса отдельных, относительно автономных социокультурных компонентов осуществляется посредством схватывания их взаимодействия, причем такие компоненты проявляют в этом процессе свою неустранимую телесность и перформативность, отсылающую неизбежно к целостному разнообразию предположительно внешнего мира, постольку тем самым реализуется и демонстрируется взаимосвязь единства мира и единства культуры.

Поскольку мир чрезвычайно велик и разнообразен, постольку любые человеческие попытки его воспринять дают нам только набор некоторых весьма ограниченных образов мира, которые каким-то способом нужно совместить. Например, по модели известной древней восточной притчи – распроstrаненной в различных вариантах в индуизме и джайнизме, буддизме и суфизме, а также в более современных стихотворных версиях Дж.Г.Сакса и С.Я.Маршака («Ученый спор») – о слоне и слепцах, пытающихся познать его ошупыванием и сравнивающих его то со столбом (нога), то с опухом (ухо), то с трубой (хобот)¹⁷. Ведь – очевидно для тех, кто видел слона целиком, – ошибались персонажи этой притчи в том, что (некритично) принимали часть за целое, но вовсе не в том, что они ощутили. Применительно к миру это означает, что (несмотря на крайне различные его трактовки в различных концепциях) не стоит полагать, что речь идет о разных вещах – и даже не столько потому, что теории омонимии весьма проблематичны¹⁸, сколько

¹⁵ Здесь и далее мы опираемся на концепцию постнеклассики, предложенную Степиным для науки (См.: *Степин В.С.* Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992; *Его же.* Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // *Постнеклассика: философия, наука, культура.* СПб., 2009) и адаптированную нами для философии (См.: *Кузнецов В.Ю.* Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7. Философия.* 2008. № 1).

¹⁶ *Мамардашвили М.К.* Введение в философию // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 71.

¹⁷ Джалал ад-дин Руми (у которого, правда, слона в темноте ошупывают зрячие) отмечает: «И так каждый, потрогав одну часть, [потом] понимал его как ее, где бы ни услышал [о слоне]. Из-за места, куда они смотрели, слова их стали противоречивыми», а чуть ниже призывает: «О ты, на корабле тела отправившийся в сон, ты видел воду, смотри же на воду воды!» (*Руми, Джалал ад-дин Мухаммад.* Разногласие относительно формы слона // *Руми, Джалал ад-дин Мухаммад.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). СПб., 2010. С. 89).

¹⁸ Что весьма наглядно показали Лакофф и Джонсон на примере исследования метафор: «Насколько мы знаем, никто *открыто* не придерживается позиции омонимии в сильном смысле, согласно которой концепты, выраженные одним и тем же словом (как два смысла слова *buttness* или множество смыслов, связанных с предлогом *in*), независимы и не имеют значимых взаимосвязей. Те, кто придерживается концепции омонимии, стремятся причислить себя к сторонникам омонимии в слабом смысле. В рамках последней взаимозависимость, наблюдаемая между концептами, и их взаимосвязь объясняются сходством, которое внутренне присуще самому концепту. Однако, насколько мы знаем, никто не пытался

потому, что мимо мира просто невозможно промахнуться (и попасть куда-то еще), хотя вполне можно (точнее, нельзя не) воспринять мир только частично, в том или иным определенном ракурсе и/или аспекте.

Поскольку у нас предположительно нет возможности непосредственно воспринимать мир как он есть «на самом деле», помимо каких бы то ни было чувств и культурных форм (а если бы такая возможность у нас была, тогда нам не нужна была бы никакая философия), постольку остается использовать максимальным образом всё имеющееся многообразие. Во всем разнообразии своих вариантов, компонентов, ракурсов и аспектов единство мира выражается и отображается с наибольшей возможной полнотой только в единстве человеческой культуры¹⁹ посредством всей совокупности дополняющих друг друга воззрений, концепций, стратегий и дискурсов. Хотя соответствующие описания и представления мира могут оцениваться по-разному (в зависимости от конкретных задач в разных ситуациях), в философских целях максимально всестороннего рассмотрения и понимания мира приходится учитывать всё многообразие несовместимых и взаимоисключающих подходов, высвечивающих различные стороны, срезы, ракурсы и аспекты мира.

Принцип дополнительности

Разнообразные взгляды, позиции, теории и концепции могут дополнять друг друга не потому, что легко и просто совмещаются друг с другом или непосредственно продолжают друг друга применительно к разным областям мира. Наоборот, они взаимоисключают друг друга – и именно поэтому способны выступать как взаимодополнительные. Дополнительность должна пониматься тут как некоторый принципиально неклассический методологический принцип²⁰, выдвинутый и разработанный первоначально в рамках кван-

детально разработать теорию сходства, которая бы работала на таком широком языковом материале, который мы обсудили. Хотя на словах все теоретики омонимии отстаивают слабую версию, на практике, похоже, существуют только теории омонимии в сильном смысле, так как никто не пытался дать исчерпывающее описание понятия сходства, необходимого для функционирования слабой версии теории» (*Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004. С. 146–147.*)

¹⁹ Культура здесь понимается в максимально широком безоценочном смысле как все то, что создано человеком. Ср.: «Культура – это всё, т. е. вся совокупность проявлений человеческого мышления и деятельности. ...Культура – это специфически человеческий способ бытия» (*Пелипенко А.А., Яковенко И.Г. Культура как система. М., 1998. С. 7.*)

И в этом смысле, противостоя номинально природе как всему остальному (предположительно внешнему и только открываемому человеком), культура тем не менее парадоксальным образом включает и природу – постольку поскольку освоение и представление человеком природы (в том числе и в качестве объективно и независимо от человека существующей) ведется и осуществляется так или иначе всё равно неизбежно культурными средствами и способами.

²⁰ «Это – принцип дополнительности, сформулированный Нильсом Бором в квантовой механике... а затем перенесенный на любое научное описание» (*Руднев В. Прочь от реальности. М., 2000. С. 9.*) Ср.: «Классическая логика оказывается недостаточной для описания внешнего мира. Пытаясь это осмыслить философски, Бор сформулировал свой знаменитый принцип дополнительности, согласно которому для воспроизведения в знаковой системе целостного явления необходимы взаимоисключающие, дополнительные классы понятий» (*Налимов В.В. Вероятностная модель языка. М., 1979. С. 102.*) «Недостаток информации компенсируется ее стереоскопичностью – возможностью получить совершенно иную проекцию той же реальности, перевод ее на совершенно другой язык» (*Лотман Ю.М. Феномен культуры // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 45.*)

товой механики²¹, но находящий всё более широкое применение²² по мере распространения и утверждения неклассических предпосылок, установок и допущений применительно к ситуациям, которые классическими средствами описать невозможно. Так, например, невозможно ограничиться описанием только волновых или только корпускулярных свойств электрона, хотя два этих описания исключают друг друга, поэтому приходится рассматривать их как взаимодополнительные, т. е. полагать, что только совокупность и тех, и других описаний может дать нам адекватное представление об электроне, который в разных ситуациях способен проявлять различные типы свойств. Аналогично, на примере социальных эстафет М.А.Розов демонстрирует проявление таких же эффектов. «Имея образцы и действуя соответствующим образом, мы не можем зафиксировать правило нашего действия, т. е. содержание образцов, ибо этого содержания просто нет, оно объективно не определено. А при попытке предусмотреть все возможные вариации и сформулировать общее правило действия, мы не можем предъявить образец реализации этого правила, ибо оно в принципе нереализуемо. ... Описание содержания образцов и описание соответствующих эстафетных структур взаимодополнительны... Поскольку эстафеты – это базовый механизм социальной памяти, то можно говорить о дополнении при описании содержания и строения социальной памяти... Принцип дополненности позволяет подойти с единой точки зрения к большому количеству, казалось бы, разнородных проблем, с которыми мы сталкиваемся в разных областях гуманитарного знания»²³.

Парадоксальным образом единство культуры объясняет и ее взаимодействие с природой. Различение искусственного и естественного – одна из фундаментальных бинарных оппозиций классической философии (восходящая к Платону, но наиболее отчетливо сформулированная в Новое время), которая противопоставляет культурное/цивилизационное (придуманное и специально сделанное человеком) природному (существующему независимо от человека и только найденному, открытому им)²⁴.

²¹ См.: *Алексеев И.С.* Концепция дополненности. Историко-методологический анализ. М., 1978.

²² Хоружий отмечает, что не-философия (НФ) Ларюэля «решает не “научные”, а исключительно философские задачи, точнее даже сказать внутри-философские, и привлечение науки целиком этим задачам подчинено. В соответствии с такой установкой, НФ берет некий удобный ей условный образ квантовой механики, условную “квантовую науку” – и использует ее как источник метафор и вольных интуиций, как *sui generis фонд альтернативных философии содержаний*. И эти метафоры и интуиции оказываются эффективны для истинных целей НФ – для расширения философского пространства за пределы собственно философии, в Не-Философию. Естественно также, что для таких целей достаточна и даже предпочтительна вовсе не настоящая квантовая механика как цельный, не допускающий произвольного обращения дискурс со своим уставом, а только отдельные выхваченные ресурсы квантовой механики – отдельные понятия, парадигмы, факты, законы, как то корпускулярно-волновой дуализм, соотношения неопределенности Гейзенберга... При этом, привлекая все эти содержания, НФ толкует и переинтерпретирует их совершенно по-своему, отнюдь не сверяя и не соотнося своего толкования с исходной наукой, откуда они берутся» (*Хоружий С.С.* Контексты проекта не-философии. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_ne-philosophy.pdf).

²³ *Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск, 2006. С. 205.

²⁴ См.: *Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. Ст.: «Достаточно комплексные системы способны применять различение системы и окружающего мира также и к самим себе. Но это возможно лишь в том случае, если для этого они проводят собственную операцию, в ходе которой и осуществляется это самоприменение. Другими словами, они способны отличать себя самих от их окружающего мира, но это осуществляется лишь как внутрисистемная операция» (*Луман Н.* Общество как социальная система. М., 2004. С. 66–67).

Продуктивность этого приема демонстрируется систематическим различием искусственных и естественных: языка, классификации, отбора, освещения, питания, рельефа, материала; выделение естественных религии, установки, теологии, права, монополии, как и искусственного интеллекта имплицитно предполагает наличие или, по крайней мере, возможность соответствующей оппозиции. Однако подобное противопоставление не является абсолютным и универсальным: в мистических и религиозно-теологических концепциях, например, естественному противопоставляется сверхъестественное, т. е. надприродное, трансцендентное (боги, демоны, духи, Абсолют, высшие силы, могущественные существа и т. п.). А поскольку человек, не являясь богом, не может сотворить что-то из ничего, постольку всё искусственное представляет собой не что иное, как естественное, в той или иной степени преобразованное, причем опять-таки с помощью естественных процессов, происходящих по естественным законам. Поэтому для внешнего наблюдателя (не встроенного в контекст деятельности) совершенно неочевидно отличие искусственных артефактов от естественных объектов. Возможно, именно этим объясняется астросоциологический парадокс (так называемый феномен «Молчания Космоса/Вселенной») – отсутствие наблюдаемых сигналов от внеземных цивилизаций и/или признаков астроинженерной деятельности («космического чуда»), несмотря на многолетние попытки их обнаружить в рамках реализации программы SETI/SETI (**Communication with/Search of Extraterrestrial Intelligence**)²⁵.

Современные мыслители если и не отказываются²⁶ от жесткого противопоставления искусственного и естественного, природы и культуры, то предлагают рассматривать их как гипотетические полюса более или менее непрерывного континуума²⁷ или достаточно условной шкалы²⁸, ибо все возможные образования в этом смысле синтетичны²⁹ и даже природа воспринимается с помощью социокультурных средств³⁰. И наоборот, сторонники современного натурализма тоже стремятся преодолеть эту дихотомическую оппозицию: «То, что культура – природный факт, просто означает, что она составляет часть видовой биологической идентичности человека. Из этого не вытекает никакой редукционистской установки с моей стороны, а стало быть, это не обязывает меня сводить культуру к какому-либо *другому* аспекту человеческой биологии (таким, например, как борьба за выживание, приспособление и т. д.). Фактически в такой дефляционистской перспективе *различие* “природы” и “культуры” и не является *оппозицией*: оно не служит для противопоставления двух областей бытия, то есть не функционирует как онтологи-

²⁵ См.: Рубцов В.В., Урсул А.Д. Проблема внеземных цивилизаций. Кишинев, 1987.

²⁶ «Неужели мы так и будем считать универсальным противопоставление природы и культуры..? <...> Будем ли мы и дальше забывать, что сами выковали эту оппозицию в условиях нашей жизни, и выковали достаточно поздно? ...Надо ли по-прежнему разделять мир надвое, опираясь на ту культуру, что ограничена во времени и пространстве?» (Дескола Ф. По ту сторону природы и культуры. М., 2012. С. 118–119).

²⁷ «...Расположение сознания и его образований мы должны представлять в измерении, которое я и называл неразделимым континуумом “бытия–сознания”» (Мамардашвили М.К. Классический и неклассический идеалы рациональности. М., 2004. С. 89).

²⁸ «...Это скольжение, начинающееся с крайних точек и идущее к центру и дальше вниз, заставляющее вращаться и объекты и субъекты вокруг практики квазиобъектов и медиаторов» (Латур Б. Нового времени не было. С. 149).

²⁹ Ср.: Аркадьев М.А. Конфликт ноосферы и жизни // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991.

³⁰ См.: Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М., 1995.

ческая категоризация, позволяющая полагать онтический разрыв. Оно всего лишь выражает (смутно) различие между тем, что относится к соматической и экзосоматической сфере, то есть отсылает к проблеме стратификации человеческой реальности»³¹.

Доминионы культуры

Среди всех сфер и областей культуры имеет смысл выделить пять доминионов³² – философию, науку, религию, искусство и мистику³³ – по критерию охвата каждым из них всего мира в целом, хотя и своим собственным способом в своем специфическом ракурсе, и построения своими собственными характерными средствами соответствующей картины мира³⁴. Любой целостный компонент любого доминиона обладает аналогичной способностью³⁵ – скажем, структурализм как направление философии тоже описывает весь мир, хотя и иначе, чем физика, буддизм или поэзия. Каждый из доминионов (в своих компонентах) отображает тогда не только сам мир, но и все остальные доминионы с их своеобразными картинами мира. Поскольку других средств восприятия и освоения мира у нас нет, ничего другого, помимо доминионов и их картин, мы увидеть не в состоянии, подобно тому как не можем предположительно выпрыгнуть из собственного тела, чтобы помимо наших органов чувств разглядеть, как там всё обстоит на самом деле (а если бы могли – тогда, конечно, никакая философия, да и культура в целом нам была бы совершенно не нужна)³⁶.

³¹ Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М., 2010. С. 189.

³² Доминионами (англ. dominion, от лат. dominium – владение) исторически назывались фактически независимые государства в составе Британской империи (позднее – в составе Британского Содружества), равные по статусу и никоим образом не подчинённые одно другому ни в одном из аспектов своей внутренней или внешней политики. Термин «доминионы культуры» ввел К.А.Свасьян (См.: *Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. Критика и анализ. М., 2010), используя его, правда, скорее как синоним для «сфер» и «областей» культуры.

³³ Причем принципиальной особенностью такого выделения будет отсутствие какого-либо общего основания или универсального фундамента (какой вводится, например, в марксистском учении о так называемых «формах общественного сознания»), что позволяет избежать жесткой редукции и дает возможность отчетливо поставить вопрос о специфике отдельных доминионов (культура в данном случае выступает простой внешней рамкой указания на общий горизонт, который образует полная совокупность соответствующих сфер и областей).

³⁴ Ср. с кардинальными способами или видами мышления и действия, которые выделяет Андре Мерсье (*Мерсье А.* Философия и наука // Хрестоматия по философии / Сост. П.В.Алексеев. М., 2005. С. 233–234).

³⁵ А.В.Смирнов, например, настаивает на необходимости понимать каждую «восточную культуру как целостность, включающую язык, литературу, историю, религию, доктрину, право, общественную мысль, философию, искусство (разумеется, выделение таких сфер может быть различным, но важна именно целостность)» (*Смирнов А.В.* Смыслополагание... С. 18).

³⁶ Ср.: «Здесь очерчивается пространство, каждая частичка которого есть место дифференциации, точка зрения на целое, пытающаяся восстановить это целое полностью, но под специфическим углом зрения. Эти пучки представлений, организующих огромное количество одновременно связанных и субъективных видений мира, являются для социолога совершенно отдельным объектом исследования. И действительно, социальные особенности (singularités) являются носителями видений мира только потому, что эти видения объективно составляют часть их собственного утверждения в социальном мире, которому они принадлежат» (*Карсенги Б.* Социология в пространстве точек зрения // S/L'98. Поэтика и политика. М.–СПб., 1999. С. 271).

Подобным образом стоило бы, скорее всего, расположить и зеркальные³⁷ поверхности всех разновидностей культуры – не в виде запутанного лабиринта с разветвляющимися коридорами, убегающими в разные стороны, а в виде просторного зала: тогда можно ожидать³⁸ проявления своего рода голографического изображения как результата интерференции отблесков соответствующих ячеисто-мозаичных структур. Аналогичные эффекты подмечал и Мамардашвили: «...Есть социальная система, представляющая собой множество каких-то элементов, есть многообразие ее отражений или отображений, поскольку объекты самих этих систем (или “субъекты” этих систем) есть субъекты, наделенные сознанием, т. е. отражениями состояний самой системы, элементами которой они являются. Значит, мы имеем не просто систему многообразия отражений, а мы имеем такое многообразие отражений, которые являются элементами самой же системы, которые, в свою очередь, порождают многообразие. Здесь очень сложно обстоит дело с теорией множеств, которая явно здесь будет неприменима. Элементы из многообразия отображений, входящие в саму же систему, отображаемую многообразием отображений, порождают еще, в свою очередь, многообразие отображений»³⁹. Изоляция, установление барьеров, наоборот, только мешают и пониманию, и развитию культурных феноменов.

Взаимное отображение доминионов культуры

Среди всего разнообразия многообразных эффектов взаимосвязи единства мира и единства культуры представляются особенно важными (по своему эвристическому и продуктивному потенциалу) те, которые вызываются и производятся посредством взаимного отображения и проецирования друг на друга всех сфер, областей и доминионов культуры. Ведь их ценность заключается не столько в том, что они уже актуально в себе содержат и непосредственно собой представляют, сколько в их способности предоставлять специфические средства и способы видения⁴⁰, своеобразную оптику рассмотрения, позволяющие разглядеть то, чего иначе не было бы видно⁴¹, в том числе и друг в друге. Применительно к проблеме единства

³⁷ В смысле отображения ими мира. Ср.: *Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст.* М., 1997.

³⁸ Если удастся так настроить всю систему, чтобы разные отображения друг друга не экранировали.

³⁹ *Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. С. 61. Подобным образом Бахтин характеризует полифонию Достоевского: «Перед Достоевским разворачивается не мир объектов, освещенный и упорядоченный его монологической мыслью, но мир взаимно освещающихся сознаний, мир сопряженных смысловых человеческих установок» (*Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 110).

⁴⁰ Ср.: «Не только мир является миром лишь постольку, поскольку он получает языковое выражение, – но подлинное бытие языка в том только и состоит, что в нем выражается мир» (*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988. С. 513).

⁴¹ Например, «наука есть нечто такое, посредством чего мы впервые что-то можем испытать, чего не могли бы испытать без науки, и что является таким же источником опыта, как наши ощущения. Ведь сказать, что наука для опыта, означает ввести особые источники опыта. Не теорию или чистые суждения, а источники опыта. Иначе говоря, Кант предполагал существование при этом каких-то особых вещей, которые могут производить опыт, но которые не рождены природой и не являются органами нашего физиологического и психического устройства» (*Мамардашвили М.К.* Органы онтологии // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 294).

мира это означает, что как раз доминионы, поскольку они способны выразить и отобразить весь мир в целом (включая и друг друга, что как раз и обеспечивает единство культуры), оказываются наиболее показательными (при всей условности их выделения), хотя культура, конечно, их совокупностью не исчерпывается. Концептуализируя соответствующие взаимодействия, философия из своей собственной перспективы и своими собственными средствами демонстрирует, что благодаря высоким уровням собственной рефлексивности сама должна и может ограничивать свои собственные претензии на привилегированный статус среди других доминионов, которые выражают и отображают мир (и друг друга) иными способами. «Нефилософское, возможно, располагается в самом сердце философии, еще глубже, чем сама философия, и означает, что философия не может быть понята одним лишь философско-концептуальным способом, что в сущности своей она обращается и к нефилософам»⁴².

Однако именно философия, благодаря своей рефлексивности и посредством своих гибких концептуальных инструментов, способна в своем поле и пространстве не только выразить и отобразить другие доминионы, но и смоделировать их взаимные отображения друг в друге. Тем самым философия как бы включает в себя, в свое внутреннее единство (соразмерное, конечно, единству каждого другого доминиона), не поглощая их и не редуцируя их к чему бы то ни было, все остальные (предположительно располагающиеся вовне ее) доминионы, а также – в той или иной степени – другие сферы и области культуры, дисциплины и т. д.⁴³ «Требование описывать внесистемное наталкивается на значительные трудности методического характера. С одной стороны, внесистемное в принципе ускользает от аналитической мысли, с другой – самый процесс описания с неизбежностью превращает его в факт системы. Таким образом, формулируя требование включить в область структурных описаний обволакивающий структуру внесистемный материал, мы, казалось бы, полагаем возможным невозможное. Дело, однако, предстанет перед нами в несколько другом свете, если мы вспомним, что внесистемное отнюдь не синоним хаотического. Внесистемное – понятие, дополнительное к системному. Каждое из них получает полноту значений лишь во взаимной соотнесенности, а совсем не как изолированная данность»⁴⁴.

⁴² Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М., 2009. С. 50.

Одну из самых интересных попыток в современной философии предпринял Франсуа Ларюэль: он обращается к некоторой Всецелости, которую характеризует как «нефилософскую» и, странным образом, «научную» и в которой коренится «философское решение». Такая Всецелость напоминает Спинозу. См.: *Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. Liège-Bruxelles, 1989.*

⁴³ «Все эти дисциплины, без которых нам не обойтись, расположены тем не менее в одной и той же области, причем расположены перед лицом философии как таковой, состоят в прямом отношении к ней, каким бы образом ни определять это отношение подробнее. Интернациональная ситуация... есть одновременно ситуация философии как таковой. Называть ли это исторической ситуацией, или эпохой в истории бытия, или как-нибудь еще, остается неизменным то, что каждое из названных понятий, привлекаемых для определения и обозначения этой ситуации, соответствует философскому или, если хотите, метафилософскому жесту, но ни в коем случае не может принадлежать одной области знания, той или иной гуманитарной, общественной науке: социологии, лингвистике, истории, политологии, техноэкономике, политической экономике, взятым в специальном смысле, какими бы они ни были» (*Деррида Ж. Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Позиции. М., 2007. С. 134.*)

⁴⁴ *Лотман Ю.М. Динамическая модель семиотической системы // Лотман Ю.М. Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 93. Ср.: Шушарина О.П. Диалектика единства системности и несистемности // Филос. науки. 1983. № 2.*

Проследить, как конкретно происходит подобное проецирование, и продемонстрировать, какие эффекты вызывают соответствующие взаимные отображения различных доминионов культуры, можно на нескольких парадигмальных примерах, весьма наглядных и показательных, которые стали уже хрестоматийными.

Обсуждая взаимодействие философии и искусства, Сурио среди прочих типов их отношений выделяет, в частности, спекулятивное отношение, понимаемое как «место, которое, поразмыслив, философ отвел в своей философии (или в философии в целом, как он ее понимает) размышлению об искусстве»⁴⁵. Иными словами, поскольку философия (в виде той или иной фундаментальной и претендующей на универсальность концепции) подвергается рассмотрению всё в мире, постольку охватывает в том числе и искусство; причем получившаяся в результате конкретная философия искусства (или эстетика как философская дисциплина) занимает в общей композиции всей концепции (или в соответствующей дисциплинарной матрице) вполне определенное положение. Однако Сурио такой констатацией не ограничивается и обращает внимание на более глубокий эффект: «...Явная эстетика, которой философ удовлетворяет в архитектурном решении требования этого спекулятивного отношения, часто представляется чем-то незначительным в сравнении со скрытой эстетикой, которую можно извлечь из изучения его произведений, что, впрочем, является трудной операцией, иногда рискованной, но всегда сулящей успех»⁴⁶. И чуть далее поясняет на конкретном примере: «Самое важное, что есть в эстетике Канта, – это тот способ, которым она внедрилась в его систему; это органическая и функциональная роль, которую она здесь выполняет; это потребность, которую он почувствовал в некий момент своего философского развития, рассмотреть критику способности суждения под эстетическим углом зрения»⁴⁷. В некотором смысле обратным оказывается еще одно отношение, которое Сурио обозначает как «жизнь философии в искусстве»⁴⁸ и которое можно наглядно проиллюстрировать (в дополнение к многочисленным фактам, приводимым Сурио) примером известнейшей фрески Рафаэля «Афинская школа» или картины Нестерова «Философы» (изображающей С.Н.Булгакова и П.А.Флоренского). Тем самым речь идет не просто о том или ином влиянии одного доминиона на другой, но о различных уровнях выражения и отображения одного в другом.

Исследуя онтологические возможности помыслить науку в ее социокультурном контексте (из перспективы современной философии науки), Мамардашвили формулирует проблему следующим образом: «Сама возможность постановки вопроса о культуре и науке как о различных вещах (что, безусловно, таит в себе парадокс, поскольку науку ведь мы всегда определяем как часть культурного достояния) связана... с различием между содержанием тех интеллектуальных или концептуальных образований, которые мы называем наукой, и *существованием* этих же концептуальных образований или их содержаний»⁴⁹. То есть налицо принципиальное несовпадение картины мира, как она изображается наукой, и картины мира, которую выстраивает философия и в которую предполагается эту науку («науку как культуру») вписать. «С одной стороны, мы имеем дело с человеческой установкой на содержания,

⁴⁵ Сурио Э. Искусство и философия // *Вопр. философии*. 1994. № 7–8. С. 109.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Там же. С. 112.

⁴⁹ Мамардашвили М.К. Наука и культура // *Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию*. Изд. 2. М., 1992. С. 292.

на видение *через* них (через идеальные абстрактные объекты и их связи, *через* инварианты и структуры симметрий, *через* чтения экспериментальных показаний, отождествляемых со следствиями, выводимыми из первых, и т. д.) законов и объективной упорядоченности мира, которые выражаются в терминах и характеристиках, независимых от случайности исполнения или невыполнения мыслящим существом целого его жизни, от того, в каком режиме она протекает и воспроизводится как нечто устойчивое и упорядоченное. А с другой стороны, совершенно несомненно, что указанные содержания, в терминах которых формулируются универсальные и объективные законы (а это – идеал знания), сами *существуют* в этом режиме актуализации сознательной жизни, так как являются реальным феноменом жизни определенных существ во Вселенной, которые из-за того, что они занимаются теорией, не перестают быть сами *эмпирическим* явлением (именно в качестве познающих, а не психологически), которое в свою очередь должно случиться (или не случиться), пребыть и состояться (или не состояться), реализуя какое-то условие бытия как целого (и, можно сказать, даже “в малейшем” мы реализуемся, лишь реализуя при этом некое бытийное условие). А субъект события (т. е. такого знания или состояния, о котором *можно* сказать, что оно случилось, реально имело место) всегда, как известно, принадлежит определенному обществу, определенному времени, определенной культуре. Мы ведь не просто видим через “сущности” мир, но сами должны занимать место в нем в качестве мыслящих»⁵⁰. Таким различием перспектив науки и философии (каждая из которых при этом охватывает весь мир и отводит определенное положение для другой) высвечиваются проективные и проецирующие взаимодействия между этими доминионами культуры.

Аналогичные эффекты проявляются и при столкновении различных культурных образов даже одного доминиона, выделяемого более или менее условно – тем или иным способом. Например, рассматривая проблему очерчивания границ того, что с полным основанием можно было бы назвать арабской философией, А.В.Смирнов обнаруживает – по разным резонам – два различных ответа. «Парадоксальность ситуации в конечном счете обусловлена нашей попыткой понять иную культуру, используя собственный язык, оценить основания мышления иной цивилизации, исходя из собственных. Мучительная необходимость выбирать (а следовательно, и навязывать свое понимание) вытекает в данном случае из представления о том, что общность обсуждаемых проблем предполагает и общеродовое единство (принадлежность к роду “философия”). Именно поиск такого родового единства заставляет нас считать выработанное “теоретическое” понимание арабской философии в принципе корректным, однако странным образом несогласующимся с некоторыми историческими фактами (среди которых прежде всего – отсутствие свидетельства самих арабских мыслителей о таком единстве), а “историческое” понимание – недостаточно широким (поскольку оно исключает течения, принадлежавшие единому проблемному полю)»⁵¹. И далее, признавая возможность одновременной правильности обоих несовместимых подходов, приходит к выводу, что «неправильным и неверным является в данном случае... то основание, которое заставляет нас ожидать единственно верного ответа. Это основание, очевидно, состоит в представлении о единстве процессов осмысления, принятых в разных

⁵⁰ Мамардашвили М.К. Наука и культура. С. 293.

⁵¹ Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого // Ист.-филос. ежегодник-1994. М., 1995. С. 359.

культурах. Наверное, ценность и смысл изучения чужих философских традиций историко-философским востоковедением как раз и состоит в возможности усомниться в этом постулате и поставить вопрос о существенно иных основаниях мышления, положивших основу этим традициям»⁵². Тем самым оказывается, что даже при отсутствии одинакового общего фундамента, универсальной монокристаллической основы, к которой можно было бы редуцировать разные культурные образы философии (гипотетической «всемирной философии», «философии вообще», «философии как таковой»), вполне возможно их взаимодействие посредством проецирования друг на друга, дающего различные результаты, верные каждый по-своему.

* * *

Существует очевидное множество различных, взаимоисключающих, несравнимых и несоизмеримых позиций. Эти позиции, как и соответствующие перспективы, неизбежно оказываются односторонними. «Подобно тому как мы в соответствии с основными положениями критического подхода, обладаем единством природы лишь благодаря тому, что “вкладываем” его в отдельные явления, что как единство мыслительной формы мы не столько изображаем природу из частных феноменов, сколько с их помощью изображаем и производим ее – то же самое имеет место в случае единства культуры и каждого из ее изначальных направлений»⁵³. Целое собирается целью, разные цели порождают разные концепции. Сцепленность же сохраняется всегда. Потянув за нее, можно по ниточке вытянуть различные связи. Может быть много разных с(о)боров⁵⁴. Если же всё рассыпается, мы ничего не можем сказать. Или все, что мы говорим, оказывается равнозначным. (И еще неизвестно, что хуже.) Мы уже не можем (как классические мыслители) утверждать: «существуют только мои истинные высказывания и прочие заблуждения». Что-то вижу я, другое увидит другой, остальное – для остальных⁵⁵.

Список литературы

- Алексеев И.С.* Концепция дополнительности. Историко-методологический анализ. М.: Наука, 1978.
- Аркадьев М.А.* Конфликт ноосферы и жизни // Ноосфера и художественное творчество. М., 1991. С. 74–87.
- Балашов Ю.В.* «Антропные аргументы» в современной космологии // Вопр. философии. 1988. № 7. С. 117–127.
- Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского // *Бахтин М.М.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 6. М., 2002. С. 5–300.
- Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1995.

⁵² *Смирнов А.В.* Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого. С. 360.

⁵³ *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 2. М.–СПб., 2002. С. 24.

⁵⁴ «Зеркалом этой эклектичности и мозаичности нашей культуры может служить школа. Это одно из самых болезненных мест сегодняшней культурной жизни. Почему? Потому что объем культуры бесконечен, а сознание отдельного человека конечно, стало быть, мы можем предложить ему лишь ее фрагменты. Отбор этих фрагментов – важнейший элемент единства культуры» (*Гаспаров М.Л.* Историзм, массовая культура и наш завтрашний день. С. 28).

⁵⁵ «Именно этому и соответствует “диовинность”: каждая единичность – это иной доступ к миру» (*Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск, 2004. С. 34).

- Бурдьё П.* Социальное пространство и генезис «классов» // *Бурдьё П.* Социология социального пространства. М.–СПб., 2007. С. 14–48.
- Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // *Вышеславцев Б.П.* Этика преобразенного Эроса. М., 1994. С. 153–324.
- Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М.: Прогресс, 1988.
- Гаспаров М.Л.* Историзм, массовая культура и наш завтрашний день // *Вестн. истории, литературы, искусства.* Т. 1. М., 2005. С. 26–29.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? М.: Акад. проект, 2009.
- Деррида Ж.* Национальность и философский национализм // *Деррида Ж.* Позитивности. М., 2007. С. 126–144.
- Деррида Ж.* О грамматологии. М.: Ad Marginem, 2000.
- Дескола Ф.* По ту сторону природы и культуры. М.: Новое лит. обозрение, 2012.
- Ильин В.В.* Философия и научный метод // *Методологические проблемы научно-технического прогресса.* М., 1987. С. 174–182.
- Карсенти Б.* Социология в пространстве точек зрения // *S/L'98.* Поэтика и политика. М.–СПб., 1999. С. 271–291.
- Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1–3. М.–СПб.: Университет. кн., 2002.
- Кузнецов В.Ю.* Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии // *Вестн. Моск. ун-та. Сер. 7: Философия.* 2008. № 1. С. 3–18.
- Лакофф Д.* Женщины, огонь и опасные вещи. М.: Яз. славян. культуры, 2004.
- Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем. М.: УРСС, 2004.
- Латур Б.* Нового времени не было. СПб.: Изд-во ЕУСПб, 2006.
- Лотман Ю.М.* Динамическая модель семиотической системы // *Лотман Ю.М.* Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 90–101.
- Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис; Прогресс, 1992.
- Лотман Ю.М.* Феномен культуры // *Лотман Ю.М.* Избр. ст.: в 3 т. Т. 1. Таллинн, 1992. С. 34–45.
- Луман Н.* Общество как социальная система. М.: Логос, 2004.
- Мамардашвили М.К.* Введение в философию // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 7–154.
- Мамардашвили М.К.* Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Логос, 2004.
- Мамардашвили М.К.* Наука и культура // *Мамардашвили М.К.* Как я понимаю философию. Изд. 2-е. М., 1992. С. 291–310.
- Мамардашвили М.К.* Органы онтологии // *Мамардашвили М.К.* Необходимость себя. М., 1996. С. 285–302.
- Мерсье А.* Философия и наука // *Хрестоматия по философии / Сост. П.В.Алексеев.* М., 2005. С. 231–235.
- Налимов В.В.* Вероятностная модель языка. М.: Наука, 1979.
- Нанси Ж.-Л.* Бытие единичное множественное. Минск: Логвинов, 2004.
- Пелипенко А.А., Яковенко И.Г.* Культура как система. М.: Яз. рус. культуры, 1998.
- Розов М.А.* Теория социальных эстафет и проблемы эпистемологии. Смоленск: СмолГУ, 2006.
- Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст.* М., 1997. С. 11–44.
- Рубцов В.В., Урсул А.Д.* Проблема внеземных цивилизаций. Кишинев: Штиинца, 1987.
- Руднев В.* Прочь от реальности. М.: Аграф, 2000.
- Руми Джалал ад-дин Мухаммад.* Разногласие относительно формы слона // *Руми, Джалал ад-дин Мухаммад.* Маснави-йи ма'нави («Поэма о скрытом смысле»). Третий дафтар (байты 1–4810). СПб., 2010. С. 88–92.
- Саид Э.* Ориентализм. М.: Рус. Мирь, 2006.
- Свасьян К.А.* Проблема символа в современной философии. Критика и анализ. М.: Акад. проект, 2010.

Смирнов А.В. Смыслополагание и инаковость культур // Россия и мусульманский мир: Инаковость как проблема. М., 2010. С. 15–123.

Смирнов А.В. Существует ли «всемирная философия», или Проблема преодоления чуждости чужого // Ист.-филос. ежегодник-1994. М., 1995. С. 352–361.

Степанов Ю.С. Язык и метод. М.: Яз. рус. культуры, 1998.

Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура. СПб., 2009. С. 249–295.

Степин В.С. Становление идеалов и норм постнеклассической науки // Проблемы методологии постнеклассической науки. М., 1992. С. 3–16.

Сурио Э. Искусство и философия // Вопр. философии. 1994. № 7–8. С. 104–117.

Хоружий С.С. Контексты проекта не-философии. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_ne-philosophy.pdf

Чечулин А.В. Негативная антропология. СПб.: Изд-во РГПУ, 1999.

Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое лит. обозрение, 2010.

Шушарина О.П. Диалектика единства системности и несистемности // Филос. науки. 1983. № 2. С. 82–89.

Amin S. L'eurocentrisme. Critique d'une ideologie. P.: Antropos, 1988.

Laruelle F. Philosophie et non-philosophie. Liège–Bruxelles: Pierre Mardaga, 1989.

А.А. Гусейнов

Мораль и политика: уроки Макиавелли

В статье рассматривается проблема соотношения морали и политики в работе Макиавелли «Князь». Показано, что позиция Макиавелли по данному вопросу отличается от позиции Аристотеля и от позднейших вульгарных версий макиавеллизма. Не отклоняться от добра, когда возможно, и встать на путь зла, когда это необходимо для блага государства – такова общая идея Макиавелли.

Ключевые слова: мораль, политика, Аристотель, Макиавелли, макиавеллизм, добро, зло, меньшее зло, личность, государство

В.П. Визгин

Экзистенциализм и богословская мысль Георгия Флоровского

В статье исследуются связи между историческим богословием Георгия Флоровского и экзистенциализмом как философским направлением. При этом автор выделяет три главных момента. Во-первых, Флоровский свое собственное богословие характеризует как экзистенциальное. Во-вторых, в то же время он критически дистанцируется от экзистенциализма, в частности, резко критикует «диалектическую теологию» как типичное проявление «экзистенциализма в богословии». Наконец, в-третьих, Флоровский не дает философско-теологического прояснения основных понятий экзистенциальной философии, как это делает, например, Тиллих. Поэтому, заключает автор, отношение Флоровского к экзистенциализму сочетает позитивную рецепцию этого философского направления с критическим к нему отношением.

Ключевые слова: экзистенциализм, богословие, Георгий Флоровский

Н.П. Волкова

Иррациональный элемент в Мировой и индивидуальной душе согласно Плутарху из Херонеи

Данная статья подробно рассматривает пассаж 35a1 – 36b5 в диалоге Платона «Тимей». Исследование позволяет вычлениить две античные традиции его понимания: первая из них отражена в переводе Ф.М.Корнфорда, опирающегося на комментарий Прокла; вторая, примером которой может служить интерпретация Джоита и его последователей, восходит, как показывает автор настоящей работы, к толкованию Плутарха, данному в его сочинении «О возникновении души в *Тимее*». Плутарх, которому свойственно буквальное диахроническое понимание творения у Платона, рассматривает душу как смесь четырех сущностей (а не трех, о которых прямо говорит Платон) и допускает существование злого варианта мировой души. Эта теория, однако, как доказывает автор статьи, не дает основания считать Плутарха сторонником дуалистического воззрения на душу: скорее его надлежит рассматривать как оппортуниста в вопросах метафизики, сосредоточенного в первую очередь на этических интересах.

Ключевые слова: душа, мировая душа, творение, смесь, идеи, чувственно воспринимаемый мир, бытие, становление, причастность, дуализм, природа зла, буквальное и метафорическое прочтение мифа в «Тимее»

А.С. Карпенко

Основной вопрос метафизики

Почему существует нечто, а не ничто? В статье анализируются теории, требующие реализации в актуальность всех физических возможностей, и более того – всего, что мыслится как возможное. Это знаменует переход от субстанционального мышления к модальному мышлению. Так появляется философская парадигма с совершенно новой проблематикой, поддержанная современным развитием космологии.

Ключевые слова: возможность, возможные миры, реальность, принцип изобилия, принцип плодovitости, миры Эверетта, модальный реализм, субстанциональное мышление, модальное мышление, контрфактуальное мышление, мультиверс

И.А. Герасимова

Древнерусские Шестодневы (логико-методологический анализ)

Исследуется роль приемов логики в традиции передачи знания от учителя к ученику. В казанной традиции особую роль играл прием аналогии. Эмпирическим материалом исследования стали тексты древнерусских Шестодневов. Тексты представляют собой толкования на шесть дней творения. Толкование предполагало использование приемов доказательства и аргументации. В центре внимания автора – древнерусский памятник «Палея Толковая».

Ключевые слова: средневековая Русь, книжность, учитель, ученик, Шестодневы, аналогия, понятие, образ, аргументация, буквализм, символизм, мысленный эксперимент

В.П. Чинаев

Метаморфозы Прекрасного в художественных дискурсах прошлого и настоящего

Представления о прекрасном раннего и позднего эллинизма легли в основу аналитического экскурса в арт-практики прошлого и современности. Рефлексии прекрасного в романтизме, символизме, постмодерне, нью-эйдже манифестируют принципиально разные концепции красоты, трансформируя – нередко радикально – античную традицию. В условиях различных культурных кодов (эстетизм, неоакадемизм, китч, новая сакральность) дискурс прекрасного обретает неожиданные, порой парадоксальные интерпретации от «ностальгии по прекрасному» до его девальвации, от «отрешенной красоты» до творческих интенций возвращения к аттическим истокам «высокой красоты».

Ключевые слова: прекрасное, красота, китч, поставангард, постмодернизм, новая сакральность, Арво Пярт, Валентин Сильвестров, Билл Виола, Новая Академия, AES + F

И.Н. Инишев

Диапазон эстетического: от дискурса до текстуры

Статья посвящена проблеме определения и переопределения границ эстетического, ставшей особенно актуальной в последние полтора-два десятилетия в связи с расширением дискурсивного и предметного поля эстетики. В статье отстаивается тезис, согласно которому это расширение «эстетики за пределы эстетики» встроено в логику развития первоначального проекта эстетической теории. В сконфигурированном понятийными средствами эстетическом поле с самого начала была заложена логика эман-

сипации этого поля от обуславливающих его категориальных рамок. Это логика – под влиянием факторов современного общества – привела в конечном итоге к изменению «топологии» эстетического: из сферы субъективной оценки и выражения «эстетическое» переместилось в сферу вовлеченных в социальное взаимодействие материальных поверхностей и соответствующих им способов восприятия. В статье, в заключение, рассматриваются теоретические, политические и антропологические импликации этих трансформационных процессов.

Ключевые слова: эстетизация, эстетическая поверхность, культурная материальность

Н.Н. Сосна

«Научно» прекрасное: от «нульмерного» к физике чувств

В статье прослеживается траектория движения, приведшего к высказываниям современных эстетиков новых медиа о том, что «все становится эстетическим». Нульмерные изображения как тема первых медиаисследований (В.Флюссер), изображения как карты возможных путей в качестве предмета размышлений представителей французской теории (Ж.-Ф. Лиотар) рассматриваются как почва для возникновения такой интерпретации эстетического, которая всякое улавливание данных рассматривает как имеющее отношение к искусству по причине выборки элементов и интенсификации чувств.

Ключевые слова: айстезис, новые медиа, чувство, аффект, наука, Уайтхед

В.Ю. Кузнецов

Проблема единства культуры в постнеклассической перспективе

Если классическая западноевропейская философская традиция учит нас любой вариант рассматривать именно и прежде всего как вариант некоего инварианта, то в постнеклассическую эпоху разнообразие вариантов мыслится в отсутствие очевидных инвариантов как прежде всего множественное. Предлагается концепция единства (в том числе единство культуры), которое было бы способно включить в себя множественное, причем различными способами.

Ключевые слова: единство, единство мира, единство культуры, множественности, инвариант, варианты, постнеклассическая философия

A.A. Guseinov

Morality and politics: what Machiavelli has to teach us

The article deals with the problem of relations between politics and morality in *The Prince* of Niccolo Machiavelli. It is shown that Machiavelli's position concerning this question differs significantly from both that of Aristotle and the one implied in more recent vulgar versions of Machiavellianism. Machiavelli's main idea can be summarized this way: do not turn aside the Good whenever possible and take the path of Evil whenever necessary for the benefit of the state.

Keywords: morality, politics, Aristotle, Machiavelli, Machiavellianism, good, evil, lesser evil, personality, state

V.P. Vizgin

Existentialism and the theological thought of George Florovsky

This paper offers an analysis of the relations between Florovsky's historical theology and existentialism. According to the author, Florovsky would accept the term "existential" as an essential characteristic of his own theology. At the same time the Russian theologian distances himself from existentialism. In particular, he sharply criticizes what he calls "dialectical theology" as a typical manifestation of "existentialism in theology". Finally, and in contrast, e.g., with Tillich, for these key notions of existentialism Florovsky gives no philosophical explanation of his own. In Florovsky's complex attitude towards existentialism, therefore, elements of a positive reception are combined with a critical attitude.

Keywords: existentialism, theology, Georges Florovsky

N.P. Volkova

The irrational part of the world soul and the individual soul according to Plutarch of Chaeronea

The paper submits to a close examination the passage 35a1–36b5 from Plato's *Timaeus*. Two basic ancient traditions of interpretation are singled out: the first one, reflected in Cornford's translation which is dependent on Proclus's commentary, and the second one, exemplified by Jowett's understanding of the passage and by the views shared by his followers; this latter approach is shown to go back to Plutarch's version given in his essay *On the Generation of the Soul in the Timaeus*, influenced by that thinker's literal diachronic understanding of the creation as described by Plato, which prompted Plutarch to regard the soul of the *Timaeus* as a mixture of four essential elements rather than the three explicitly postulated by Plato, and to assert the existence of the evil version of the World soul. On the account of this theory, however, it will be wrong, as the author of the present article argues, to label Plutarch's concept of the soul as dualistic: he is rather a metaphysical opportunist pursuing above all ethical interests.

Keywords: the soul, World soul, creation, mixture, ideas, sensual world, being, becoming, participation, dualism, the nature of evil, the literal and the metaphoric reading of the *Timaeus* myth

A.S. Karpenko

The basic question of metaphysics

Why is there something rather than nothing? The article examines the theories that require realization of physical potentialities and, moreover, of whatever is thought of as possible. This marks the transition from substantive

thinking to modal thinking. One discerns here a new philosophical paradigm operating a totally new set of problems and supported by contemporary development of cosmology.

Keywords: possibility, possible worlds, reality, principle of plenitude, principle of fecundity, Everett's worlds, modal realism, substantive thinking, modal thinking, counterfactual thinking, multiverse

I.A. Gerassimova

Early Russian *Hexamera*: a logical and methodological analysis

The role of the techniques of logical reasoning in the tradition of transfer of learning from the master to the student is the main topic of this paper. In the tradition here brought to examination, a special role belongs to the method of analogy. The author concentrates on revealing above all the methods of proof and argumentation employed in such texts as the *Hexamera*, which are commentaries on the Six days of Creation, and the *Paley Explanatoty*.

Keywords: Medieval Russia, scribes, learning, master, student, *Hexamera*, analogy, concept, image, argumentation, literal rendering, thought experiment

V.P. Tchinaev

Metamorphoses of the beautiful in the past and present of the art discourse

This analytical survey of art practices past and present takes as its point of departure the view of the beautiful current in Early and Later Hellenistic Age. Reflections of the beautiful in romanticism, symbolism, postmodernism, and the New Age manifest the essentially different ideas of beauty in which the ancient tradition often passes through a radical transformation. Under the dominance of various cultural codes, such as aestheticism, Neo-Academism, kitsch, the New Sacrality, the discourse of the beautiful becomes subject of unexpected and sometimes paradoxical interpretations ranging from a "nostalgia for the beautiful" to its total devaluation, from "abstract beauty" to creative intentions of coming back to the Attic springs of "exalted beauty".

Keywords: the beautiful, beauty, kitsch, post-vanguardism, postmodernism, New Sacrality, Arvo Pärt, Valentin Silvestrov, Bill Viola, New Academy, AES+F

I.N. Inishev

The range of the aesthetic: from discourse to texture

The present paper touches upon the problem of defining and redefining the limits of the realm of the aesthetic, which has acquired particular importance over the last two or three decades due to the widening of the subject field of aesthetics and aesthetic discourse. The author insists that such expansion of "aesthetics beyond aesthetics" is inherent in the logic of the development of the original project of aesthetic theory right from the beginning. The field of the aesthetic as first configured by its basic notions already implies a logic of emancipating that field from the categorial framework conditioning it. Under the influence of the factors of modern society this logic eventually led to changing the very "topology" of the aesthetic: from the sphere of subjective appraisal and expression, the aesthetic drifted towards the sphere of material surfaces involved in social interaction and the corresponding ways of perception. The final part of the article examines theoretical, political and anthropological implications of the said transformations.

Keywords: aestheticization, aesthetic surface, cultural materiality

N.N. Sosna

The “scientifically” beautiful: from the “zero-dimensional” to a physics of the senses

In the present paper, the author traces down the path which eventually led contemporary theorists of new media aesthetics to proclaiming their mottoes like “everything should become aesthetic”. Zero-dimensional images as the object of early theories in media research (Vilém Flusser) and images as the maps of possible ways of reasoning in the thinking of French theorists (Jean-François Lyotard) are shown to be the elements of the soil giving origin to a specific interpretation of the aesthetic which regards every act of data capture as being of direct relevance for art whenever there occurs a choice of elements and an intensifying of the senses.

Keywords: aisthesis, new media, senses, affects, science, Whitehead

V.Y. Kuznetsov

The problem of unity of culture in post-classical perspective

While classical metaphysics teaches us to treat any variant solely as a subcase of an invariant, non-classical thought tends to treat variety, regardless of any obvious invariants, primarily as plurality. Yet in both cases an implicit opposition of one vs. multiple is present. The article suggests a concept of unity (including the unity of culture) that would be capable of encompassing multiplicity in its various forms.

Keywords: unity, unity of the world, plurality, multiplicity, unity of culture, invariant, variants, postclassical philosophy

Визгин Виктор Павлович – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук; vizgin.viktor@yandex.ru

Волкова Надежда Павловна – научный сотрудник Института философии РАН, кандидат филос. наук; go2nadya@gmail.com

Герасимова Ирина Алексеевна – главный научный сотрудник Института философии РАН, доктор филос. наук; phljrn1@yandex.ru

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович – директор Института философии РАН, доктор филос. наук; phljrn1@yandex.ru

Инишев Илья Николаевич – доцент кафедры наук о культуре Национального исследовательского университета Высшая школа экономики, руководитель магистерской программы «Визуальная культура»; кандидат филос. наук; iinishev@hse.ru

Карпенко Александр Степанович – заведующий сектором логики Института философии РАН, доктор филос. наук; as.karpenko@gmail.com

Кузнецов Василий Юрьевич – доцент философского факультета Московского Государственного Университета им. М.В.Ломоносова; кандидат филос. наук; vassilik@mail.ru

Сосна Нина Николаевна – и.о. старшего научного сотрудника Института философии РАН, кандидат филос. наук; phljrn1@yandex.ru

Чинаев Владимир Петрович – профессор Московской консерватории им. П.И.Чайковского, доктор искусствоведения; phljrn1@yandex.ru

Философский журнал № 2(13)

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректор *А.А. Гусева*

Свидетельство ПИ № ФС77-32885 от 15.08.2008 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 13.11.14.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,63. Уч.-изд. л. 13,87. Тираж 1 000 экз. Заказ № 26.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14/1, стр. 5

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте Института философии:

http://iph.ras.ru/ph_j.htm

Памятка для авторов «Философского журнала»

- Философский журнал открыт для всех авторов независимо от их ведомственной принадлежности и социального статуса.
- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются редакцией в электронной версии по электронной почте по адресу: philosjournal@iph.ras.ru. Формат – Word, шрифт – Times New Roman, размер шрифта – 12, междустрочный интервал – 1,5. Сноски постраничные, со сквозной нумерацией.
- Объем статьи – от 0,5 до 1,5 а.л., включая ссылки, примечания, литературу. Рецензия – до 0,7 а.л.
- К рукописям прилагаются:
 - а) резюме статьи объемом до 600 знаков на русском и (желательно) английском языках,
 - б) ключевые слова,
 - в) сведения об авторе:
 - фамилия, имя отчество полностью;
 - место работы;
 - ученые степени и звания;
 - контактный телефон, e-mail;
 - заполненная доверенность на передачу авторского права.
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии и главного редактора. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.
- Рукописи не возвращаются.
- С аспирантов не взимается плата за опубликование рукописей.
- Рисунки, формулы, специфические значки и неевропейские шрифты должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом.
- Адрес редакции: 119991, Москва, Волхонка 14, стр. 5, Институт философии РАН, «Философский журнал».
Адрес электронной почты: philosjournal@iph.ras.ru
Тел.: (495) 697-66-01
- Подробные правила оформления рукописей и работы над версткой см. на сайте Института философии РАН http://iph.ras.ru/phj_guide.htm

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**

1. **Блауберг, И.И. Истоки бергсонизма. Философия Феликса Равессона [Текст] / И.И. Блауберг ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 187 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 174–181. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0279-9.**

В данной работе впервые исследуется концепция Феликса Равессона – одного из главных представителей французского спиритуализма XIX в. В центре внимания автора – метафизическое учение Равессона, разработанное им в первой половине столетия с опорой на идеи Аристотеля, Лейбница, Мен де Бирана, Шеллинга и др. В монографии также освещаются франко-германские философские контакты этого времени, налаживанию которых во многом способствовал В. Кузен – создатель «эклетиического спиритуализма». Проведенное автором исследование позволяет более четко представить ту «философскую почву», из которой выросло учение А. Бергсона, проследить эволюцию идей спиритуализма и в целом несколько прояснить картину философской жизни Франции XIX столетия – периода, мало изученного в России.

2. **История модернизации как предмет социально-философского анализа [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Федотова, В.А. Колпаков. – М. : ИФ РАН, 2014. – 233 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0272-0.**

Данная работа сектора социальной философии посвящена историям модернизаций на Западе и в России: модернизационно-цивилизационному проекту Запада; дополитической, политической и постполитической культурам как вехам модернизации; вкладу российского либерализма в осмысление модернизации и капитализма; концепту псевдоморфозы в объяснении российской истории; постмарксистским концепциям; постсоветской модернизации. Рассмотрена региональная модернизация и истории модернизаций разных сфер общества (технологий и последствий этого, человека в модернизирующемся обществе, психосоциальных и культурных предпосылок модернизации общества).

3. **Кудаев, А.Е. Трагедия творчества в эстетике Николая Бердяева [Текст] / А.Е. Кудаев ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 255 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 228–254. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0268-3.**

В монографии анализируется одна из ключевых проблем наследия Бердяева – концепция трагедии творчества. В работе впервые раскрывается роль и концептуальное значение феномена трагического в философско-эстетической мысли Бердяева. Показывается неизбежность выхода философа на проблему трагедии творчества, его причины и определяющая структурно-смысловая роль данной проблемы во всем его наследии. Рассматривается определяющее влияние бердяевской концепции трагедии творчества на осмысление философом таких основных эстетических категорий, как красота, совершенство, а также на его понимание искусства.

Для студентов, магистрантов, аспирантов, преподавателей вузов, а также широкой аудитории, интересующейся историей русской культуры.

4. **Лысенко В.Г. Шантаракшита и Камалашила об инструментах достоверного знания [Текст] / В.Г. Лысенко, Н.А. Канаева ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2014. – 295 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 280–294. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0276-8.**

Монография включает переводы с санскрита и анализ двух логико-эпистемологических глав («Исследование восприятия» и «Исследование вывода») известного буддийского «Собрания категорий» («Таттва-санграха») Шантаракшиты с комментарием «Панджика» Камалашилы (оба – VIII в.). Поскольку буддисты обосновывают свою теорию через опровержение конкурирующих теорий всех главных систем, их текст содержит ценную информацию по истории не только буддийской, но и всей индийской эпистемологии и логики. Книга адресована как историкам философии, так и специалистам в области теории познания и когнитивных наук.

5. **Научно-техническое развитие и прикладная этика [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: В.Г. Горихов, В.М. Розин. – М. : ИФ РАН, 2014. – 303 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0277-5.**

Сборник посвящен междисциплинарным проблемам научно-технического развития, в ряду которых важное место занимают проблемы прикладной этики. Философия техники – установившееся название одного из направлений современной философии. Все виды современной техники имеют как положительные, так и отрицательные для общества последствия и несут в себе технологические, экологические и социальные риски. Техногенные катастрофы, связаны они с природными катастрофами или отказами техники из-за их неправильного ис-

пользования или же неверного конструирования, всегда становятся социальными катастрофами, а значит должны «регулироваться» обществом. Технологические риски осознаются сегодня как социальные и поэтому их открытое, в том числе и философское обсуждение представляется нам весьма актуальным. Дискуссия за круглым столом, опубликованная в этом сборнике, посвящена обсуждению технических рисков как социальной проблемы.

- 6. Понимание в кросс-культурной коммуникации [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.Т. Касавин. – М. : ИФ РАН, 2014. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0273-7.**

Проблема понимания – одна из основных в современной философии. Она одинаково важна и для континентальной философской традиции, которая опирается на герменевтику и гуманитарные науки, и для аналитической традиции с ее опорой на точное естествознание и натурализм. Проблема понимания является интегральной, примиряющей обе традиции и позволяющей им понять друг друга.

Авторы размышляют о философских аспектах понимания, исходя из разных перспектив. Представители аналитической традиции связывают понимание с анализом языка и прояснением языковых конструкций. Сторонники социоэпистемологического подхода.

- 7. Проблемы философии культуры. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. С.А. Никольский. – М. : ИФ РАН, 2014. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0275-1.**

В сборнике ставится задача прояснить понимание истории как философской проблемы; рассмотреть формулу сопряжения жизни и смерти в русской литературе; проанализировать сущность заповеди любви к ближнему, образующей этическую основу правосознания; показать взаимосвязь памяти, истории и идентичности; представить гендерный подход в философии культуры и философской антропологии; исследовать феномен сакрального в аспекте повседневности.