

Том 8 № 1

Российская академия наук  
Институт философии

# ФИЛОСОФСКИЙ журнал



Москва  
2015

Научно-теоретический журнал

Учрежден Институтом философии РАН  
в 2008 г.

Выходит 4 раза в год  
ISSN 2072-0726

**Главный редактор**

*А.В. Смирнов* (Москва)

**Редакционная коллегия:**

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

**Редакционный совет**

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

**Редакция**

Зам. главного редактора

*Н.Н. Сосна*

Ответственный секретарь

*Ю.Г. Россиус*

Помощник главного редактора

*М.В. Егорочкин*

Электронный адрес для отправки материалов:  
[philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)

Адрес в сети Интернет: [http://iph.ras.ru/ph\\_j.htm](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

# THE PHILOSOPHY JOURNAL

VOLUME 8

ISSUE 1

Published by RAS Institute of Philosophy  
since 2008

Frequency: 4 times per year  
ISSN 2072-0726

## Editor-in-Chief

*Andrey Smirnov* (Moscow)

## Editorial Board

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

## Advisory Committee

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

## Editors

*Nina Sosna*

*Julia Rossius*

*Mikhail Egorochkin*

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

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

## TABLE OF CONTENTS

<i>Svetlana Mesyats</i> . Proclus' metaphysics: between worldview and language game. Reflections on the book of Radek Chlup .....	7
---	---

### IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Helen Petrovsky</i> . Photography: gravitation of the demos .....	23
<i>Oleg Aronson</i> . Affect within the coordinates of non-philosophy.....	33

### HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Faris Nofal</i> . Understanding of time and temporality in Kalam .....	47
<i>Ekaterina Poljakova</i> . Once again on the «free minds», or How is a sovereign individual possible? .....	57
<i>German Bokov</i> . Nietzsche's philosophical legacy and Death of God Theology.....	67
<i>Ksenia Vorozhikhina</i> . Nietzsche in France: a conflict of the early interpretations.....	88

### PHILOSOPHICAL HERITAGE

<i>Irina Valiavko</i> . Dmitry Ivanovich Chizhevsky and his studies in the history of philosophy (Towards Chizhevsky's 120 <sup>th</sup> anniversary) .....	95
---	----

### PROBLEMS IN ETHICS AND POLITICS

<i>Siniša Atlagić</i> . Towards the problem of Russia's image abroad: the example of Serbia.....	107
--	-----

## В НОМЕРЕ

*С.В.Месяц.* Метафизика Прокла: между мировоззрением и языковой игрой. Размышления над книгой Радека Члупа ..... 7

### ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

*Е.В.Петровская.* Фотография: гравитация демоса ..... 23  
*О.В.Аронсон.* Аффект в координатах нефилософии ..... 33

### ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

*Ф.О.Нофал.* Понимание времени и временности в каламе ..... 47  
*Е.А.Полякова.* Еще раз о «свободных умах»,  
или Как возможен суверенный индивидуум? ..... 57  
*Г.Е.Боков.* Философское наследие Фридриха Ницше и теология «смерти Бога»..... 67  
*К.В.Ворожихина.* Ницше во Франции: конфликт первых интерпретаций..... 88

### ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ

*И.В.Валявко.* Дмитрий Иванович Чижевский и его исследования по истории философии (к 120-летию со дня рождения)..... 95

### ПРОБЛЕМЫ МОРАЛИ И ПОЛИТИКИ

*Синиша Атлагич.* К вопросу об имидже России за рубежом – на примере Сербии ..... 107

Удивительно, но эксперимент Ларуэля по отысканию жизни философии выглядит порой как странная терминологическая машина, порождающая сложные конструкции, напоминающие философские понятия («Видение-в-Едином», «Единое-в Едином», «Мысль-мир», «Сила-мысль», «Эго-без-бытия», и т. п.)... Через эти квази-понятия Ларуэль обращается к абсолютно внешнему, к радикальной имманентности, которая никогда не может стать предметом мысли, но которая порождает саму мысль.

*(О. Аронсон)*

Проблема вины и ответственности до сегодняшнего дня остается одной из самых серьезных для современного западно-христианского самосознания, а этика представляет собой краеугольный камень всей христианской богословской мысли XX в. Особенно это характерно для немецкой теологии, где «критические нотки в отношении деятельности церквей в годы фашистской диктатуры» сменяются «признанием глубокого кризиса всей христианской культуры».

*(Г. Боков)*

Преувеличенное значение того, что называлось социализмом – его возвышение от инструментальной ценности, т. е. от средства к достижению общих ценностей («благосостояние», «самореализация человека» и т.д.), до самой высшей ценности – привело к тому, что целью развития социализма стал сам социализм. Другими словами, это привело к волюнтаризму во всех сферах жизни.

*(С. Атлагич)*

... В наше политически нестабильное время фигура Д.И. Чижевского, равно относившегося ко всем славянским культурам и внесшего весомый вклад в их исследование, является в своем роде знаковой, а его жизненное кредо – «культурные связи между людьми и народами более важны и значимы, чем политические», которому он следовал всю свою жизнь – весьма актуально для дня сегодняшнего.

*(И. Валявко)*

## МЕТАФИЗИКА ПРОКЛА: МЕЖДУ МИРОВОЗЗРЕНИЕМ И ЯЗЫКОВОЙ ИГРОЙ. РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ РАДЕКА ЧЛУПА

*Месяц Светлана Викторовна* – кандидат филос. наук, старший научный сотрудник сектора античной и средневековой философии и науки Института философии РАН, 119991, Россия, Москва, ул. Волхонка 14, стр. 5; E-mail: messiat@mail.ru

Отдавая должное безусловным достоинствам монографии Радека Члупа о Прокле, автор обращает внимание на ряд содержащихся в ней спорных моментов. Прежде всего подвергается критике методологическая установка Члупа, сводящаяся к попыткам вычленивать в философских системах поздней античности некие иррациональные мировоззренческие предпосылки. Автор указывает на то, что даваемое Члупом определение понятия «мировоззрение» является противоречивым, и считает неправомерным отождествление «мировоззрений» с «языковыми играми» Витгенштейна. Кроме того, несогласие вызывает и предлагаемое в книге деление неоплатонизма на западный и восточный, первый из которых якобы понимает реальность холистически, тогда как второй разлагает ее на сеть более частных отношений. Как показывает автор, изначально неверное предположение о различных мировоззренческих установках, лежащих в основе того и другого вида неоплатонизма, приводит Члупа к ошибочной интерпретации целого ряда важнейших неоплатонических доктрин, таких как учение о причастности, об исхождении и возвращении, о мистическом союзе души с Богом и т. д., рождая у читателя искаженное представление об устройстве неоплатонического универсума.

**Ключевые слова:** история философии, неоплатонизм, метафизические системы поздней античности, мировоззрение, Плотин, Ямвлих, Прокл, учение о причастности, мистический союз с Богом

«βροτοί... δίκρανοί»  
Парменид. Фр. 6, 11–12

Радек Члуп – молодой чешский исследователь, преподаватель истории философии в Карловом университете в Праге. В 1998/99 г., проходя стажировку в Тринити-Колледже в Дублине у признанного знатока неоплатонизма Джона Диллона, он вел регулярный семинар по «Началам теологии» Прокла. Чтение и обсуждение этого трактата со студенческой аудиторией позволило молодому ученому, по его собственному признанию, составить себе общее представление о метафизической системе Прокла и заставило задуматься о возможности ее доступного изложения для начинающих. Ведь в отличие от основателя неоплатонизма Плотина, который давно уже стал признанным классиком философской мысли, Прокл по-прежнему остается известен только горстке специалистов. Причины этого – объективная сложность его метафизической системы, а также ориентированность произведений на подготовленного читателя, хорошо разбирающегося в хитросплетениях неоплатонической метафизики. Барьер понимания, отделяющий от нас сочинения Прокла, способны преодолеть только самые терпеливые читатели. Вот почему круг знатоков Прокла так тесен, и вот почему знакомство с его творчеством хорошо было бы начинать с простого и доступного введения в его философию. К сожалению, ни одно из существующих на сегодняшний день

специальных исследований по Проклу не удовлетворяет этой цели. Одни из них слишком сложны, как, например, монография Вернера Байервальтеса «Основные положения метафизики Прокла» (1979)<sup>1</sup>, другие – слишком кратки, как «Введение в Прокла» Дж.Реале (1989)<sup>2</sup> или статья Рудольфа Бойтлера «Прокл» (1957) в энциклопедии Pauly-Wissowa<sup>3</sup>, третьи выглядят чрезмерно субъективными, как книги Л.Дж.Розана «Философия Прокла» (1949) и Л.Сиорванеса «Прокл: философия неоплатонизма и наука» (1996)<sup>4</sup>. Поэтому недавняя книга Радека Члупа под названием «Прокл: введение» представляется весьма своевременной<sup>5</sup>.

Задумывая книгу о Прокле, Радек Члуп, по его собственному признанию, ставил перед собой задачу «обеспечить читателю легкий доступ к миру позднего неоплатонизма». При этом ему хотелось не просто изложить идеи Прокла, но оживить их, показав, что они являются глубокомысленными ответами на животрепещущие философские вопросы. В 2006 г. он приступил к осуществлению этого замысла, а уже в 2009 г. «Введение в философию Прокла» выходит в свет в Праге на чешском языке. Спустя еще три года переработанная и расширенная английская версия книги публикуется в Кембридже. Среди ее первых читателей и рецензентов – такие известные историки античной философии, как Дирк Болтзли, Эдвард Батлер, Ян Опсомер, Роберт ван дер Берг, Питер Браун и др. Эти авторитетные имена, встречающие нас на первых страницах книги в разделе благодарностей, выступают своеобразным гарантом высокого качества исследования Члупа.

Книга состоит из десяти частей и введения. Первая часть, носящая название «Исторический фон», знакомит читателя с историей неоплатонизма и составляющими его направлениями, которые Члуп обозначает как «восточное» и «западное» (ниже мы еще обсудим правомерность такого деления). Вторая часть, «Метафизика Прокла», посвящена основным понятиям прокловской философии: Единому-Благу, кругу исхождения-возвращения, уровням причинности и степеням приобщения. Третья часть – «Политеистическая теология Прокла» – рассказывает о генадах и соответствующих им языческих божествах; четвертая – «Эпистемология» – рассказывает о душе как рассудочном (дискурсивном) отражении Ума; пятая – «Способы единения» – об *unio mystica* и теургии; шестая – «Боговдохновенная поэзия и ее символы» – о принципах прокловской экзегезы; седьмая – «Зло и теодицея» – о природе зла и о том, почему на эту роль не может претендовать материя; восьмая – «Этика» – перечисляет добродетели неоплатонического мудреца, а также описывает жизнь деятельную и созерцательную; девятая – «Мировоззрение» – вычленяет те неявные «мировоззренческие» предпосылки, которые стоят за философскими системами Плотина, Ямвлиха и Прокла; наконец, заключительная десятая глава – «Эпилог: наследие Прокла» – повествует о судьбе прокловских сочинений и о значении его идей для последующей истории философии. Завершает книгу обширная библиография, содержащая преимущественно англоязычную литературу, а также список цитируемых мест и общий указатель имен. Характеризуя книгу в целом, можно сказать, что

<sup>1</sup> *Beierwaltes W. Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Fr. a/M., 1979.*

<sup>2</sup> *Reale G. Introduzione a Proclo. Roma, 1989.*

<sup>3</sup> *Beutler R. Proklos // Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hb. 45. Stuttgart, 1957. Sp. 186–247.*

<sup>4</sup> *Rosán L.J. The Philosophy of Proclus. The final Phase of Ancient Thought. N.Y., 1949; Siorvanes L. Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science. New Haven; L., 1996.*

<sup>5</sup> *Chlup R. Proclus. An Introduction. Camb., 2012.* Далее в статье ссылки на страницы этого издания будут даваться в круглых скобках непосредственно в тексте статьи.



она производит впечатление хорошего академического издания, пусть и не слишком оригинального, но зато удовлетворяющего всем требованиям жанра учебной историко-философской литературы.

Отдавая должное безусловным достоинствам книги Радека Члупа, я бы хотела в этой статье обсудить те ее моменты, которые вызвали мое несогласие. Речь идет, прежде всего, о методологической установке автора, непосредственно связанной с его взглядами на природу философии. По мнению Члупа, все философские системы опираются на ряд неочевидных допущений, «не имеющих логического обоснования, но являющихся предметом индивидуального или коллективного выбора и веры» (С. 3). Эти предпосылки он называет «мировоззрениями» (worldviews), подчеркивая их принципиально холистический характер, напрямую связанный с тем, как человек ощущает и ведет себя в мире. Каждый из нас смутно представляет себе, как устроено «все в целом», однако «концептуализировать» свои неопределенные представления, т. е. выразить их в виде стройной и непротиворечивой системы понятий, могут только философы. Для историка философии важно уметь выделять эти стоящие за метафизическими системами «мировоззрения», пишет Члуп, т. к. они позволяют ответить на вопрос, почему иные философы, оперирующие практически идентичным набором понятий, не соглашаются друг с другом по ряду вопросов. В качестве примера автор приводит спор Прокла с Плотиним по поводу способности или неспособности человеческой души поддерживать постоянную связь с умопостигаемым миром. Если Плотин уверен, что некая высшая часть нас самих всегда присутствует в умопостигаемом, то Прокл отвергает эту идею, утверждая, что душа нисходит в телесный мир целиком и полностью. Как пишет Члуп: «Может показаться, что разница между обоими мыслителями не выходит за рамки частных вопросов. Однако если мы перестанем вникать в отдельные доктрины и сконцентрируемся на стоящих за ними общих взглядах на мир (the general worldview behind them), то прокловская вселенная покажется нам весьма отличной от вселенной Плотина» (С. 3).

Чтобы сделать свою мысль понятнее, автор сравнивает «мировоззрения» с «языковыми играми» Витгенштейна, которые не сводятся к набору составляющих их элементов, но, скорее, представляют собой совокупность правил, регулирующих отношения между этими элементами. Например, одна и та же колода карт может быть использована как в преферансе, так и для игры в «дурака». «Именно это мы и наблюдаем между Плотиним и Проклом: имея схожие базовые принципы и понятия, каждый мыслитель играет ими в свою собственную языковую игру. И то, что кажется естественным для одной игры, оказывается противоестественным для другой...» (С. 3–4). Вот почему попытки Прокла опровергнуть учение Плотина при помощи «рациональных аргументов» оказываются несостоятельными: все приводимые им аргументы и доказательства имеют силу лишь внутри его собственной языковой игры, и потому выглядят совершенно неубедительными с точки зрения оппонента. В результате задача, стоящая перед историком философии, видится Члупу следующим образом: «Задача историка философии, как я ее понимаю в своей книге, заключается в том, чтобы свести подобного рода неразрешимые споры к охватывающим их мировоззрениям, показав, почему рассуждение может быть сильным в рамках одного мировоззрения и несостоятельным – в рамках другого» (С. 4).

Отсюда Члуп приходит к неожиданному критерию оценки философских систем. Оказывается, качество, или, как он говорит, «успешность», той или иной философской системы определяется не столько степенью ее логической

проработанности, сколько «функциональностью», т. е. способностью дать человеку убедительное объяснение окружающего мира, позволяющее легко ориентироваться в нем. Хорошим примером такой не слишком продуманной, но достаточно функциональной системы Члуп считает Средний платонизм – «довольно простое учение, сфокусированное по большей части на прикладной этике» (С. 6). Несмотря на то, что представители Среднего платонизма могут показаться более слабыми философами по сравнению с Плотинем или Проклом, в действительности это не так: они всего лишь «играют в свою языковую игру», правила которой бессмысленно критиковать, а можно либо принимать, либо нет, считает Члуп.

На мой взгляд, идея сведения философских систем к неким стоящим за ними «мировоззрениям», особенно в том виде, в каком эту идею излагает Члуп, совершенно несостоятельна. Прежде всего, не до конца ясно, что же все-таки понимает автор под этими самыми worldviews. То ли некие безотчетные допущения и предпочтения, которые мыслитель принимает в качестве недоказуемых и как бы самоочевидных предпосылок своих рассуждений; то ли – непонятно кем сформулированные правила «языковой игры», в которую оказывается вовлечен философ; то ли, как сказано в другом месте (С. 4), «мировоззренческие следствия» (worldview implications) из философских систем, позволяющие человеку ориентироваться в мире. Так что же такое «мировоззрения» – «следствия» или «предпосылки»? Отдает ли автор себе отчет в том, что у него соседствуют два различных и едва ли не противоположных определения одного и того же понятия?

Еще больше запутывает дело сравнение мировоззрений с языковыми играми. Согласно Витгенштейну, правила языковых игр обычно осознаются их участниками. Игроки вполне могут описать, что действуют так-то и так-то, придерживаясь таких-то принципов. Например, мы легко можем объяснить, почему речевой оборот «Солнце восходит» не имеет смысла в рамках современной астрономической теории, поскольку хорошо представляем себе основные положения этой науки, т. е. знаем правила той «языковой игры», в которую играют астрономы. Точно так же мы можем сформулировать и правила языковой игры крестьян или туристов, в рамках которой этот речевой оборот будет совершенно осмысленным<sup>6</sup>. Предположить, что участники философских языковых игр не способны, в отличие от всех остальных, дать себе отчет о правилах, по которым играют, было бы нелепо. Да и сам Члуп, по-видимому, не заходит так далеко. Во всяком случае, некоторые из его высказываний позволяют заключить, что философы все же осознают, какие положения служат основаниями их учений. «Философ может счесть неудовлетворительными сами правила языковой игры», пишет исследователь, приводя в качестве примера убежденность Плотина в том, что «отождествлять первое начало с умом, как это делали средние платоники, логически непоследовательно, поскольку ум предполагает двойственность субъекта и объекта мысли, а значит не может быть совершенно единым» (С. 5). Из этих слов следует, что Плотин не только прекрасно понимал правила собственной философской игры, но и пытался рационально обосновать их, объяснив, почему он их придерживается. Другим правилом, регулирующим языковую игру основателя неоплатонизма, Члуп считает веру Плотина в присутствие человеческой души в божественном Уме. К правилам же языковой игры Прокла исследователь относит, напротив, убежденность в неспособности нашей души покинуть отведенный ей уровень реальности. Иначе говоря, под правилами

<sup>6</sup> Пример из книги: *Апель К.-О.* Трансформация философии. М., 2001. С. 86.

философских языковых игр Члуп понимает не что иное как определенные философские положения, т. е. основополагающие элементы той или иной философской системы.

Но тогда возникает вопрос: что общего имеют эти правила с неосознанными и «безотчетными» (unaccountable) верованиями, которые, согласно первоначальному определению мировоззрения на стр. 3, как раз и должны были бы составлять его содержание? Не разумнее ли было бы уподобить языковым играм не «мировоззрения», а сами философские системы, правилами которых в этом случае окажутся входящие в них основные понятия и способы операций с ними? Мировоззрения же тогда нужно будет соотнести с *основаниями* языковых игр, под которыми Витгенштейн понимал определенные виды деятельности, обосновывающие привычный нам способ словоупотребления, а тем самым – и наши убеждения. Какие же виды деятельности стоят за той или иной философской системой? Это действительно сложный и довольно интересный вопрос, учитывая, что связь между нашими убеждениями и способами действия в мире, как правило, не осознается. Если, намереваясь «свести философские системы к охватывающим их мировоззрениям», Члуп ставил перед собой именно эту цель, то с поставленной задачей он, к сожалению, не справляется. Все его попытки вычленить мировоззренческие предпосылки, скрывающиеся за философией Плотина, Прокла или Ямвлиха, в лучшем случае сводятся к изложению их же собственных учений. И это – несмотря на громкие заявления о том, что только историк философии, способный взглянуть на изучаемых авторов «с высоты птичьего полета», может разглядеть неясные для них самих внелогические основания их мысли (С. 4).

Главная причина неудачи Члупа кроется, на мой взгляд, в неправильном отождествлении «мировоззрений» с языковыми играми, что вынуждает его смешивать *правила* языковой игры с ее внелогическими *основаниями*<sup>7</sup>. В результате при обращении к конкретному историческому материалу его недостаточно продуманная методология дает сбой и вызывает множество вопросов. Так, «мировоззренческий» метод Члупа призван объяснить, почему авторы даже таких близких философских систем, как системы Плотина и Прокла, не могут прийти к согласию друг с другом по ряду вопросов. Логические аргументы в их споре не действуют, пишет Члуп, поскольку у этих двух философов разные мировоззренческие установки<sup>8</sup>. Спрашивается: все ли без исключения различия между философскими системами можно свести к разнице мировоззренческих установок? Почему автор убежден, что у Плотина и Прокла – разные языковые игры, а у Плотина и Порфирия или у Прокла и Ямвлиха – одна, различающаяся только незначительными деталями? Почему он приходит к этому выводу? Дошедшие до нас произведения Прокла свидетельствуют, скорее, об обратном: мы видим, что философ спорил не только с Платином по вопросу о статусе человеческой души, но и с Ямвлихом по

<sup>7</sup> Впрочем, правила философской языковой игры, описывающие способ, каким будет строиться объяснение любого сущего, действительно легко спутать с «мировоззрением», поскольку они тоже имеют целостный характер и могут быть поняты как некий взгляд на мир в целом. Используя более привычную терминологию, можно сказать, что упомянутые «правила» суть не что иное как тем или иным образом понятые начала бытия и мысли, которые, собственно, и создают философскую систему. Но вот откуда берется то или иное понимание начала? Почему мир истолковывается так, а не иначе? Стоят ли за этим определенные виды деятельности, принятые в некотором обществе или культуре? Вопрос далеко не тривиальный, и автору следовало бы потрудиться ответить на него, прежде чем предлагать непродуманную методологию.

<sup>8</sup> За которые, как мы видели выше, Члуп ошибочно принимает основоположения, т. е. начала, самих философских систем.

вопросам о первоначале, теории генад и порядке расположения ипостасей. Члуп уверен, что Проклу не удастся опровергнуть Плотина «с помощью рациональных аргументов», но почему бы не предположить того же самого относительно Ямвлиха? Впрочем, как выясняется в дальнейшем, автор и сам не до конца уверен, какие из философских нововведений нужно списывать на разницу мировоззрений, а какие – считать незначительными исправлениями и уточнениями предшествующих систем; где происходит изменение самих правил языковой игры, а где – корректировка полученных результатов. Если во «Введении» (С. 5) в качестве примера разных языковых игр он приводил Средний платонизм и философию Плотина, то несколькими страницами ниже, словно бы позабыв об этом, неожиданно заявляет, что никакого кардинального различия между Плотинем и средними платониками нет и что рассматривать Плотина в качестве новатора и провозвестника новой философской эпохи не следует, а правильнее было бы смотреть на него глазами современников, которые видели в нем продолжателя учений Нумения, Крокия и Модерата, разделявшего со своими предшественниками *одно и то же представление о мире* (С. 11). Я специально выделяю курсивом эти слова, чтобы подчеркнуть, что, по мнению Члупа, у Плотина и средних платоников было *одно и то же мировоззрение*. Но в таком случае они должны были бы играть в одну и ту же языковую игру, ведь, как утверждалось выше, правила языковых игр напрямую зависят от мировоззрений и даже тождественны им. Так изменил или нет Плотин языковую игру Среднего платонизма?

Впрочем, это еще не самое впечатляющее противоречие, которое можно обнаружить у Члупа. Просто сравните две эти цитаты, в одной из которых автор требует от историка философии занимать внешнюю по отношению к изучаемым мыслителям позицию и, в частности, не смотреть на новаторство неоплатоников по отношению к предшествующим школам глазами самих неоплатоников (С. 5), то в другой читателя призывают поступать прямо противоположным образом (С. 11).

Стр. 5: «В этом духе Плотин реформировал языковую игру Среднего платонизма, а еще двумя поколениями позже Ямвлих, в свою очередь, реорганизовал языковую игру самого Плотина. Никто из этих мыслителей не считал, что он меняет правила рассуждения и, по существу, предлагает новую версию платонизма. Оба были убеждены, что они просто исправляли ошибки своих предшественников, восстанавливая истинное значение платоновской философии. Поэтому только историк философии, в качестве внешнего наблюдателя, способен... опознать случающиеся время от времени качественные скачки, которые продвигают вперед историю мысли, создавая (**by founding**) новые типы дискурса».

Стр. 11: «В действительности разрыв между Средним платонизмом и неоплатонизмом был не таким уж и сильным. Античные неоплатоники не видели фундаментальной разницы между собственными учениями и учениями своих предшественников, рассматривая себя просто как звенья длинной цепи платоников, пытающихся истолковать и систематически развить философию Платона. Если они когда-либо и считали себя особым классом мыслителей, то только с точки зрения большей строгости и ясности своего изложения по сравнению с прежними платониками. Именно в этом свете мы должны рассматривать Плотина и приписываемое ему “создание” (“founding”) неоплатонизма».

Как видим, приписываемое Плотину в первой цитате реформирование правил языковой игры Среднего платонизма свелось во второй цитате всего лишь к «большей строгости и ясности изложения», а анонсированное

на стр. 5 создание (founding) нового типа дискурса, «продвигающее вперед историю мысли», спустя несколько страниц показалось автору подозрительным и попало в кавычки (“founding”).

Еще тремя страницами ниже (С. 14–15) мы узнаем, что неоплатоники все же внесли в метафизическую схему Среднего платонизма одно «фундаментальное изменение», поместив на вершину всего сущего не Ум, как было у их предшественников, а Единое. Не уточняя, относится ли данное нововведение к изменению правил языковой игры или к «большей строгости и ясности изложения», автор спешит дать ему мировоззренческое обоснование. Оказывается, что по сравнению со своими предшественниками неоплатоники были гораздо большими эскапистами, придававшими здешнему миру и этическим проблемам очень мало значения. Не желая проявлять какую-либо активность в земной жизни, они разработали такую концепцию судьбы, в которой практически не оставалось места случайности и свободе воли, но все без исключения передоверялось божественному провидению. Оказавшись таким образом «запертыми в области умопостигаемого», неоплатоники были вынуждены перенести центр своего внимания на метафизику и сосредоточиться на разных логических тонкостях вроде той, что первая причина всего сущего должна быть абсолютно единой, а Ум, как ни крути, двойственен. Можно было бы долго иронизировать над наивностью подобного объяснения и подвергать критике отдельные его положения (например, что судьба в неоплатонизме не оставляла места свободе воли), если бы на стр. 28 автор сам не сводил это объяснение на нет своим заявлением, что «позитивное отношение к телесному миру» отнюдь не мешает любви к логическим тонкостям и подразделениям. По словам Члупа, поздние неоплатоники (Ямвлих, Прокл и др.), несмотря на введение множества новых уровней умопостигаемой реальности и общее усложнение структуры метафизики, имели «гораздо более позитивное отношение к телесному миру», нежели Плотин, и «не могли позволить себе демонстрировать незаинтересованность происходящим в материальном мире, поскольку им некуда было из него выбраться». Выходит, за появление более продуманных метафизических систем отвечает вовсе не эскапистское мировоззрение, как утверждалось несколькими страницами выше, а что-то другое. Но что же тогда? Увы, этот вопрос так и остается без ответа, поскольку чешский исследователь не замечает в своем изложении никаких противоречий.

Другим важным примером различных языковых игр Члуп считает ранний и поздний неоплатонизм или, как он сам предпочитает их называть, «западный» (представленный учениями Плотина и Порфирия) и «восточный» (следующий за Ямвлихом). Первое и главное различие между двумя разновидностями неоплатонизма Члуп усматривает в способе описания реальности: если западные неоплатоники предпочитают описывать вещи в общем и целом, используя для этого чувственные образы и метафоры, то восточные тяготеют к более детальному и схоластическому описанию, «не постигая вещи целиком в их сложности, но разлагая их на сеть четко определенных отношений» (С. 21). Различие в методологии отражает, в свою очередь, содержательное различие, касающееся собственно метафизики. Как пишет автор: «Существуют важные случаи, когда различие в способе описания отражает более фундаментальное различие в способе понимания реальности. Особенно это касается тех моментов, когда холистическое описание реальности у Плотина начинает размывать границы между основными ипостасями. Чтобы проиллюстрировать это, возьмем неоплатоническое объяснение причастности» (С. 22).

Проблема причастности, как справедливо замечает Члуп, берет начало в платоновской теории идей. Каким образом идеи могут присутствовать во множестве причастных им вещей, не делясь при этом на части и оставаясь тождественными самим себе? В неоплатонизме этот вопрос может быть сформулирован применительно к любым двум уровням реальности: каким образом нижестоящий приобщается к вышестоящему? Чтобы решить эту проблему, восточные неоплатоники, пишет Члуп, вводят множество промежуточных уровней сущего, каждый из которых представляет собой гипостазированный момент единого сложного процесса приобщения. Прокл, например, разрабатывает триаду «неприобщимое» – «приобщаемое» – «приобщающееся», позволяющую ему показать, в каком отношении идея (и вообще любая бестелесная сущность) остается неделимой, а в каком – делится на части между воспринимающими ее вещами. Прокловскому объяснению причастности Члуп противопоставляет объяснение Плотина, характеризуя его подход к данной проблеме как «совершенно иной» (С. 22). Для Плотина, пишет исследователь, любая вышестоящая реальность, в силу своей бестелесности и неделимости, присутствует на нижестоящем уровне «повсюду» и «целиком». Внимательный читатель, хорошо знакомый с «Началами теологии» Прокла, мог бы возразить на это, что и у афинского диадоха любая трансцендентная причина присутствует в своих следствиях одновременно «и повсюду, и нигде» (*πανταχοῦ καὶ οὐδαμοῦ*)<sup>9</sup>. Да и вообще утверждение, что бестелесная реальность не претерпевает никакого свойственного телам деления, является едва ли не общим местом в неоплатонизме. В чем же тогда разница между Плотиним и Проклом? Дело в том, развивая свою мысль Члуп, что образную речь Плотина можно «перевернуть» (*reverse the imagery*), поняв ее в том смысле, что вышестоящая реальность вообще никуда не нисходит, но что это ее следствия возвышаются до нее, когда начинают осознавать свое присутствие в высшем и жить его жизнью. «Когда нижестоящий уровень приобщается к вышестоящему, мы не должны говорить о вышестоящем как о присутствующем в нижестоящем, но скорее – считать нижестоящий присутствующим в вышестоящем, который пребывает в самом себе» (С. 22–23).

В качестве примера Члуп приводит приобщение тела душе. У Плотина не душа нисходит в тело, чтобы сообщить ему жизнь, говорит он, но тело оказывается в душе, становясь таким образом одушевленным. Как следствие, душа не делится на множество единичных душ, но во всех телах присутствует одна-единственная душа, хотя бы нам и казалось иначе. Такое изложение платиновой теории причастности никак нельзя признать правильным. Во-первых, представление о том, что вышестоящая ипостась вмещает и как бы объемлет собой нижестоящую, является общим местом для всего неоплатонизма. Прокл неоднократно пишет об этом в «Началах теологии»<sup>10</sup>, «Комментарии к *Тимею*»<sup>11</sup>, и многих других своих произведениях. В трактате Ямвлиха «О египетских мистериях» встречаются высказывания вроде: «круговращения небесных тел, изначально помещенные в небесных круговоротах эфирной души» или «души космических порядков, поднявшиеся к своему уму, целиком и полностью охватываются им» и т. д.<sup>12</sup>. Более того, уже у Платона мы встречаем мысль о том, что Демиург создает тело космоса *внутри* мировой души, распространяя последнюю «от центра до пределов неба» и «оку-

<sup>9</sup> Прокл. Начала теологии 98: *πάντα ἅπτερον χωριστὸν πανταχοῦ ἐστὶ ἅμα καὶ οὐδαμοῦ*.

<sup>10</sup> Прокл. Начала теологии 70.

<sup>11</sup> Прокл. Комментарий к «Тимею» I, 108, 16; 209, 26–29; 216, 15–17 etc.

<sup>12</sup> Ямвлих. О египетских мистериях I, 8, 26, 1–6.

тывая ею небо по кругу извне»<sup>13</sup>. Поэтому когда Плотин говорит, что душа не находится в телах, а, наоборот, заключает их в себе, он всего лишь повторяет слова Платона, как и многие другие неоплатоники после него.

Во-вторых, утверждать, что душа у Плотина остается совершенно незатронутой процессом приобщения к ней телесного мира, но невозмутимо «пребывает в себе» на своем собственном уровне реальности, попросту неверно. Напротив, Плотин неоднократно утверждает, что душа привязывается к телам, заботится о них, что центр ее внимания смещается с умопостигаемого на чувственное, в результате чего она может даже полностью забыть о божественном Уме и своем от него происхождении – в этом как раз и будет состоять ее «падение» и «погружение» в материю. Но душа нисходит к телесному миру не только в силу своей привязанности к нему. Как и любая другая бестелесная причина, воспроизводящая себя в своих следствиях, душа присутствует в мире еще и постольку, поскольку создает его как свое подобие и отражение. Все чувственно воспринимаемые тела, наполняющие видимый космос, суть не что иное, как отраженные в материи логосы души<sup>14</sup>, так же как и сама душа есть подобие Ума, а Ум – Единого. Поэтому когда Плотин говорит, что вышестоящий уровень реальности присутствует в нижестоящем «повсюду», не нужно выворачивать его слова наизнанку, понимая их в том смысле, что вышестоящая реальность на самом деле нигде не присутствует. Плотин имеет в виду ровно то, что говорит; любую бестелесную причину он считает одновременно и имманентной, и трансцендентной своим следствиям: имманентной – поскольку ее следствия суть подобия и отражения ее самой, и трансцендентной – поскольку ее сущность остается незатронутой процессом порождения. Позднее ту же самую мысль выразит и Прокл в виде триады: «неприобщимое» – «приобщаемое» – «приобщающееся», три члена которой представляют собой просто другой способ сказать о том, что бестелесная причина одновременно и трансцендентна, и имманентна своим следствиям. Так что если говорить о проблеме причастности, то различие между ранними и поздними неоплатониками сводится, на мой взгляд, исключительно к способу описания. Как прекрасно сказал по этому поводу Карлос Стил: «Плотин всегда старался подчеркнуть одновременную имманентность и трансцендентность отношения между вышестоящими и нижестоящим порядками бытия. Позднее то, что Плотин постигал в единой целостной интуиции, было разделено Ямвлихом и Проклом на обособленные элементы. Каждому логическому различию они поставили в соответствие онтологическое деление...»<sup>15</sup>.

Поскольку причастность является одним из краеугольных камней неоплатонизма, то неудивительно, что ее неправильное понимание приводит Члупа к искаженному представлению об устройстве неоплатонического универсума в целом. Так, на стр. 24 он пишет, что предложенное Плотиним решение проблемы причастности разрушает строго иерархическую картину реальности с Единым на вершине и материей в самом низу сущего: «Единое, Ум и Душа присутствуют повсюду, в каждой отдельной вещи, во всей своей полноте, а границы между ними суть всего лишь результат различной готовности вещей к приобщению» (С. 24). Здесь автор, во-первых, забывает

<sup>13</sup> Платон. Тимей 36е.

<sup>14</sup> О присутствии души в телах и чувственном мире в целом см., например, «Эннеады» V 1, 2, 16–23; 50. См. также призыв Плотина: «любя душу в другом (т. е. в теле. – С.М.), люби ее и в себе самом».

<sup>15</sup> Steel C.G. The Changing Self. A Study on the Soul in the Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel, 1978. P. 31.

о том, что вышестоящие причины не только имманентны, но и трансцендентны своим следствиям, а во-вторых, путает наличие границ между ипостасями с возможностью их преодоления, или, говоря другими словами, различие между ипостасями в смысле природы и различие в смысле отношения (присутствия или не присутствия друг в друге). Первое задано раз и навсегда и является неустранимым, второе может быть как большим, так и меньшим. Например, душа может полностью обратиться к Уму, присутствовать в нем и жить его жизнью, но при этом она все равно останется душой, не превратится в Ум, не станет равной ему. То же самое можно сказать и о теле: каким бы живым оно не было, оно никогда не станет жизнью самой по себе, то есть душой. Границы между ипостасями в смысле природы и сущности сохраняются даже при полном отождествлении граничащих. Вот как описывает присутствие души в Уме сам Плотин: «между ними нет ничего, кроме того, что они разные»<sup>16</sup>. Представление же о том, что душа единосущна Уму и отличается от него ровно настолько, насколько перестает участвовать в умном созерцании, принадлежит не Плотину, а Нумению. По сообщению Иоанна Стобея, Нумений учил, что душа есть частица божественной сущности, которая после разлучения с телом вновь приходит в неразличимое единство и тождество с божеством, полностью растворяясь в нем (*ἀνάλυσις*)<sup>17</sup>. Плотин же утверждает нечто прямо противоположное; он настаивает на том, что, соединяясь с высшими реальностями, душа продолжает оставаться отличной от них по сущности, и даже поднимаясь к Единому, в котором нет и не может быть никакого различия, она совпадает с ним, оставаясь иной: «как если бы два круга одинакового радиуса совпали в своих центрах»<sup>18</sup>.

Еще одним содержательным различием между восточным и западным неоплатонизмом Члуп считает вопрос о «проходимости» или «непроходимости» границ между ипостасями. Если Плотин, по его словам, размывает эти границы, утверждая, в частности, что человеческая душа никогда не теряет связи с божественным Умом, и что каждый из нас есть «весь умопостигаемый космос» (С. 24–25), то восточные неоплатоники делают разные виды сущего непроницаемыми друг для друга. «Подход Плотина разрушает границы между человеческим и божественным, возвышая человека до уровня Бога. В этом Плотин следует за стоиками, которые тоже считали мудреца равным богам. Что же касается Платона, то он видел ясное различие между человеческим и божественным и полагал целью человеческой жизни “уподобление Богу по мере сил”, а не отождествление с ним» (С. 26).

В процитированном только что отрывке автор сознательно вводит читателя в заблуждение. В качестве позиции Плотина он излагает то, как ее понимали Ямвлих и Прокл. Действительно, по сообщению Иоанна Стобея, Ямвлих причислял Плотина к тем философам, которые, подобно Нумению и Амелию, считали все умопостигаемое бытие подобочастным, единым и тождественным, помещая в отдельной человеческой душе весь умопостигаемый космос, богов, демонов и даже само по себе Благо. «Согласно этой точке зрения, – цитирует Стобей слова Ямвлиха, – душа ничем не отличается от Ума, богов и высших родов сущего, по крайней мере, в отношении своей общей сущности»<sup>19</sup>. Чуть ниже, на стр. 27, Члуп и сам приводит эту цитату из Стобея, полностью солидаризируясь с высказанной в ней позицией и используя

<sup>16</sup> Плотин. Эннеады V 1, 3, 21–22.

<sup>17</sup> Стобей. Антология I 49, 67: «Нумений первым, по-видимому, начал говорить о единстве и неразличимом тождестве души с ее началами».

<sup>18</sup> Плотин. Эннеады VI 9, 10, 16.

<sup>19</sup> Стобей. Антология I 49, 32, 63–73, 75–78.



сказанное в подтверждение собственного, как бы независимо составленного, мнения о Плотине. При этом в едва заметном примечании к цитате он скромно добавляет, что, согласно исследованию Карлоса Стила, «Ямвлих все же несколько упрощает (is simplifying a little) здесь положение дел, поскольку Плотин, безусловно, понимал, что Ум превосходит душу». Однако Карлос Стил в своем блестящем исследовании по психологии позднего неоплатонизма показал, что Ямвлих не только «упрощает» концепцию Плотина, но и прямо «искажает» (distort) ее, когда изображает душу наслаждающейся непрерывным умным созерцанием, пребывающей в союзе с божественным бытием и не отличающейся от Ума по своей сущности. Конечно, пишет Стил, ряд фрагментов из «Эннеад» могли бы послужить источником такой интерпретации, однако их «нельзя рассматривать отдельно от общего представления Плотина о душе, проясняющего и четко определяющего их значение»<sup>20</sup>. По словам исследователя, Плотин и сам прекрасно осознавал проблему, затрагиваемую Ямвлихом. В трактате V 3 он специально обсуждает вопрос: можно ли считать вечно мыслящее начало частью нашей души. «Что мешает чистому уму присутствовать в душе? Ничто... Но можно ли тогда назвать его частью души?», спрашивает философ<sup>21</sup>. Решение Плотина заключается в том, что вечно мыслящий Ум одновременно и «наш» (κακεῖνος ἡμέτερος), и «не наш» (οὐ γὰρ νοῦς ἡμεῖς), т. е. одновременно и принадлежит душе, и превосходит ее<sup>22</sup>. И хотя такое решение может показаться противоречивым, на самом деле оно отражает то напряжение между трансцендентностью и имманентностью, которое, как мы видели, характеризует любое отношение между причинами и следствиями в неоплатонизме. «В своей критике, подводит итог К.Стил, Ямвлих не принимает во внимание этого напряжения. Он делает акцент на тех положениях Плотина, которые возвышают душу до уровня Ума»<sup>23</sup>. Ту же самую ошибку совершает и Члуп: совершенно не учитывая выводов Стила (хотя и ссылаясь на него), он выдает интерпретацию Ямвлиха за точку зрения самого Плотина и постоянно подчеркивает присутствие низших реальностей в высших, полностью забывая о трансцендентности последних.

Отсюда и получается тот нелепый вывод, будто Плотин не видел разницы между человеческим и божественным и, не довольствуясь скромной целью «уподобления богам», стремился к отождествлению с ними. Думаю, если бы Члуп внимательно почитал «Эннеады», не ограничиваясь поверхностным изучением вторичной литературы, где говорится о «телескопировании ипостасей» и «уровнях нашего сознания», совпадающих с Единым, Умом и Душой, он бы понял, насколько далек был этот мыслитель от того, чтобы считать себя мудрецом, способным «с удивительной легкостью преодолеть границы ипостасей» (С. 25). Он бы заметил, например, что в заключительных строчках трактата «О добродетелях» Плотин, в полном согласии с Платоном, описывает вершину жизни добродетельного человека как уподобление (ὁμοίωσις) богам: «Он живет тогда не жизнью добропорядочного человека, как того требует гражданская добродетель, но, оставив ее, выбирает для себя жизнь богов; потому что уподобление происходит именно им, а не добропорядочным людям. Уподобление людям подобно уподоблению образу образу, поскольку оба происходят от одного и того же; уподобление же богам есть уподобление другому как прообразу»<sup>24</sup>.

<sup>20</sup> Steel C.G. The Changing Self. P. 44.

<sup>21</sup> Плотин. Эннеады V 3, 3, 21.

<sup>22</sup> Steel C.G. The Changing Self. P. 45; Плотин. Эннеады V 3, 3, 31; 4, 26.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Плотин. Эннеады I 2, 7, 25–30.

Если у «западных неоплатоников» Члуп из всех сил подчеркивает возможность «удивительно легкого» преодоления границ ипостасей снизу вверх, т. е. как бы аспект возвращения, то у «восточных» видит одно исхождение. Он заявляет, что если снизу вверх уровни реальности у поздних неоплатоников непроницаемы и непроходимы друг для друга, так что низшие реальности не могут подняться к высшим и остаются как бы «запертыми» на своем онтологическом уровне, то при движении сверху вниз картина полностью меняется. «В то время как мы (низшие существа), очевидно, не можем подняться наверх, высшие реальности могут легко посылать свое излучение вниз» (С. 30). «Для поздних неоплатоников границы между уровнями реальности проницаемы только в одном направлении: высшие уровни могут распространять свое влияние на низшие, тогда как представители последних не способны оставить свое место и подняться до уровня первых» (С. 163).

О том, что эти слова противоречат одному из главных принципов неоплатонизма «исхождение равно возвращению», Члуп, по-видимому, не догадывается. Его невероятное утверждение можно объяснить только тем, что он так и не усвоил разницу между способностью ипостасей пребывать друг в друге и их превращением друг в друга. В том, что души никогда не перестанут быть душами, а умы – умами, даже возвысившись до Единого, согласны и Плотин, и Ямвлих, и Прокл. Но ни один из этих философов не станет отрицать, что и души, и умы, оставаясь самими собой, могут осуществлять возвращение (*ἐπιστροφή*) к высшим реальностям. Об этом говорится и в «Началах теологии» Прокла: «все происходящее от чего-то возвращается по сущности к тому, от чего происходит»<sup>25</sup>, и в «О египетских мистериях» Ямвлиха: «вторичное всегда возвращается к первому...»<sup>26</sup>. Да и приводимые самим Члупом цитаты, казалось бы, однозначно свидетельствуют в пользу того, что у поздних неоплатоников душа может подняться к богам и соединиться с ними. Взять, к примеру, цитируемый им на стр. 57 отрывок из «Платоновской теологии» Прокла, где тот рассуждает о вере, истине и любви как трех способах соединения души с божественным благом, мудростью и красотой. «Что же соединит нас с Благом? Что остановит в нас действие и движение? Что соберет все божественное в первой и неизреченной генаде благодати? ...Говоря одним словом, на это способна божественная вера, которая неизреченно приводит в единство с благом все роды богов, демонов и блаженных душ. Ведь к благу нужно стремиться не с помощью знания, то есть не несовершенным образом, но, как бы закрыв глаза и отдавшись божественному свету, следует таким образом утвердиться в непостижимой и сокровенной генаде сущего»<sup>27</sup>.

Вера «соединяет» (*ἐνώσει*), «приводит в единство» (*ἐνίζουσα*), позволяет нашей душе «утвердиться» или даже «прочно разместиться» (*ἐνιδρῦεσθαι*) в божественном Благе. Что это как не восхождение нижестоящих реальностей к вышестоящим? Да что Прокл, на следующей странице уже и сам автор признает, что «религиозные символы, согласно Ямвлиху и Проклу, помогают душам адептов возвыситься над самими собой, утвердиться среди богов и стать божественными» (С. 58). Что еще могут означать слова «возвыситься над самими собой» (**to step out of themselves**), как не преодоление душою собственных границ и не выход ее за пределы своего онтологического уровня? Но автор, по-видимому, вкладывает в них какой-то другой смысл, поскольку

<sup>25</sup> Прокл. Начала теологии 31, а также теоремы 32–35.

<sup>26</sup> Ямвлих. О египетских мистериях I, 8, 26, 5.

<sup>27</sup> Прокл. Платоновская теология I, 25, 110, 1–12.

вновь и вновь настаивает на том, что в «учении поздних неоплатоников душа не способна покинуть свой онтологический уровень» (С. 56), что она «не может по-настоящему вступить в область Единого» (С. 163), что она «заперта» в своих границах и вынуждена довольствоваться исключительно «душевными имитациями истинного созерцания» (С. 28) и т. д. Как же тогда понимать «приближение души к Единому» (approaching the One, p. 61) и «соединение с ним» (unification with the One, p. 61), о котором говорят и восточные неоплатоники, и сам Члуп? Что тогда такое возвращение (ἐπιστροφή) вторичного к первичному?

По мнению Члупа, мистический союз с Единым осуществляется у Ямвлиха и Прокла на уровне души. «Ни Ямвлих, ни Прокл не отрицают опыта отождествления с Единым. Они стремятся к нему не меньше Плотина, однако интерпретируют этот опыт иначе, настаивая на том, что “единое”, о котором идет речь, это не то подлинное Единое с большой буквы “Е”, но всего лишь производный от него коррелят внутри нас самих – так называемое “единое в душе”, которое только имитирует истинное единство. ...Если Плотин в высшие моменты своей жизни умел достигать вершины реальности, то восточные неоплатоники, в принципе, не могли подняться выше высочайшей точки своей души» (С. 28).

Если бы в философии позднего неоплатонизма душа действительно отождествлялась не с самим Единым, а с его подобием и имитацией, то и достигаемая ею *unio mystica* была бы всего лишь имитацией союза. Однако это не так. Согласно Проклу, «единое в душе» не есть цель нашего стремления, это не то, с чем мы хотели бы соединиться, а то, *благодаря чему* мы можем это сделать. «Единое в душе» – это присутствующий в нас «отблеск» (ἐλλαμψίς) Единого, позволяющий душе осуществлять превышающую ум единовидную деятельность (ἐνοειδής) и, уподобляясь таким образом Единому как таковому, отождествляться с ним в соответствии с максимой: «подобное познается подобным». Можно спросить: когда душа объединяется с Единым, остается ли она на своем собственном онтологическом уровне или подымается до уровня Первоначала? Очевидно, на этот вопрос не существует однозначного ответа, учитывая, что Единое одновременно и трансцендентно, и имманентно своим следствиям, а значит, находится «и повсюду, и нигде». Говоря словами апостола Павла, «в теле ли, – не знаю, вне ли тела – не знаю, восхищен я был до третьего неба»<sup>28</sup>. Единственное, что мы можем сказать, это то что Прокл использует для описания *unio mystica* именно язык восхождения. Взять, к примеру, фрагмент из его «Комментария к *Тимею*» (I, 211, 24–31): «Последним достигается единение (ἕνωσις), которое помещает единое души в самом божественном Едином и объединяет нашу энергию с энергией богов. В этот момент мы принадлежим не себе, но богам, мы пребываем в свете богов и со всех сторон окружены им. Это и есть предел истинной молитвы, позволяющей соединить возвращение с пребыванием и вновь включить все произошедшее от божественного Единого в само это Единое, объяв заключенный в нас свет светом богов».

Из сказанного Проклом совершенно очевидно, что душа достигает единства не с каким-то отражением или имитацией Единого в себе, но с «самим по себе божественным Единым» (αὐτῷ τῷ ἐνὶ τῶν θεῶν), с самой что ни на есть большой буквы «Е». Что же касается «единого в душе», то оно описывается исключительно как средство достижения мистического союза, благодаря которому душа «помещается внутри» (ἐνιδρύουσα) божественного Еди-

<sup>28</sup> 2 Кор. 12:2.

ного и пребывает в свете богов, т. е. опять-таки – на уровне Единого. Стоит также обратить внимание на слова Прокла о «соединении возвращения с пребыванием» (ἐπισυνάψη τῆν ἐπιστροφὴν τῆ μοῦνῃ), где под «пребыванием» подразумевается не что иное, как пребывание следствий в причине. Этим своим высказыванием Прокл хочет показать, что в момент мистического союза душа возвращается к Единому так, как если бы она никогда оттуда не уходила и не образовывала бы самостоятельный онтологический уровень. И вновь нам приходится повторить, что, вопреки опасениям Члупа, даже в момент пребывания в Едином душа не растворяется в нем, не выходит за рамки своей природы, но по-прежнему остается душой, т. к., согласно теореме 65 «Начала теологии», всякое следствие пребывает в причине в качестве *следствия*, в том особом модусе существования, который Прокл описывает как «существование сообразно причине» (κατ' αἰτίαν)<sup>29</sup>. Интересно, что Члуп, знающий и неоднократно цитирующий этот фрагмент из «Комментария к *Тимею*», совершенно игнорирует позицию Прокла, утверждая вопреки очевидности, что «возвращение следствий к причине никогда не может быть полным», поскольку это подразумевало бы растворение следствий в вышестоящей реальности (С. 66). Что ж, можно лишь посоветовать автору внимательнее читать первоисточник!

Но прежде всего автору не мешало бы время от времени перечитывать самого себя, чтобы, после всего сказанного о неспособности души покинуть свой онтологический уровень и отождествиться с Единым «с большой буквы “Е”», читатель не удивлялся, встречая на стр. 166 такого рода высказывание: «Отсюда следует, что душа должна обладать особой способностью, позволяющей ей постичь *Единое как таковое*; эта способность есть не что иное как “цветок души” или “душевное единое”». То есть Члуп спокойно признает здесь то, что мы пытались доказать выше: что «душевное единое» служит всего лишь средством для достижения *unio mystica*, и что душа соединяется не с отражением первого принципа в себе, а с *Единым как таковым*. Признаться, после таких кульбитов трудно избавиться от ощущения, что, приступая к новой главе, автор напрочь забывает о том, что писал в предыдущей.

Примеры взаимоисключающих утверждений в книге Члупа настолько многочисленны, что для опровержения того или иного его высказывания достаточно было бы просто указать автору на очередное самопротиворечие, не вступая с ним в спор и не вникая в тонкости неоплатонической метафизики. Так, вместо того, чтобы приводить цитаты из Прокла и Ямвлиха, доказывая, что душа может подняться к первоначалу всего сущего, мы могли бы процитировать самого Члупа, который на стр. 166–167, словно бы забыв о сказанном ранее, принимается рассуждать о способах «восхождения души» (ascent of the soul), заявляя, что целью этого восхождения является «Единое как таковое» (the One as such), «не соотношенное ни с чем и неприобщимое».

Так к какому же Единому, может спросить вконец сбитый с толку читатель, восходит душа: к «единому в душе» или к самому по себе Единому? Не считает ли автор, что эти два единых совпадают? Может быть, единое в душе – вовсе не отражение и имитация Первоединого, а оно само? В самом деле, на стр. 49 Члуп называет одной из отличительных черт восточного неоплатонизма «акцент на *непосредственном* присутствии Единого в вещах» (immediate presence of the One), которого якобы не было у Плотина. «Единое не только далекая метафизическая абстракция, бесконечно превосходящая наш фрагментированный мир, – пишет он, – но и действующая сила, которая,

<sup>29</sup> Прокл. Начала теологии 65.

несмотря на свою трансцендентность, остается постоянно присутствующей во всем, что нас окружает» (С. 50). Выходит, душа, погружаясь в себя, встречается в самом центре своего существа не символ и отражение высшей реальности, а ее саму? Но в таком случае разве не приходим мы к тому самому представлению, которое Члуп приписывал Плотину и решительно отрицал у Ямвлиха и Прокла? В чем тогда состоит разница между двумя разновидностями неоплатонизма, на котором так настаивает автор?

На эти и другие вопросы, в изобилии возникающие по ходу чтения книги, автор так и не дает ответов, отчего в голове у читателя рождается ощущение хаоса и путаницы. Даже многочисленные схемы и чертежи, с помощью которых Члуп пытается наглядно изобразить структуру прокловской метафизики с ее многочисленными уровнями, подуровнями и сложной системой взаимодействий между ними, не спасают дела. Когда не прояснены основные принципы, не поняты правила философской языковой игры, подобные наглядные изображения, по большей части, бесполезны. Они могут помочь упорядочить богатый фактографический материал, но не способны сообщить понимание. А именно понимание необходимо тем, кто только начинает знакомство с богатым литературным наследием Прокла. Поэтому книге Члупа, на мой взгляд, не удалось стать хорошим введением в философию позднего неоплатонизма, так что я бы рекомендовала всем приступающим к изучению Прокла начинать чтение его произведений с проверенного временем издания «Начал теологии» Э.Р.Доддса.

### Список литературы

- Апель К.-О.* Трансформация философии / Пер. с нем. В.Куренного, Б.Скуратова. М.: Логос, 2001. 339 с.
- Beierwaltes W.* Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1979. xiv, 442 S.
- Beutler R.* Proklos // Paulys Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft. Hb. 45. Stuttgart: Alfred Druckenmüller, 1957. Sp. 186–247.
- Chlup R.* Proclus. An Introduction. Camb.: Cambridge Univer. Press, 2012. xvi, 328 p.
- Reale G.* Introduzione a Proclo. Roma: Laterza, 1989. 200 p.
- Rosán L.J.* The Philosophy of Proclus. The final Phase of Ancient Thought. N.Y.: Cosmos, 1949. ix, 271 p.
- Siorvanes L.* Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science. New Haven; L.: Yale Univer. Press, 1996. xv, 340 p.
- Steel C.G.* The Changing Self. A Study on the Soul in the Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus. Brussel: Paleis der Academien, 1978. 186 p.

**Proclus' Metaphysics: between worldview and language game.  
Reflections on the book of Radek Chlup**

*Svetlana Mesyats*

PhD in Philosophy, Senior Research Fellow, Department of Ancient and Medieval Philosophy and Science, RAS Institute of Philosophy, 119991, Russia, Moscow, Volhonka St. 14/5; E-mail: mesyats@mail.ru

While giving full credit to the obvious merits of R. Chlup's monograph on Proclus, the reviewer points to some disputable issues. First of all, she criticizes the author's, methodology which consists in an attempt to recognize behind metaphysical systems of the late Antiquity certain irrational and "unaccountable" worldview assumptions allegedly taken for granted by a given thinker. The reviewer shows that the definition of "worldview" as employed by R. Chlup is contradictory, and that the identification of worldviews with Wittgenstein's "language games" is completely unjustified. Secondly, the reviewer disagrees with R. Chlup's idea to divide Neoplatonism in two kinds, "western" and "eastern", the first of which describes reality in more holistic terms, whereas the second analyzes it into a network of exactly defined relations. While arguing against this hypothesis, the reviewer shows that it leads the author to incorrect interpretation of main Neoplatonic doctrines such as participation, emanation and conversion, the soul's union with the God and so on. As a result, the final picture of the arrangement of Proclus' metaphysics seems to be incorrect.

**Keywords:** History of philosophy, Neoplatonism, metaphysical systems of late Antiquity, worldviews, Plotinus, Iamblichus, Proclus, theory of participation, *unio mystica*

**References**

- Apel, K.-O. *Transformatsiya filosofii* [Transformation of Philosophy], trans. by V. Kurennoi and B. Skuratov. Moscow: Logos, 2001. 339 pp. (In Russian)
- Beierwaltes, W. *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1979. xiv, 442 S.
- Beutler, R. "Proklos", *RE*, 1957, Hb. 45, Sp. 186–247.
- Chlup, R. *Proclus. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. xvi, 328 pp.
- Reale, G. *Introduzione a Proclo*. Roma: Laterza, 1989. 200 pp.
- Rosán, L.J. *The Philosophy of Proclus. The final Phase of Ancient Thought*. New York: Cosmos, 1949. ix, 271 pp.
- Siorvanes, L. *Proclus: Neo-platonic Philosophy and Science*. New Haven; London: Yale University Press, 1996. xv, 340 pp.
- Steel, C.G. *The Changing Self. A Study on the Soul in the Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*. Brussel: Paleis der Academien, 1978. 186 pp.

## ФОТОГРАФИЯ: ГРАВИТАЦИЯ ДЕМОСА

*Петровская Елена Владимировна* – заведующий сектором эстетики, Институт философии РАН, кандидат философских наук, Институт философии РАН, 119991, Россия, Москва, ул. Волхонка 14, стр. 5; E-mail: phljrnl@yandex.ru

Автор статьи отталкивается от концепции нефотграфии Франсуа Ларюэля, разрабатываемой им в одноименной книге. Его основная посылка может быть развита следующим образом: любая семиотическая или эстетическая интерпретация изображения как чего-то наделенного скрытым – трансцендентальным – значением оказывается в высшей мере недостаточной. Фотографию, напротив, следует рассматривать как новую «науку», которая вполне буквально тяготеет к сообществу, понимаемому в физическом смысле. Сообщество – это выражение сил жизни или синоним совместности, «предшествующей» какому бы то ни было изображению. И задача критического наблюдателя (вспомним Вальтера Беньямина) состоит в том, чтобы обнаружить следы этого предсимволического «присутствия» в символических формах, которые делают все, чтобы его нейтрализовать, исказить или вытеснить. Несмотря на свою беспримерную удостоверяющую силу, фотография не является в этом плане исключением. Однако, если ее переопределить как науку сил, новая теория фотографии будет ближе к физике, чем к эстетической теории в ее классическом истолковании.

Обозревая различные теории фотографии, автор показывает, что у фотографии нет сущности самой по себе. Напротив, фотография позволяет распознавать отпечатки тел и их взаимодействий, что очень близко Спинозовскому пониманию (отчетливых и ясных) Идей. Рассмотренная с точки зрения эпистемологии или же политической философии, фотография по-прежнему демонстрирует свою способность удостоверять. Только отныне она отсылает не к «реальности», а к физике тел, которая – опять же в духе Спинозы – выступает мерой собственно политики.

**Ключевые слова:** фотография, образ, идея, представление, представительство, демос, нефилософия, Спиноза, Делёз, Ларюэль

Представляется достаточно очевидным, что любая заметная теория фотографии оказывается способом, каким ее автор выражает свое отношение к миру. Иными словами, именно фотография позволяет заострить или представить с наибольшей наглядностью некий теоретический подход, которым исследователь, как правило, уже располагает. Я сказала: с наибольшей наглядностью, и это отнюдь не случайно. Когда разговор заходит о фотографии, то мы как будто полагаемся на некий универсальный опыт, который можно было бы отождествить с первичной достоверностью. То есть достаточно произнести слово «фотография», чтобы уже понимать – на интуитивном уровне, до всякого осмысленного понимания. Стало быть, как предмет анализа «сама» фотография обладает удивительной нейтральностью, чтобы не сказать оппортунизмом: фотография – своего рода единица измерения чувственности, сформировавшейся в эпоху аппаратов.

Зафиксируем эту странную двойственность: провозгласив, что мы будем рассуждать о фотографии, мы одним и тем же ходом указываем в сторону предмета, называемого фотографией, и без сожаления немедленно с

ним расстаемся. Таковы все известные нам попытки определить сущность (или по крайней мере особенность) этой разновидности изображения. У Бенямина остается очень мало места для фотографии «самой по себе»: из «Краткой истории фотографии» мы знаем о том, что она есть не-искусство, а именно средство социальной критики и экспертизы, из «Произведения искусства...» легко выводится положение о том, что фотография – эмблематическое выражение той самой воспроизводимости, благодаря которой снимается различие между оригиналом и копией, а эстетический акт низводится до акта перцептивного (речь идет об извлечении объектов – как реальном, так и воображаемом – из их единообразных оболочек; достаточно вспомнить реди-мейд, придуманный Дюшаном). Если где и мерещится след фотографии (как можно подумать), так это в описании первых дагерротипов, производивших – все-таки – ауратический эффект. Однако в более общем контексте размышлений Бенямина их можно считать утопическим состоянием самого технического средства – обещанием, заложенным в фотографии, но ею так и не раскрытым хотя бы по причине мгновенной коммерциализации и опошления последующих фотографических изображений. Это сопротивление технического аппарата, который будет поставлен на службу другим – идеологическим в первую очередь.

С тем же сталкиваемся и во влиятельной интерпретации Барта. В самом деле, какую задачу решает Барт, стремясь построить «невозможную науку об уникальном существе» или просто – невозможную науку уникального? Размышления Барта окрашены в тона создаваемой им аффективной феноменологии, не желающей редуцировать эмоции. Безусловно, в этом можно усмотреть теоретический интерес к телу, причем телу страдающему, испещренному пунктиром уколов, полученных от фотографии. Но, может быть, эти пунктиры – на языке Барта пунктумы – есть всего лишь способ разметить аффект, дать его наглядную развертку, и тогда мы сталкиваемся с чем-то вроде фотодиаграммы? Не становится ли в этом случае фотография, пусть и создающая исключительный эффект реальности (Барт любит ссылаться на неуступчивость фотографического референта), всего лишь предлогом для разговора о вещах, не имеющих прямого отношения к материальности изображения? Как известно, доминантой бартовской интерпретации является всегда-уже-прошедшее (говоря его словами, «ça a été» – такова ноэма фотографии). Стало быть, если фотография что-то и удостоверяет, то это мертвое в живом, вернее сказать – живое в качестве мертвого. (А отсюда рукой подать и до *différance* Деррида).

Складывается впечатление, что фотография показывает то, что мы не готовы увидеть. Во всяком случае мы этого точно *не видим*. Но во всех теориях фотографии накрепко спаянными оказываются общая необсуждаемая предпосылка (все мы знаем из собственного опыта, что такое фотография) и движение вспять или в сторону, сопровождающее усилие интерпретации. Ведь интерпретация, надо думать, всегда стремится быть в наибольшей мере индивидуальной. Однако что можно вывести из этого сочетания общего и особенного помимо несколько банализированного диалектического отношения? Может ли оно вообще о чем-то нам рассказать?

Полагаю, что за фотографией и в самом деле стоит род общего чувства, даже если у нас и не будет согласия в том, что именно означает это словосочетание. (Вспомним, что Кант определяет *sensus communis* как способность



суждения, «которая в своей рефлексии мысленно (a priori) принимает во внимание способ представления каждого другого...»<sup>1</sup>. Вспомним также и о том, что эстетическое суждение в силу неизбежной субъективности не принадлежит к разряду познавательных.) Если говорить еще более обобщенно, фотография не только и не столько отвечает за формирование такого чувства (сделать подобное утверждение значило бы выстроить генеалогическую модель его появления, поставив это чувство в прямую связь с развитием технических устройств), сколько присущим ей способом предъясвляет современному зрителю то, что в былые времена могло быть в лучшем случае некоторой предпосылкой размышлений (так, тем же общим чувством Кант дает понять, что субъекты существуют лишь посредством всеохватывающей связи<sup>2</sup>).

Но что в точности означает формула «фотография показывает»? Есть ли это некая очевидность, которая всегда уже запечатлена на поверхности изображения, и если да, то в чем она заключается? (Сразу же закрадываются сомнения относительно того, что очевидность эта совпадет с самим изображением). Или это урок, который фотография нам преподносит? А если урок, то в чем именно он состоит? Мы настолько сжились с фотографией, что, хотя и наблюдаем ее новейшие трансформации и даже иногда пугаемся их, тем не менее не можем представить себе мир без фотографии – мир до-фотографический. Нам не нужно тратить время и на то, чтобы разбираться с техническими особенностями производства изображений, выводя из них какую-то поэтику или метафизику. Представляется, что подавляющее большинство теорий фотографии подвели нас к мысли в общем-то простой: фотография не имеет сущности. Правда, из подобной констатации вытекают далекоидущие последствия.

Если фотография не имеет сущности или, говоря об этом по-другому, своего неотчуждаемого выразительного языка (опустошение и взаимозаменяемость выразительных средств можно считать тенденцией современного искусства), то она, по-видимому, выступает в роли проявителя. Фотография показывает. Соотнося это с тем, что говорилось выше, фотография показывает – но, конечно, не изображает – то, что существует в виде связи. Она показывает, собственно, саму эту связь. Для простоты и удобства обозначим таковую словом «демос». В этом слове слышится отголосок «демократии», но, признаться, только отголосок. Можно смело утверждать, что это человеческая связь. А можно, вслед за Нанси, допустить и связь в качестве всеобщего обмена – вещей как одушевленных, так и неодушевленных<sup>3</sup>. В любом случае это круговорот образов, производный от самих ритмов жизни и бесчисленных взаимных контактов, или соприкосновений, ее гетерогенных элементов. Контакт – вот еще одно, неодушевленное, выражение «чувства» (sens(ation))<sup>4</sup>, о котором мы уже говорили, понимая под этим скорее связанность общественную. Остановимся на этом чуть подробнее.

Используя слово «образ», я, конечно, ни в коем случае не имею в виду «изображение». Изображение по-прежнему воспринимается как набор (визуальных) знаков, подлежащих смысловой – герменевтической, по сути дела, – расшифровке. Иными словами, как зрители мы должны понять, что стоит за этими знаками, докопаться до их скрытого до поры до времени смысла, т. е.

<sup>1</sup> Кант И. Критика способности суждения. СПб., 1995. С. 226.

<sup>2</sup> Sensus communis трактуется как «общинное» («коммунальное») чувство такими разными философами, как Х.Арендт и Ж.-Ф.Лиотар.

<sup>3</sup> См.: Нанси Ж.-Л. Бытие-вместе и демократия // Топос. 2013. № 2. С. 22–23.

<sup>4</sup> См.: Нанси Ж.-Л. «Вместе» // Там же. С. 16 и сл.

осуществить акт чтения (интерпретации) безотносительно к их специфике именно как визуальных знаков. И случается так, что новейшие теории визуального продолжают эксплуатировать эту семиотическую модель, несмотря на то что имеют дело с «виртуальным» (правда, под «виртуальностью» понимается скорее область действия все тех же аппаратов, а не то, что отсылает к имманентной жизни). В свою очередь, понятие образа употреблялось столь разными способами и в столь непохожих контекстах, что договориться о его содержании кажется довольно затруднительным. И тем не менее рискну высказать предположение о том, что современные толкования образа как раз и стремятся разомкнуть его навстречу внешнему, а то и вовсе расположить на стороне того тождества-в-последней-инстанции (*l'identité-en-dernière-instance*), которое так напоминает абсолютное единство субстанции в имманентной философии Спинозы<sup>5</sup>.

Иными словами, современные трактовки образа стремятся в той или иной степени вернуть его в распоряжение вещей, а шире – тел, притом что частной разновидностью последних являются тела, наделенные психической жизнью или же способностью к мышлению. Здесь нет ничего удивительного. Образ не просто лишается «авторства», переставая быть чьим-либо порождением (любое представление деривативно по своей природе), – его характеристики отныне определяются количественно, по принципу возрастания и убывания, поскольку только так и может мыслиться аффект. Полезно вспомнить соотношение образа и аффекта, как оно описано Делёзом в его компактной книге о Спинозе. Если образ (у Спинозы – идея) передает состояние испытываемого воздействия тела и, как правило, является смешанным, соединяя состояние собственного тела и форму вещи вне его, то аффект выражает переход от одного «положения дел» к другому, т. е. от одной телесной и душевной «конституции» к другой. Следовательно, в роли знака и даже представления образ достаточно устойчив и статичен, в то время как аффект *и есть* изменение – изменение способности к действию (на языке Спинозы – движение к большему или меньшему совершенству), которым, напомню, и определяется мышление в этой уникальной философии Природы<sup>6</sup>.

Тут стоит немного задержаться, чтобы понять, какие характеристики образа приобретают сегодня такое важное значение. Прежде всего, это идея отпечатка. Внешние вещи оставляют свои отпечатки в душе, поскольку эти вещи воздействуют на тело. Собственно, речь идет о встрече и взаимодействии различных тел, причем особенность человеческого – мыслящего – тела как раз в том и состоит, что этот отпечаток затрагивает также и душу, способствуя появлению тех или иных идей, или образов. Но все равно это идеи *состояний человеческого тела*, в которых и отражаются любые внешние воздействия. По-другому это можно выразить и следующим образом: «Познание – это не действие субъекта, а утверждение идеи в душе»<sup>7</sup>. Именно так Делёз интерпретирует мысль Спинозы о том, что не мы утверждаем или отрицаем нечто о вещи, но она сама делает это в нас и за нас. Итак, идеи (образы) возникают из чисто материальных столкновений и взаимодействий, которыми пронизана бесконечная Природа.

<sup>5</sup> См.: Laruelle F. Le Concept de Non-Photographie. Falmouth, UK; N.Y., 2011.

<sup>6</sup> Делёз Ж. Спиноза // Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М., 2001. С. 357–360. Ср. с формулировкой Э.В.Ильенкова в его эссе о Спинозе: «...мышление есть функция внешнего предметного действия...» (Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1984. С. 54).

<sup>7</sup> Делёз Ж. Указ. соч. С. 392.

Но этого мало. Образ – не просто некий телесный отпечаток. Конечно, само по себе такое положение ставит под вопрос воображающего субъекта и всю его систему представлений. Приоритет, безусловно, отдается находящимся вовне вещам. Более того, мышление как атрибут субстанции не может быть уподоблено мышлению человеческому, которое способно уловить лишь очень малое количество необходимых связей, реальных сочетаний и комбинированных причин. Именно поэтому мы можем утверждать, что образ никогда не изолирован, что он включен в систему существующих взаимодействий, неважно – познанных или непознанных. (Замечу, что Спиноза различает идеи ясные и отчетливые, или адекватные, и идеи смутные, или неадекватные. Ясность идеи определяется способностью от «заклучения» вернуться к «посылкам», то есть за спиной результирующих действий, которые только и схватываются нашим сознанием, разглядеть порядок их подлинных причин<sup>8</sup>). Комментируя статус мышления как такового у Спинозы, блестящий советский логик Э.В.Ильенков писал: «Реально существуют не мышление и протяженность сами по себе, а только *тела природы, увязанные цепями взаимодействия* в безмерное и безграничное целое, обладающее и тем и другим»<sup>9</sup> (курсив мой. – Е.П.). Если тело действует – мыслит, воспринимает – в окружении других тел, то можно говорить об общности (воз)действий, простирающейся в бесконечность. Образ – это след необходимо множественных встреч, оставленный в психической материи. (Но точно так же и на поверхности бесчисленных «мертвых» вещей).

Упомянутые свойства образа мы могли бы коротко назвать «коммуникацией», имея в виду значение этого слова в языках латинского происхождения (общение, сношение, обмен и т. д.), а также его сугубо актуальное употребление. При этом важно понимать, что такая «коммуникация» будет весьма далека от модели «отправитель – получатель», поскольку предполагает «сообщение», посылаемое не субъектом, но миром, причем рассматриваемым в абсолютном разнообразии происходящих в нем взаимодействий. Одним словом, речь идет о коммуникации тел. Наверное, это тот смысл, в котором и можно использовать сегодня понятие «образ», если мы вообще стремимся его сохранить. Как уже отмечалось выше, образ не просто множественный отпечаток, а вернее – отпечаток множества (сочетаний, связей, положений дел). Вбирающий в себя эту множественность, а лучше – выражающий ее, образ динамичен: им движет – распоряжается – аффект. (Нельзя не признать, что для Спинозы образы (идеи) и аффекты (чувства) различны по своей природе: аффект – это не то, что попадает в поле зрения души, но сам переживаемый нами переход от одного «существования тела» к другому<sup>10</sup>).

А теперь вернемся снова к фотографии. Когда в другом месте я пыталась говорить о том, что фотография находится на стороне невидимого (не слишком удачное выражение, так как за ним мерещится некая потусторонность), я имела в виду, в сущности, только одно: фотография не сводится к набору визуальных знаков. Напротив, она имеет дело с образами, и образы эти столь же безличны, насколько они аффективны<sup>11</sup>. Можно даже утверждать, что образ является условием проявления изображения, когда оно становится

<sup>8</sup> См., например: Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 430 (часть II, теоремы 28–29), а также: Делёз Ж. Указ. соч. С. 337–342.

<sup>9</sup> Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 30.

<sup>10</sup> См.: Делёз Ж. Указ. соч. С. 358–359.

<sup>11</sup> См., например, мою публикацию: Петровская Е. Изображение и образ // THEORY&PRACTICE. URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/7978-izobrazhenie-i-obraz> (дата обращения: 11.11.2013).

«узнаваемым», т. е. обретает некий общезначимый смысл. Мне хотелось бы надеяться, что хотя бы в самом общем виде это совпадает с подходом Франсуа Ларюэля. Фотография, утверждает он, – «это неограниченный поток, или *Идея*, которая в конечном счете обозначает бесконечность “реальных” корреспондирующих объектов». Не являясь зеркалом или окном (отказ от удвоения Реального), фотография есть «безграничная вселенная» (*un univers illimité*)<sup>12</sup>. И хотя, рассуждая об идее, Ларюэль ссылается на Фреге с его исчислением понятий (*Begriffsschrift*), мне кажется, что сама задача различить идею и понятие, представить фотографию как Идею, которую мы видим внутри себя, не покидая собственных пределов (опыт мышления в его чистом идеальном виде)<sup>13</sup>, – это косвенная дань интуитивному познанию и диалектике единого и многого Спинозы<sup>14</sup>.

Подход к образу со стороны теории познания, даже если тот подвергся перетолкованию, вроде бы не вызывает возражений. Во всяком случае, образовавшийся понятийный ряд «идея – образ – аффект» выглядит довольно однородным. Однако можно ли подойти к образу со стороны политики? И если да, то как? Я уже намекала на то, что образ может определяться как «демос», причем в его отличии от «демократии». Попытаюсь это прояснить. Мы можем двигаться снизу, т. е. идти от очевидного, хотя по этому вопросу и не стоит ожидать единодушия. Я имею в виду те спонтанные движения протеста, приводящие к политическим сдвигам, свидетелем которых стал весь мир начиная с 2011 г. Ближайший к нам пример (по времени и месту) – это многомесячный киевский Майдан, собрание-стояние, вовлекшее в свою орбиту самые разнообразные группы, силы и объединения. Конечно, Майдан неотделим от политики в том смысле, что он был вызван кризисом власти и теперь с необходимостью трансформировался во что-то иное, уступив место опять-таки политике. Мой тезис заключается в том, что Майдан, как и другие протестные движения, – это *демократия до демократии* или же такая организация политического поля, которая возвращает нас в «гражданское состояние», отмеченное одним универсальным свойством, а именно – «общением»<sup>15</sup>.

Общение – это и есть дополитическая связь, подчас приравниваемая к человеческой природе. Действительно, это некое «естественное» состояние, не знающее господства (власти), иерархий и устанавливаемых для их поддержания норм. (Все это появится «после», как бы мы ни толковали прозвучавшее слово – как переход от естественного состояния к гражданскому обществу, за что отвечают договорные теории по преимуществу, или же как возвращение к социальной норме из состояний, известных антропологам как лиминальные. В последнем случае моменты признания «всеобщей социальной связи», или, согласно Тэрнеру, *communitas*<sup>16</sup>, происходят синхронно с существованием общества, причем необходимо подчеркнуть, что соответствующие им ритуальные практики имеют откровенно пограничный – асоци-

<sup>12</sup> «...[une photo] c'est un flux illimité ou une *Idée* qui vaut éventuellement pour une infinité d'objets “réels” correspondants» (*Laruelle F.* Op. cit. P. 107).

<sup>13</sup> См.: *Laruelle F.* Op. cit. P. 37, 116.

<sup>14</sup> Ср. с интерпретацией Э.В. Ильенкова: «В устах Спинозы интуитивное познание – синоним рационального понимания мыслящим телом закономерности своих действий внутри природы». И далее: «...правильное определение (идея) может быть только одно, в отличие и в противоположность множеству и разнообразию единичных тел той же самой природы» (*Ильенков Э.В.* Указ. соч. С. 47).

<sup>15</sup> *Спиноза Б.* Политический трактат // *Спиноза Б.* Избр. произведения: в 2 т. Т. II. М., 1957. С. 290 (гл. I, § 7).

<sup>16</sup> *Тэрнер В.* Символ и ритуал. М., 1983. С. 170.

альный, если вдуматься, – характер.) Можно было бы сказать, что это утопическое состояние, о котором мы знаем по собственным проекциям в прошлое и будущее – золотой век, коммунистический рай и т. д. Только при этом нужно понимать, что подобное сообщество не есть факт реальной истории или политики – начинаясь *вместе с* обществом, оно конституирует себя именно в качестве переживаемой самим же обществом существенной нехватки (главным образом приравненной к утрате)<sup>17</sup>.

Впрочем, пусть нас не обманывает слово «общение». Ведь упоминавшиеся движения протеста демонстрируют и то, возможность чего допускал внимательный к политике Спиноза – абсолютную демократию, устройство которой так и осталось у него неразработанным. Однако что он сумел сделать, так это показать позитивную роль *multitudo* – «народной массы», и это явно шло вразрез с умонастроением эпохи. Более того, вся политическая теория Нового времени будет стремиться, с одной стороны, исключить *multitudo* из политики (как это видно у Гоббса), а с другой стороны, ее приверженцы потратят немало сил на формулирование такого принципа народовластия, при котором народ, этот антипод неуправляемой «толпы» (*multitudo*), имел бы возможность править только через представителей. Итак, с одной стороны, мы видим полное исключение плюральности, множественности из контекста политической жизни: народ всегда един и строго соответствует институту государства; а с другой – не менее очевидна попытка воспользоваться самим представительством в качестве эффективной вакцины: небольшая контролируемая доза народного правления, внедренная в общественный организм, призвана застраховать «от грозных эксцессов со стороны множества» (речь идет все о той же *multitudo* как о призраке абсолютной демократии)<sup>18</sup>.

У меня нет возможности подробно разбирать здесь этот вопрос, поэтому остановлюсь лишь на самом важном для заявленной темы. Как показали современные интерпретаторы Спинозы, переход от естественного состояния к гражданско-правовому мыслится им без всякого посредничества – здесь нет *передачи* права, как это имеет место во всех договорных теориях, имеющих трансцендентальный характер. Напротив, образование государства есть проявление той «политической физики», в которой особая роль отведена *multitudo*. Ведь именно «народ» выступает «позитивной предпосылкой самоконституирования права»<sup>19</sup>, и это, конечно, совершенно небывалый поворот. Вот как выражена эта мысль у Спинозы: «...как в естественном состоянии <...> наиболее мощным и наиболее своеправным будет тот человек, который руководится разумом, так и то государство будет наиболее мощным и наиболее своеправным, которое зиждется на разуме и направляется им. Ибо *право государства определяется мощью народа (multitudo), руководимого как бы единым духом*»<sup>20</sup> (курсив мой. – Е.П.). В самом деле, сколько мощи, столько права: двое, соединившие свои силы, будут иметь больше права, чем каждый из них по отдельности<sup>21</sup>.

Это политическая физика тел – не индивидов, но тел. Так и проявляют себя современные «множества», выходящие на городские площади и своим своим числом и настойчивостью переопределяющие публичные пространства. Мощь, или *potentia*, – это созидательная сила самой жизни, ее

<sup>17</sup> См.: Nancy J.-L. *La communauté désœuvrée*. P., 2004. P. 28 ff.

<sup>18</sup> Хардт М., Негри А. *Множество: война и демократия в эпоху империи*. М., 2006. С. 294.

<sup>19</sup> Negri A. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*. Minneapolis, Minn.; Oxf., 1991. P. 194.

<sup>20</sup> Спиноза Б. *Политический трактат*. С. 302 (гл. III, § 7).

<sup>21</sup> См.: там же. С. 295 (гл. II, § 13).

гравитация, если угодно. Это притяжение и отталкивание тел, воздействие и действие одновременно. И всегда – *отношение*, поскольку тела, в отличие от индивидов, не существуют сами по себе, в абсолютной изоляции, гарантированной их же собственным бессмертием (мы знаем: сущности неуничтожимы). Вот она, демократия до демократии, демократия, какой не знает ни одно из существующих политических устройств, ограничивающих власть народа. Но такая возможность заявляет о себе все чаще, и «множество» сегодня многолико (отношения кооперации, пронизывающие экономическую сферу, сам по себе нематериальный труд, производство субъективности и др.). Ни «множество», ни демократия в ее абсолютном выражении не принадлежат порядку представления: «множество» постигается с помощью имманентной логики тел, тогда как прямая демократия требует кардинального пересмотра самой идеи представительства. Можно сказать, что мы впервые столь явственно сталкиваемся с жизнью в широком спектре ее проявлений; более того, она бросает вызов всем известным до сих пор механизмам ее опосредования.

Как же это связано с фотографией? Дело в том, что демос (синоним «множества») – не только то, чем оборачивается сегодня общее чувство (предпосылка восприятия изображений). Это еще одно название для того образа, который, собственно, и управляет фотографией. Фотография нам не показывает лик толпы, или другие формы коллективного взаимодействия, или что-нибудь еще в этом духе. Она ничего не изображает. Взамен она сама принадлежит той физике мира, о которой мы узнаём по многочисленным разнородным эффектам. Поэтому нет больше экрана, который заслонял бы от нас реальность, создавая систему ее дубликатов и/или отражений. Субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, и в самом деле едина. Фотография и позволяет нам сформировать ясную и отчетливую идею такого единства<sup>22</sup>. При этом не будем забывать, что осуществляется оно не иначе как с помощью неисчислимых столкновений, встреч и контактов материальных, захваченных созиданием тел.

### Список литературы

Делёз Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Пер. с фр. и послесл. Я.И. Свирского. М.: Per Se, 2001. 480 с.

Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М.: Политиздат, 1984. 320 с.

Кант И. Критика способности суждения / Пер. с нем. СПб.: Наука, 1995. 512 с.

Нанси Ж.-Л. Бытие-вместе и демократия / Пер. с фр. В. Фурс // Топос. 2013. № 2. С. 20–29.

Нанси Ж.-Л. «Вместе» / Пер. с фр. В. Фурс // Топос. 2013. № 2. С. 12–19.

Петровская Е. Изображение и образ // THEORY&PRACTICE. URL: <http://theoryandpractice.ru/posts/7978-izobrazhenie-i-obraz> (дата обращения: 11.11.2013).

Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 359–618.

<sup>22</sup> Ср. с мыслью Ф.Ларюэля: «Фотографируют не Мир, Город, Историю, но тождество реального(ое)-в-последней-инстанции, которое ко всему этому не имеет никакого отношения; остальное – всего лишь “объективные данные”, средства или материалы, необходимые для имманентного процесса» («On ne photographie pas le Monde, la Cité, l’Histoire, mais l’identité (du) réel-en-dernière-instance qui n’est rien de cela; tout le reste n’est que “données objectives”, moyens ou matériaux nécessaires à un processus immanent». Laruelle F. Op. cit. P. 47–48).

*Спиноза Б.* Политический трактат / Пер. с лат. С.М. Роговина и Б.В. Чредина // *Спиноза Б.* Избр. произведения: в 2 т. Т. II. М., 1957. С. 285–382.

*Тэрнер В.* Символ и ритуал / Сост., пер. и предисл. В.А. Бейлиса. М.: Наука, 1983. 280 с.

*Хардт М., Негри А.* Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Культурная революция, 2006. 509 с.

*Laruelle F.* Le Concept de Non-Photographie. Bilingual (English/French) edition / Trans. by R. Mackay. Falmouth (UK); N.Y.: Urbanomic / Sequence Press, 2011. 143 p.; 143 p.

*Nancy J.-L.* La communauté désœuvrée. P.: Christian Bourgois, 2004. 292 p.

*Negri A.* The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics / Trans. by M.Hardt. Minneapolis (Minn.); Oxf.: University of Minnesota Press, 1991. 280 p.

## Photography: gravitation of the demos

*Helen Petrovsky*

PhD in philosophy, Head of the Department of Aesthetics, RAS Institute of Philosophy, 119991, Russia, Moscow, 14/5Volhonka St.; E-mail: phljrn1@yandex.ru

The article draws on François Laruelle's conception of non-photography elaborated in his book of the same name. His basic assumption may be developed in the following manner. Any semiotic or aesthetic reading of representation as something endowed with hidden – transcendental – meaning proves dramatically insufficient. Instead, photography should be treated as a new “science” that gravitates towards community understood in an almost physical sense. Community is the expression of the forces of life or a synonym of togetherness that “precedes” any type of representation whatsoever. It is the task of the critical thinker (to remember Walter Benjamin) to reveal the traces of this presymbolic “presence” in symbolic forms that do everything to repress, distort or neutralize it. Despite its unique certifying power photography is no exception in this respect. Yet redefined as a science of forces, a new theory of photography will be closer to physics than to aesthetic theory in the classical sense.

Reviewing various theories of photography the paper shows that photography has no essence of its own. Instead, it allows one to decipher the imprint of bodies and their interactions, which is very close to the Spinozian notion of (clear and distinct) Ideas. Be it from the viewpoint of epistemology or that of political philosophy, photography invariably displays its ability to certify. Only from now on it is not “reality” that it references but the physics of bodies, which, again in the spirit of Spinoza, proves to be the measure of politics itself.

**Keywords:** photography, image, idea, representation, demos, non-philosophy, Spinoza, Deleuze, Laruelle

### References

Deleuze, G. *Empirizm i sub"ektivnost': opyt o chelovecheskoi prirode po Yumu. Kriticheskaya filosofiya Kanta: uchenie o sposobnostyakh. Bergsonizm. Spinoza* [Empiricism and Subjectivity: An Essay on Hume's Theory of Human Nature. Kant's Critical Philosophy: The Doctrine of the Faculties. Bergsonism. Spinoza], trans. by Ya. Svirsky. Moscow: Per Se, 2001. 480 pp. (In Russian)

Hardt, M., Negri, A. *Mnozhestvo: voina i demokratiya v epokhu imperii* [Multitude: War and Democracy in the Age of Empire], trans. from English; ed. V. Inozemtsev. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2006. 509 pp. (In Russian)

Ilyenkov, E.V. *Dialekticheskaya logika. Ocherki istorii i teorii* [Dialectical Logic; Essays on its History and Theory]. Moscow: Politizdat, 1984. 320 pp. (In Russian)

Kant, I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Critique of Judgment], trans. from German. St. Petersburg: Nauka, 1995. 512 pp. (In Russian)

Laruelle, F. *Le Concept de Non-Photographie*. Bilingual (English/French) edition; trans. by R. Mackay. Falmouth, UK; New York: Urbanomic / Sequence Press, 2011. 143/143 pp.

Nancy, J.-L. *La communauté désœuvrée*. Paris: Christian Bourgois, 2004. 292 pp.

Nancy, J.-L. “Bytie-vmeste i demokratiya” [Being-Together and Democracy], trans. by V. Furs, *Topos*, 2013, no 2, pp. 20–29. (In Russian)

Nancy, J.-L. “Vmeste” [“Together”], trans. by V. Furs, *Topos*, 2013, no 2, pp. 12–19. (In Russian)

Negri, A. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. by M. Hardt. Minneapolis, Minn.; Oxford: Univ. of Minnesota Press, 1991. 280 pp.

Petrovsky H. “Izobrazhenie i obraz” [Representation and Image], *THEORY&PRACTICE* [<http://theoryandpractice.ru/posts/7978-izobrazhenie-i-obraz>, accessed on 11.11.2013]. (In Russian)

Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya v 2 t.* [Selected Works, 2 vols], ed. V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat, 1957. (In Russian)

Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol and Ritual], trans. by V. Beilis. Moscow: Nauka, 1983. 280 pp. (In Russian)



## АФФЕКТ В КООРДИНАТАХ НЕФИЛОСОФИИ

*Аронсон Олег Владимирович* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, 119991, Россия, Москва, ул. Волхонка 14, стр. 5; E-mail: phljml@yandex.ru

Статья призвана решить двойную задачу. С одной стороны, это попытка прояснить некоторые из понятий нефилологии Франсуа Ларюэля, с другой стороны, выявление аффективного плана в основании науки, который игнорируется нефилологией. Отсылая к философии Спинозы, автор показывает, что аффект сопротивляется нашей способности думать о мире с точки зрения сущности и представления, т. е., нашей привычке «удвоения мира» (Ларюэль). Аффект принадлежит плану имманентности, потому что указывает на сферу мышления без субъекта и восприятия без объекта. Тем не менее само введение понятия имманентности требует постоянных актов дифференциации. Философия различия имеет два полюса: во-первых, имманентизм, который противостоит господству трансцендентности, и, во-вторых, деконструкция онто-теологии, в которой отношения между трансцендентальным порядком и формальной семиологией языка и текста создает многочисленные апории. Имманентизм Делёза стремится к замене философских понятий произведениями искусства, а деконструкция Деррида раскрывает скрытые основания европейского мышления и поднимает вопрос о аффективных истоках любых аксиоматических моделей. Эти две несовместимые линии сходятся в «квантовом» единстве в художественной практике Марселя Дюшана, который стремится свести к минимуму чувственные характеристики произведения искусства и определить эмоциональное содержание абстракции. Так же как Дюшан в современном искусстве, Франсуа Ларюэль интерпретирует аппарат философии как *ready-made*, который, хотя и теряет свою глубину, сохраняет следы философского желания трансцендентности.

**Ключевые слова:** аффект, нефилология, искусство, имманентность, трансценденция, деконструкция, Единое, Реальное, Ларюэль, Делёз, Деррида, Дюшан

1. Этот текст не о философии Франсуа Ларюэля, а точнее не о его нефилологии. Это текст о том, как через теорию аффектов можно подойти к пониманию некоторых моментов нефилологии. Именно так, словом *нефилология* Ларюэль именуется свое интеллектуальное усилие, направленное на преодоление неустранимого порока философии, который Ларюэль пытается преодолеть. Порок этот – постоянное удвоение мира, создание его теоретического двойника, имитирующего жизнь, или то, что в языке нефилологии получает имена Реального или Единого. Казалось бы, что тут нового? Разве в самой философии не существует проблематизация такого рода «удвоений», данная в критике устойчивых коррелятов, таких как бытие-мышление, пространство-время, сущность-явление, трансценденция-имманенция и многих других? Но дело здесь в том, что нефилология не стремится к преодолению оппозиций или диалектическому синтезу, но старается построить своеобразную науку-филологию, которая вовсе не некая метафилология и не философия как строгая наука в гуссерлевском смысле, а нечто совсем иное, что не претендует на истину мира или хотя бы частную философскую истину, данную в некотором философском вопрошании или решении, а пытается найти в мире (науке, искусстве,

политике) материальные условия философии. Это – эксперимент с внешней самой философии, без которого она, лишенная материальности, безжизненна. Удивительно, но эксперимент Ларуэля по отысканию жизни философии выглядит порой как странная терминологическая машина, порождающая сложные конструкции напоминающие философские понятия («Видение-в-Едином», «Единое-в Едином», «Мысль-мир», «Сила-мысль», «Эго-без-бытия», «Тождество-в-последней инстанции», «Односторонняя дуальность» и т. п.). И требуется напряжение, чтобы удержаться соблазна пользоваться ими как понятиями. Но это не понятия, хотя и отсылают к языку философской традиции. Это – своеобразная разметка языка философии, удерживающая нас (на уровне языка) от опрометчивых действий с ним, от удваивающей мир теоретизации, от возможной герменевтики мира. Через эти квази-понятия Ларуэль обращается к абсолютно внешнему, к радикальной имманентности, которая никогда не может стать предметом мысли, но которая порождает саму мысль.

И здесь важно это постоянное «не» Ларуэля, которое, хоть и содержит в себе некий критический оттенок по отношению к философии, но куда в большей степени устанавливает дистанцию по отношению к тому, что уже освоено и присвоено как факт, смысл, знание, логика, понимание. Что бы ни становилось предметом размышлений Ларуэля: философия, наука, эстетика, этика, теология, марксизм, психоанализ, фотография – все обретает свое «не», которое ни в коем случае не отрицание. Это ближе всего к аксиоматике, задающей закон функционирования объекта, который не является объектом-для-взгляда, а является данностью («Данность» в нефилософии описывается как «данность реально-Единоного и ничего более», а также «данность-без-дарения»<sup>1</sup>), а поскольку Ларуэль недвусмысленно отсылает к феноменологии Мишеля Анри, то можно даже сказать, что мы имеем дело с неинтенциональным феноменом). Таким способом совершается попытка нефилософии вступить в контакт с радикальной имманентностью («Реальное», «Единое»), в то время как философия, даже ориентированная на имманентность, по мнению Ларуэля, никогда не порывает с порядком трансцендентного.

В истории философии есть философы, тяготеющие к трансценденции (Платон, Кант, Гуссерль, Хайдеггер и, как ни странно, в этот ряд вполне вписывается Деррида) и тяготеющие к имманенции (Спиноза, Ницше, Бергсон, Анри, Делёз). Что же касается Ларуэля, то он пытается удержать философский полюс трансценденции и неминуемо уходящий из сферы власти философии имманентизм («открытие новых земель философии», говоря словами Делёза) в состоянии их абсолютной несходимости, даже диалектической, даже такой, которая порождает апорию или нонсенс. Это своеобразное квантовое состояние вполне в духе квантовой механики, которое позволяет использовать достижения современной физики в создании новой науки о философии, нефилософии.

Но как раз одной из отличительных черт нефилософии Франсуа Ларуэля, стремящейся на каждом своем этапе, и даже на каждом своем шаге удерживать напряжение невозможное единство имманентного и трансцендентального плана, является то, что в ней практически отсутствует отсылка к какой бы то ни было аффективности. А между тем аффект – вещь исключительно важная для всех имманентистских философских концепций.

<sup>1</sup> Ларуэль Ф. Словарь нефилософии // Синий Диван. 2013. № 18. С. 7–30.

Ларуэль проблематику аффективности практически игнорирует<sup>2</sup>. Этот момент может показаться периферийным, если бы эта проблематика не была бы столь симптоматичной для самой традиции имманентистского переосмысления языка философии, начиная со Спинозы и вплоть до его современных интерпретаторов, таких как Жиль Делёз и Антонио Негри.

Место аффекта в каком-то смысле и есть пространство сопротивления и плану трансценденции и трансцендентальному плану, всякий раз вводящими различие между вещью и ее образом, между вещью и условиями ее восприятия и понимания. Аффект, при всем разнообразии его определений, характеризуется именно тем, что он указывает на событие, в котором восприятия, переживание, мысль даны сами по себе и не требуют для себя никакого объекта. И в этом смысле он есть то, что можно рассматривать как данность, но данность, оказывающаяся условием и мысли, и действия, и знания. Так можно говорить вслед за Ларуэлем, но это вполне согласуется и с «Этикой» Спинозы.

2. Спиноза определяет аффект как двойственную способность желания: с одной стороны, как способность к действию, с другой – способность подвергаться воздействию. Не углубляясь сейчас в теорию аффектов, изложенную в III главе «Этики» и многократно интерпретированную, отмечу лишь, что в сам аффект введена уже Спинозой двойственность, когда способность к действию вводит динамику состояний активных (увеличивающих связность мира), а подверженность воздействию – пассивных (обнаруживающих хаос). Сам Спиноза описывал это как состояния «хорошие» и «плохие», имеющие одну и ту же природу, или, если угодно, одну и ту же логику их проявления (в отличие от сущностно определенных «добра» и «зла»).

Собственно, само это различие внутри аффекта и позволяет выявить в мире нечто превышающее возможности человека, но одновременно с этим и определяющее его как часть мира. Аффект – это состояние, в котором человек себя не контролирует, себе не принадлежит. Отталкиваясь от этого простого положения, Спиноза строит свою «логику внешнего», или то, что можно сегодня назвать имманентистской логикой: «Природа или сущность аффектов не может быть объяснена через одну только нашу сущность или природу (по опр. 1 и 2, ч. III), но должна определяться могуществом, т. е. (по т. 7, ч. III) природой внешних причин, в соотношении с нашей»<sup>3</sup>.

Фактически, речь идет о том, что способность к действию и способность подвергаться воздействию – одна и та же способность желания, которую мы уже не в состоянии мыслить как некое единство, мы обнаруживаем себя «всегда-уже» в момент разделения (на активные и пассивные состояния, или на удовольствие и неудовольствие). В этом расщеплении – исток того, что мы можем мыслить исключительно устанавливая различия.

В случае диалектики (не важно, гегелевской ли, с ее постоянным режимом разрешения, или киркегоровой, ориентированной на неразрешимость) различие – динамический принцип. В философии Делёза он определяется как «становление». Для него и аффект – не переход от одного состояния к другому, а изменение сущности (смысл как изменчивость), которая метафизически мыслится неизменной. Само понятие сущности, конечно же, от-

<sup>2</sup> Оговоримся, что в раннем своем творчестве, том, которое сам Ларуэль обозначает как Нефилософия-1, тема аффективности затрагивалась. Аффект описывался им как синтетический трансцендентальный «факт», который отсылал к сущности Бытия с помощью механизма связывающего власть и либидо (см.: *Laruelle F. Au-dela du principe de pouvoir*. P., 1978. P. 221).

<sup>3</sup> *Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 546.*

сылает нас к трансценденции, к реальности самой вещи, по отношению к которой все прочие ее проявления – лишь подобия. Но когда речь идет об изменении сущности<sup>4</sup>, то мы имеем дело с парадоксом, с изменчивостью неизменного, с тем, что нарушает порядок представления, разрушает субъект-объектные отношения, в которых мир удваивается в мыслительном акте. Здесь действуют бессубъектные силы, дорефлексивное мышление, неинтенциональное сознание. Здесь мысль уже не мысль о чем-то, но мысль сама по себе, данная как аффект, как действие. Делёз это различие внутри сущности (изменчивой и неизменной одновременно) описывает как трансцендентальное поле, которое может мыслиться одновременно и в кантовском смысле, и как план имманенции. Сам Делёз, когда говорит о трансцендентальном поле, акцентирует линию изменчивости в понимании трансцендентального порядка, начиная от априорных форм познания у Канта, через Фихте, для которого это «моментальное абсолютное сознание, не отсылающее ни к какому Сущему», и вплоть до Мен де Бирана, обнаруживающего в самом порыве к трансценденции спинозианскую имманентность жизни<sup>5</sup>. Но в завершении всего тот, кто отвечает за «чистую имманенцию», оказывается не философом, а писателем. Это усилие переопределения в трансцендентальном поле самого понятия трансцендентальности завершается Диккенсом, его литературной эмпирией<sup>6</sup>. Именно в работе художника Делёз обнаруживает тот «радикальный эмпиризм», который замещает собой доэмпирические априорные формы Канта. Там, где у Канта была «вещь в себе», неразорванная связь трансцендентальности с трансценденцией, Делёз обнаруживает опыт «новой чувственности» и «новой мысли», в которой трансцендентальность оборачивается имманентностью. Такие восприятие и мысль уже не принадлежат человеку, они не являются его достоянием возможным или грядущим, они – исключительно «нечеловеческие», а само становление (действие различия) – постоянное становление человеческого не-человеческим<sup>7</sup>.

Как мы видим, делёзианское различие неуклонно стремится в сторону имманенции, стараясь максимально нивелировать любые намеки на трансценденцию, а трансцендентальное поле интерпретируя как нечеловеческий эмпиризм, вторжение самой жизни, философии недоступный без участия искусства.

На другую сторону различия обращает внимание Жак Деррида. В его деконструкции нет ни перехода, ни становления, ни вообще какой-либо отсылки к аффекту. Его грамматология представляет собой особое развитие семиологии и озабочена сцеплением элементов текста, отношением между

<sup>4</sup> Сам Делёз предпочитает говорить об антиплатонической логике стоиков, когда изменение смысла, привносимое атрибутом, касается не выражения, а самой вещи, в результате чего открывается особый неустойчивый и множественный мир бестелесных вещей (эффектов и событий): «...смысл – то, что придаётся в качестве атрибута, но он вовсе не атрибут предложения, скорее, он атрибут вещи или положения вещей. <...> Атрибут – не бытие. Он не определяет бытие. Он – сверх-бытие. “Зеленое” обозначает качество, смесь вещей, смесь дерева и воздуха, когда хлорофилл сосуществует со всеми частями листа. Напротив, “зеленеть” – не качество вещи, а атрибут, который высказывается о вещи» (см.: Делёз Ж. Логика смысла. М.; Екатеринбург, 1998. С. 40–41). Говоря об атрибуте как сверх-бытии, Делёз, опираясь на стоическую логику лектона, указывает на то, что в рамках этой логики с помощью атрибута придается не только смысл, но и сущность, и гуссерлева нозма, а сами эти термины обретают новое понимание в мире материальных бестелесных эффектов.

<sup>5</sup> См.: Deleuze G. Pure Immanence: Essays on A Life. N.Y., 2005. P. 27–28.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> «Аффект точно так же выше переживаний, как перцепт выше восприятия. Аффект – это не переход от одного опытного состояния к другому, а становление человека не-человеком» (Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.; СПб., 1998. С. 220).

ними. Различение элементов носит исключительно формальный характер, опирающийся на новое понятие письма. Деррида использует письмо в двух смыслах. Простейший вариант – запись, письмо как то, что противопоставлено голосу-логосу, всегда имеющему преимущество изначальности. Уже это «вторичное» письмо как запись присутствующего, наличного смысла несет в себе некий различающий момент, провоцирующий вопрос: что в письме не подвластно логосу, что не укладывается в онто-теологическую схему, на основе которой построена европейская философия? Деконструкция и грамматология – две стороны общей стратегии Деррида прочтения текста (не важно философского, литературного или живописного). Деррида не имеет дело с какой бы то ни было «реальностью». Он имеет дело только с текстом, поскольку к реальности нет другого доступа, нежели через текст. Именно с одной буквы этого текста-письма, а именно с буквы «а» в слове *différance*<sup>8</sup>, начинается раскручиваться его концепция архе-письма, где «грамма», «след» становятся определяющими понятиями для его семиологии, ставящей под вопрос всю метафизику присутствия, ориентированной на трансцендентность логоса-голоса. Эта стратегия, с одной стороны идет путем хайдеггеровского онто-теологического различия, а с другой – носит с очевидностью формальный характер, призванный ввести новую аксиоматику для объектов, не обладающих статусом присутствия в онто-теологической системе. Все начинается с ошибки или с неразрешимости (апории), которая требует либо устранения нежелательного элемента из системы, или введения новой аксиомы. Но сама такая стратегия требует особого внимания к всей системе аксиом, на которых базируется то, что мы называем словом «мышление» и что проявляет себя как та или иная текстуальная стратегия. Это также требует постоянного обнажения тех аксиом, которыми мы пользуемся неявно, которые для нас стали фактом некой иллюзорной «реальности» (наличности) и условность которых для нас еще не очевидна. Не случайно сам Деррида сравнивал деконструкцию с формализмом в математике<sup>9</sup>.

Именно эти две стороны самого принципа различения, которые мы связали с именами Делёза и Деррида, так или иначе близких Ларуэль<sup>10</sup> (пусть даже и полемически близких), относятся к неустранимым напряжениям между трансцендентным и имманентным, где господство трансценденции прерывается знаками искусства, и между трансцендентальным и формально-логическим (Ларуэль бы сказал «эпистемо-логическим»), где трансцендентализм ставится под вопрос метаматематикой, задающей вопрос о своих основаниях.

<sup>8</sup> *Différance* – ключевой термин Деррида, это слово «различие» (*différence*), написанное с ошибкой через «а», но фонетически неотличимое от него. Буква «а» – место различения «фоне» и «грамме», голоса и письма, минимальный элемент деконструкции, элемент слабого сопротивления текста внешнему по отношению к нему трансцендентному смыслу, связывающему себя со словом и знаком так, чтобы сама эта связь воспринималась как нечто данное, как «трансцендентальное означающее» (Подробно см.: *Деррида Ж. Différance // Деррида Ж. Поля философии. М., 2012. С. 24–40*).

<sup>9</sup> См.: *Деррида Ж. Позиции. Киев, 1996. С. 38*.

<sup>10</sup> Сам Ларуэль пишет о том, что предельные формы философии различия, реализованные Ницше (*re-affirmation*, то, что можно интерпретировать как переизобретение ценностей), Делёзом (*re-vision*, что одновременно и ревизия философского наследия, и повторение), Хайдеггером (интериоризация Поворота) и Деррида («Да» к Такому же и Иному) сводятся к открытию Единого «трансцендирующего» к себе, т. е. к трансцендентности, вписывающей себя в поворот внутри имманентности. «Все они преодолевают метафизику в целом и возвращают ее обратно к ее сути, к ее “собственности”, к Единству или единственности Уникального» (*Laruelle F. Philosophies of difference: a critical introduction to non-philosophy. L.; N.Y., 2010. P. 30*).

Между тем любая аксиома несет в себе нередуцируемый момент инфантильности в отношении к миру; в конечном счете, она сводится к простой формуле «я хочу, чтобы было так». И каждое такое желание сингулярно, ларуэлевское Реальное же – это единство и полнота всех возможных желаний-аксиом и миров, порождаемых их комбинациями.

Что касается Франсуа Ларуэля, то его нефилософия удивительным образом соединяет эти две несоединимые, казалось бы, логики. А потому мы вполне можем задаться вопросом о месте аффекта в том эпистемологическом сооружении, которое соединяет в себе имманентизм и трансцендентизм, диалектику и метафизику, нонсенс и апорию...

Вопрос, вытекающий из вышесказанного, может звучать так: если Спиноза и его последователи научили нас видеть в аффекте то, что «превышает возможности человеческого переживания», то нельзя ли попытаться усмотреть в том, что видится как чистая абстракция и логика, аффективность, т. е., фактически, этическую способность, относящуюся не только и не столько к душе, сколько к телу?<sup>11</sup>

Это вопрос об аффективности любого априори, о метафизике как одной из аффективных мыслительных практик, скрывающей свои основания. Это вопрос об аффективных основаниях науки, который имеет непосредственное отношение к попытке Ларуэля предъявить именно науку как имманентистское поле нефилософии. Не есть ли именно аффект (в его имманентистском понимании) – всего лишь переход из одного состояния в другое с переменной сущности (или – сменой аксиом), такая своеобразная квантовая логика до квантовой механики?

К этому вопросу мы еще вернемся, а пока предварительно установим координаты, в которых с необходимостью располагается имманентистское понимание аффекта:

1) переживание, обнаруживающее недостаток перцептивного опыта (у Делёза-Гваттари это как раз то, что имеет отношение к «перцепту», изобретаемому искусством); – утверждение, действие, решение...

2) переживание, обнаруживающее недостаток порядка, в мире, мыслимом как «чистый порядок» (спинозианское *ordo geometricus*) (это вопрос критики метафизики и метафизических, квази-религиозных оснований знания, деструкции и деконструкции, связанный с именами Хайдеггера, Левинаса и Деррида).

Франсуа Ларуэль избегает высказываться в терминах «переживания», «аффекта», «действия», но его нефилософия постоянно ведет речь о Едином (или Реальном) как способе мыслить за пределами перцепции (когда редукция эмпирического есть лабораторная ситуация его нехватки), и о «односторонней дуальности»<sup>12</sup> как минимальном логическом элементе (атоме) деконструкции.

**3.** Соединение восприятия и аффекта, порождающее новые перцептивные ситуации, – основная тема работ Делёза о живописи, литературе, кинематографе. Это то, что он называет «изобретением перцепций», когда фактически нарушается спинозистский принцип разделения аффектов на

<sup>11</sup> Кстати, Брайан Массуми, отталкиваясь от спинозианского определения тела в терминах «отношения движения и покоя», указывает, что эти «движение» и «покой» не натуральны, а именно аффективные способности – действовать и подвергаться воздействию. См.: *Massumi B. Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Detroit, 2002. P. 15.*

<sup>12</sup> Сам этот термин Ларуэля (*la dualité unilatérale*) невольно отсылает нас к неоднократно используемому Делёзом примеру с лентой Мёбиуса (закольцованная лента с одной стороной и одним краем), топологическим объектом, в котором есть только «внешнее», только поверхность.

«действие» и «подверженность воздействию». В соединенности с восприятием аффект оказывается невычленим из ситуации, когда действие художника («произведение») оказывается своего рода эффектом его пассивного состояния-становления, освоения нечеловеческих ощущений (становление Ахава китом в «Моби Дике», фигуры истерии в живописи Бэкона или «абстрактная линия» в полотнах Тёрнера...). При этом характерно, что Делёз разделяет «перцепты» и «понятия» (concepts), с которыми имеет дело философия. Таким образом, искусство дает лишь материал для философии в виде эмпирической составляющей перцептов, но само словно не способно «мыслить». С другой стороны, «понятия» невозможны без «прецептов», указывающих на зону, в которой восприятие обнаруживает свою недостаточность. Такова, схематично, логика трансцендентального эмпиризма Делёза. И в эту логику плохо укладывается то, что мы называем современным искусством, contemporary art, ориентированное на минимизацию восприятия и на максимальное приближение к практике работы с понятийным аппаратом. Не случайно, что Делёз практически не обращался к концептуализму, минимализму и прочим художественным практикам, выходящим за рамки традиционного искусства, с его определенностью в живописной, литературной или театральной составляющей.

В искусстве, если следовать Делёзу, аффект всегда заражен восприятием и его «качество» – потенция иного восприятия. Другими словами, нет никакого аффекта самого по себе. Он дан нам через изменчивость восприятия. Здесь важное значение имеет связка Спинозы с Бергсоном, которая порождает целую теорию виртуальности, развиваемую Делёзом в двух томах работы «Кино». Но что характерно, принцип функционирования кинематографических образов именно как аффективно-перцептивных заключен в том, что в кино, в отличие от искусства живописи, литературы и театра (ориентированного на представление) господствует принцип целого (le tout). Монтаж, кадр, план интерпретируются Делёзом не как кинематографические средства, но как то, что составляет сам принцип функционирования образов: не фильм монтируется, а монтаж (как виртуальное целое) задает принцип взаимоотношений между кадрами и эпизодами. То есть фильм является монтажной единицей, в которой задана вся неразложимая на части динамика монтажных отношений. Акцент с кадра как визуальной и перцептивной единицы (картинка) переносится на кадр как точку пересечения монтажных отношений (образ-движение). Делёзианские кинематографические образы, в отличие от образов, понимаемых как изображения, есть сгустки отношений, переходов, становлений создающих область «виртуального», которая не противопоставленная «реальному» как некая иллюзия, но, напротив, и есть сама реальность, которая аффективна и реальна именно аффективностью, до тех пор пока не находит для себя той или иной формы восприятия (актуализации в изображении), эту аффективность гасящую.

Я далек от того, чтобы проводить аналогии, но логика делёзианского «целого» есть то, что обуславливает аффективный доступ к «виртуальному» (реальности) и здесь мне видится подсказка, как подойти к месту аффекта в отношениях Единого и Реального у Ларуэля.

4. Рассмотрим теперь единство мысли и аффекта, которое игнорируется Делёзом, оставляющим аффект только в связке с областью восприятия.

Для Спинозы же, например, его знаменитый «геометрический порядок» (ordo gemetricus) был не методом мышления (это всего лишь порядок доказательства), а тем необходимым дополнением к мысли, которое долж-

но связать ее с единством мира на уровне выражения. В «Трактате об усовершенствовании интеллекта» Спиноза пишет, что Метод (а для него это и есть мысль-в-действии, или, говоря языком Ларуэля, «сила-мысль») «есть понимание того, что такое истинная идея <...> метод есть не что иное, как рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*) или идея идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не будет дан метод, если не дана прежде идея. Поэтому хорошим будет тот метод, который показывает, как должно направлять дух сообразно с нормой данной истинной идеи»<sup>13</sup>. То, что может казаться удвоением («идея идеи»), фактически есть то, что можно вслед за Ларуэлем обозначить как «тождество-в-последней-инстанции». Это то, что связано неизбежным опровержением любого априори – «идея идеи» тождественна «идее», она не удваивает ее, а стабилизирует как временный (ненадежный) порядок. Трансцендентализм – утилитарное средство контроля, выраженное в интериоризации идеи, или – придание порядку априорного статуса. Отталкиваясь от этого порядка действует «мысль» в философии (не важно, идеалистической или материалистической). Организует этот порядок то, что Ларуэль называет «сила-мысль» и что можно назвать действием, или точнее – воздействием Идеи. Эта Идея не абстрактна, не универсальна, но она не есть некий эмпирический материал. Это именно состояние воздействия, делающее мир множественным, изменчивым, придающее ему способность и силу изменчивости. Не аффективность ли это, которая содержится в самом акте мышления, всегда опровергающем установившийся порядок?

В «Различии и повторении» у Делёза мы находим тот же мотив: «Революция невозможна, пока придерживаются геометрии Эвклида: нужно дойти до геометрии достаточного основания, дифференциальной геометрии римановского типа, которая стремится породить дисконтинуальное из континуального или обосновать решения условиями задачи»<sup>14</sup>. И далее:

«Задача по отношению к ее решениям одновременно трансцендентна и имманентна. Трансцендентна, так как состоит из системы идейных связей или дифференциальных отношений между генетическими элементами. Имманентна, так как эти связи или отношения воплощаются в несходных с ним актуальных отношениях, определяемых полями решений. Никто не показал лучше Альберта Лотмана в его достойной восхищения работе, что задачи были сначала платоновскими Идеями, мысленными связями между *диалектическими* понятиями, относящимися к “случайным ситуациям существующего”, но они актуализируются в реальных учреждающих связях решения, искомого в *математическом* или *физическом*, и так далее, поле. В этом смысле, по Лотману, наука всегда причастна к превосходящей диалектике, то есть математической, не предположительной, хотя такая диалектика воплощает свои связи лишь в предположениях результативных научных теорий. Задачи всегда диалектичны; поэтому, когда диалектика “забывает” о своей тесной связи с задачами как Идеями, когда она довольствуется копированием задач с предположений, она теряет свою истинную силу, чтобы подпасть под власть негативного, и необходимо заменяет идейную объективность *проблематичного* простым противостоянием противоположных, противоречивых или противоречащих предположений»<sup>15</sup>.

<sup>13</sup> Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 331.

<sup>14</sup> Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998. С. 202.

<sup>15</sup> Там же. С. 202–203.



Отсылка к Альберу Лотману здесь вовсе не случайная, поскольку именно эту функцию Идеи в Спинозианском смысле, или Ларуэлевской силы-мысли, в наше время выполняет математика. Обратим внимание на один характерный момент – при всем изобилии так называемых «постмодернистских практик» мы не встречаем в математике ничего, что хоть немного бы походило на деконструкцию. Между тем математика – это язык, это определенный набор текстов задач и доказательств, что предполагает по крайней мере возможность вообразить деконструкцию в математике. Но это воображение наталкивается на непреодолимую преграду в виде самих математических объектов, природа которых вызывает по сей день споры. Давний ответ Альбера Лотмана сегодня актуален как никогда. Он говорит о том, что математика имеет вообще дело не с объектами, а отношениями между каким-угодно объектами, а «элементарный математический факт» определяется связью какого-угодно-объекта и аксиоматического поля. Это отношение всегда отношение аффективное, поскольку подразумевает возможность изменения аксиоматики, когда того требует задача, это изменение почти всегда разрывает связь аксиом с эмпирической очевидностью, что особенно очевидно, когда мы имеем дело с современной квантовой физикой, которая уже почти ничем не отличается от математики, кроме традиции разделять физику и математику как разные дисциплины<sup>16</sup>.

Для Лотмана любая логика, любая теория, любой метод нуждается в математике как «производительной силе идей», нечеткие «диалектические идеи», которые обычно противопоставляются математическим теориям, по Лотману существуют только будучи воплощенными математически, поскольку диалектика (противоречие, неразрешимость) лежит в основании математики<sup>17</sup>. Отсюда один шаг до ответа на вопрос, почему не существует деконструкции в математике. Этот шаг позволяет сделать Гильберт. Крайне любопытна в этом отношении его книга «Основания геометрии», где он пытается предложить наиболее радикальную (после Эвклида) систему, состоящую из пяти групп аксиом, показав различные геометрии, возникающие в случаях, когда эти аксиомы взаимно непротиворечивы и независимы друг от друга. Однако для всей этой группы можно построить геометрии не зависящие от одной из них и столь же непротиворечивые. Так ему удается помимо уже известных не-эвклидовых геометрий (исключающих аксиому параллельных) описать не-архимедовы геометрии (без аксиомы непрерывности), а также не-дезарговы геометрии, не использующие аксиомы порядка. Фактически ему удалось показать, как геометрия может вовсе не опираться на наше представления о мире, а иметь множество вариантов этому частному образу восприятия мира никак не соответствующих.

В этой книге как нигде, возможно, наиболее отчетливо проявлена деконструктивистская (почти в смысле Деррида) стратегия Гильбертова формализма. С одной стороны, взыскуется «полнота решения» и «строгость доказательства», но, с другой, – и в этом суть формализма, – должны быть ясно осознаны накладываемые «ограничения» и четко обоснованы «вспомогательные средства». И главное, что «неудача» решения или доказательства включена в математику как равноправный результат. «Невозможность» некоторых ожидаемых результатов обладает не меньшим, а может и большим значением. В итоге мы имеем, что если строгость формального рассуждения

<sup>16</sup> См.: Duffy S. Albert Lautman // Deleuze's Philosophical Lineage. Edinburgh, 2009. P. 356–379.

<sup>17</sup> См.: Lautman A. Mathematics, Ideas and the Physical Real. L.; N.Y., 2011 (Ch. 1. The Genesis of the Entity from the Idea).

(символического математического письма, освобожденного от экзистенциальных предпочтений) вступает в противоречие с фактами эмпирии, то приоритет отдается формальному «доказательству»<sup>18</sup>. Собственно само это доказательство, игнорирующее возможные образы мира (физический или геометрический), не дающее им заполнить собою некую «картину мира», расколов тем самым мир на реальность и ее изображение, указывает нам на область, которую можно назвать «аффективная трансцендентальность». Это – сфера сил внешнего, которое мы принимаем то за врожденные идеи, то за архетипы, то за условия возможности познания. Это и есть спинозистский мир «истинных идей».

**5. Современное искусство (contemporary art) достигает своих целей тогда, когда соединение аффекта с восприятием перестает быть отличимо от соединения аффекта с мыслью, когда в каждом художественном жесте предъясняется не столько объект искусства, сколько возможная теория искусства. Теория, данная только в практике, в жесте искусства. Наиболее радикальным здесь и по сей день остается Марсель Дюшан, который из искусства создал нечто, что в большей степени напоминает математику в духе Лотмана, где какими-угодно-объектами становятся случайные вещи повседневности. В этом смысл реди-мэйда: вещь перестает играть утилитарную роль, отведенную ей обществом (нерефлексивной аксиоматикой) и демонстрирует сгусток отношений (целое), никогда не готовыми быть доведенными до уровня восприятия или рефлексии. Это мир анти-платоновских идей-задач, идей-головоломов, актуализация которых разрушительна для «человеческого порядка». Потому даже само пространство этой деструктивной аффективности Дюшан описывает как «сверхтонкое» (inframince). Известно, что сам он отказывался определять сверхтонкое и говорил, что может привести лишь конкретные примеры. Вот они: табачный дым, в котором смешаны и неразделимы запах сигары и запах дыхания; расстояние между поверхностью и тенью от предмета на нее падающую; кресло, хранящее тепло человека, который только что ушел; различие между двумя объектами серийного производства, сделанными по одной матрице с максимальной точностью<sup>19</sup>. Сверхтонкое даже в примерах Дюшана колеблется между несовершенством нашего перцептивного аппарата и той символической зоной, в которой, кажется, никакая перцепция уже невозможна. Потому Терри де Дюв, например, полагает, что это вообще не область восприятия, а место эстетического суждения за рамками вкуса<sup>20</sup>. Сверхтонкое имеет отношение к различению неразличимого. Это касается, прежде всего, чувственного удовольствия («чем больше вещь меня восхищает и привлекает мое внимание, тем меньше в ней сверхтонкого», – говорит Дюшан), которое совершенно уходит из пространства реди-мэйда, что акцентируется еще в большей степени, поскольку почти все дюшановские картины, объекты, инсталляции, перформансы имеют ту или иную сексуальную подоплеку. Здесь конечно же напрашиваются примеры: Мона Лиза с усиками и бородкой и подписью «L.H.O.O.Q», звучащей по-французски непристойно, фотопортрет Rose Selavy (Дюшан в виде женщины), который сделал Ман Рэй, знаменитая «Невеста, раздетая своими холостяками», игра в шахматы с обнаженной моделью, ну и конечно его последняя работа «Étant donnés», инсталляция, отсылающая одновременно и к порно-практике вуаеризма, и**

<sup>18</sup> См.: Гильберт Д. Основания геометрии. Л., 1923. С. 104.

<sup>19</sup> Наиболее полное собрание высказываний Дюшана об искусстве собрано в книге Duchamp M. Notes. Presentation et traduction Paul Matisse. P., 1980.

<sup>20</sup> Де Дюв Т. Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность. М., 2012. С. 305–306.

к картине Курбе «Начало мира». Работы Дюшана погружают нас в особый мир несексуального в сексуальности, то есть к тому аффективному порядку сексуального, который сам несексуален, но обнажает условия функционирования сексуальности.

Что это за пространство? Что это за мир? Вслед за Ларуэлем мы можем сказать, что это и есть Реальное, в котором невозможно желание, удовольствие, притяжение полов и даже однополое притяжение. Это мир сексуальной невинности (она же – невинность познания), мир до разделения полов, до разделения на имманентное и трансцендентное, мир, в котором нет логики разума и нет либидо, а господствует забытая логика Рая (Реального совпадающего с Единым), где само движение мира оставляет в нас аффективный след (сила внешнего, сила-мысль), еще не продублированный (удвоенный) нашими желаниями и потребностями, воображением и представлением. Невинность философии как сфера философской аффективности – вот, пожалуй, еще одно возможное определение нефилософии.

И математическая абстракция с одной стороны, и чувственное восприятие – с другой, перестают противостоять друг другу, как только мы в каждой из них находим зону сверхтонкого, связывающего нас с тем измерением, которое указывает нам не на мир представления, а на логику перехода, трансформации, изменения форм. В этом смысле «не» означает лишь возвращение к миру, который уже был отвергнут или забыт.

Так и Единое Ларуэля требует от нас нефилософии как возвращение к наивности и невинности, требующее инвентаризации практически всех понятий трансцендентальной философии, выступающих в этом раю мышления как чистый реди-мэйд.

### Список литературы

- Гильберт Д.* Основания геометрии / Пер. с нем. под ред. А.В. Васильева. Л.: Сеятель, 1923. 152 с.
- Де Дюв Т.* Живописный номинализм. Марсель Дюшан, живопись и современность / Пер. с фр. А. Шестакова. М.: Изд-во Инс-та Гайдара, 2012. 368 с.
- Делёз Ж.* Различие и повторение / Пер. с фр. Н.Б. Маньковской, Э.П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. 384 с.
- Делёз Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С. Зенкина. М.; СПб.: Алетейя, 1998. 288 с.
- Деррида Ж.* Позитивизм / Пер. с фр. В.В. Бибихина. М.: Академ. проект, 2007. 160 с.
- Деррида Ж.* Différance // *Деррида Ж.* Поля философии / Пер. Д. Кралечкина. М., 2012. С. 24–40.
- Ларуэль Ф.* Словарь нефилософии / Пер. с фр. А. Гараджа // Синий Диван. 2013. № 18. С. 7–30.
- Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума / Пер. с лат. Я.М. Боровского // *Спиноза Б.* Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 317–358.
- Спиноза Б.* Этика / Пер. с лат. Н.А. Иванцова // *Спиноза Б.* Избр. произведения: в 2 т. Т. I. М., 1957. С. 359–618.
- Deleuze G.* Pure Immanence: Essays on A Life / Trans. by A.Boyman. N.Y.: Zone Books, 2005. 100 p.
- Duchamp M.* Notes. Presentation et traduction Paul Matisse. P.: Centre Georges Pompidou, 1980. 208 p.
- Duffy S.* Albert Lautman // *Deleuze's Philosophical Lineage* / Ed. by Graham Jones and Jon Roffe. Edinburgh: Edinburgh Univ. Press, 2009. P. 356–379.
- Laruelle F.* Au-dela du principe de pouvoir. P.: Payot, 1978. 303 p.

*Laruelle F.* Philosophies of difference: a critical introduction to non-philosophy / Trans. by R.Gangle. L.; N.Y.: Continuum, 2010. 256 p.

*Lautman A.* Mathematics, Ideas and the Physical Real / Trans. by. S.B.Duffy. L.; N.Y.: Continuum, 2011. 310 p.

*Massumi B.* Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Detroit: Duke University Press, 2002. 336 p.

**Affect within the coordinates of non-philosophy***Oleg Aronson*

PhD in philosophy, Senior research fellow, Philosophy RAS Institute of, 119991, Russia, Moscow, 14/5 Volhonka St.; E-mail: phljml@yandex.ru

The article aims to solve a double task. On the one hand, it attempts to clarify some of the concepts of François Laruelle's non-philosophy; on the other hand, it identifies in the foundations of science an affective plan which is ignored by non-philosophy itself. Resorting to Spinoza, the author shows affect to be something that confronts our ability to think about the world in terms of essence and representation, i.e., our habit of «doubling the world» (Laruelle).

Affect belongs to the plane of immanence because it bears witness to the realm of thinking without a **subject and to that of perception without an object**. The very introduction of the concept of immanence, however, requires constant acts of differentiation. The philosophy of difference has two poles: firstly, immanentism, which resists the domination of transcendence, and, secondly, the deconstruction of onto-theology where the relationship between the transcendental order and the formal semiology of language and text generates numerous aporias. In the last instance, Deleuze's immanentism is committed to replacing philosophical concepts with signs of art, while Derrida's deconstruction unveils the obscure axiomatic foundations of European thinking, which raises the question of the affective foundations of any axiomatic model whatsoever. These two incompatible lines achieve their «quantum» unity in the artistic practice as theorized by Marcel Duchamp, who seeks to minimize the sensual characteristics of a work of art and to identify the affective content of abstraction. Just like Duchamp in contemporary art, François Laruelle treats the apparatus of philosophy as ready-made objects, which, albeit losing their depth, retain the trace of a philosophical desire for transcendence.

**Keywords:** affect, non-philosophy, art, immanence, transcendence, deconstruction, the One, Laruelle, Deleuze, Derrida, Duchamp

**References**

- Deleuze, G., Guattari, F. *Что такое философия?* [What is Philosophy?], trans. by S. Zenkin. Moscow; St. Petersburg: Aleteiya, 1998. 288 pp.
- Deleuze, G. *Pure Immanence: Essays on A Life*, trans. by A. Boyman. New York: Zone Books, 2005. 100 pp.
- Deleuze, G. *Razlichie i povtorenie* [Difference and Repetition], trans. by N. Mankovskaya and E. Yurovskaya. St. Petersburg: Petropolis, 1998. 384 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Polia filosofii* [Margins of Philosophy], trans. by D. Kralachkin. Moscow: Akademicheskii proekt, 2012. 376 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *Pozitsii* [Positions], trans. by V. Bibikhin. Moscow: Akademicheskii proekt, 2007. 160 pp. (In Russian)
- Duchamp, M. *Notes. Présentation et traduction Paul Matisse*. Paris: Centre Georges Pompidou, 1980. 208 pp.
- Duffy, S. "Albert Lautman", *Deleuze's Philosophical Lineage*, eds. Graham Jones and Jon Roffe. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009, pp. 356–379.
- Duve, T. de. *Zhivopisnyi nominalizm. Marsel' Dyushan, zhivopis' i sovremennost'* [Pictorial nominalism. Marcel Duchamp, art and modernity], trans. by A. Shestakov. Moscow: Izdatel'stvo Instituta Gaidara, 2012. 361 pp. (In Russian)
- Gilbert, D. *Osnovaniya geometrii* [Foundations of Geometry], ed. A. Vasiliev. Leningrad: Seyatel', 1923. 152 pp. (In Russian)
- Laruelle, F. *Au-delà du principe de pouvoir*. Paris: Payot, 1978. 303 pp.
- Laruelle, F. *Philosophies of difference: a critical introduction to non-philosophy*, trans. by R. Gangle. London; New York: Continuum, 2010. 256 pp.

Laruelle, F. “Slovar’ nefilosofii” [Dictionary of Non-philosophy], trans. by A. Garadzha, *Sinij Divan*, 2013, no. 18, pp. 7–30. (In Russian)

Lautman, A. *Mathematics, Ideas and the Physical Real*, trans. by S. Duffy. London; New York: Continuum, 2011. 310 pp.

Massumi, B. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Detroit: Duke Univ. Press, 2002. 336 pp.

Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya v 2 t.* [Selected Works, 2 vols], ed. V. Sokolov. Moscow: Gospolitizdat, 1957. (In Russian)

## ПОНИМАНИЕ ВРЕМЕНИ И ВРЕМЕННОСТИ В КАЛАМЕ

*Нофал Фарис Османович* – аспирант Восточноукраинского национального университета им. В.Даля. 91034, Украина, Луганск, Молодежный квартал 20а; E-mail: faresnofal@mail.ru

В статье рассматривается понимание сущности времени в мутазилитской и ашаритской школах калама. На примере учений о времени и темпоральности крупнейших мутакаллимов автор делает вывод об уникальности философии времени арабо-мусульманских мыслителей и их нередуцируемости к античному наследию. Последовательно анализируя различные концепции крупнейших мыслителей мусульманского Востока, исследователь прослеживает их генезис и эволюцию, а также внутреннюю взаимосвязь, позволяющую говорить о несомненной преемственности традиций калама. Отдельно показано, как до-перипатетический классический калам основывает свое понимание времени на концептах действия и процесса, тогда как поздние ашариты, испытавшие значительное влияние арабоязычного перипатетизма, предпочитают говорить о непознаваемости времени или же о его субстанциональности. Уникальным как для восточной, так и для западной традиций философствования представляется концепция Фахруддина ар-Рāзй, введшего время в свою эманационную схему и придавшего ему особый онтологический статус. Особое внимание в статье уделено проблеме дискретности времени в каламе, а также взаимосвязи «длящегося» или «исторического времени» (заман-времени) и «сейчас-времени» (вакт-времени) с точки зрения виднейших ашаритских мыслителей.

**Ключевые слова:** темпоральность, время, философия времени, вакт-время, заман-время, калам, арабоязычный перипатетизм, арабо-мусульманская философия

Категория времени, служившая основой для многих физических и метафизических построений величайших мыслителей первых веков ислама, была подробно рассмотрена в рамках философских поисков калама. Вопрос о том, какова природа временности, ее связи с вечным Абсолютом и преходящим миром явлений, стал одной из центральных проблем онтологии мутакаллимов, предложивших, в свою очередь, оригинальные ее решения. Оставляя в стороне достаточно подробно исследованный ранее вопрос о логических основаниях каламического учения о времени<sup>1</sup>, мы попытаемся в рамках настоящей работы проследить генезис и эволюцию представлений крупнейших деятелей мутазилизма и ашаризма о сущности времени и временности, тем более интересных специалисту, что ни один исследователь до сегодняшнего дня не приступил к их системному описанию и анализу<sup>2</sup>.

Однако для начала, дабы предвосхитить неизбежные отсылки к античному наследию, необходимо вкратце упомянуть о воззрениях древнегреческих философов на *χρόνος*, особенно важные для нас в свете глубокого знакомства мутакаллимов с трудами Платона и Аристотеля.

<sup>1</sup> *Анисов А.М., Смирнов А.В.* Логические основания философии времени мутазилитов // Философский журнал. 2009. № 2(3). С. 132–163.

<sup>2</sup> Монография же *А.Султāна «Идея времени у ашаритов»* (Фикрат аз-замāн 'инд ал-ашā'ира. Каир, 2000), к сожалению, абсолютно не затрагивает определения ашаритами самого времени, предпочитая этому анализ категорий «вечность» и «возникновение». Других работ по этой тематике нам обнаружить не удалось.

Античная мысль, как и арабская философия, тесно связывала понятие времени с пространственным континуумом. В опровержении Зеноном Элейским самой идеи движения мы встречаем допущение дискретности времени, состоящего из неделимых атомарных моментов «теперь»<sup>3</sup>. Платон, критикующий онтологию элеатов, смотрит на время иначе: оно, будучи подобием вечности, одновременно причастно ей, сотворено Демиургом вместе с миром и постоянно движется от прошлого в будущее через настоящее<sup>4</sup>. Тем не менее остается непонятной чуждость самого времени, которую не проясняет и Аристотель. Согласно взглядам Стагирита, «хронос» непрерывен, безначален и бесконечен, он связан с движением, но не тождественен ему<sup>5</sup>. Время является «числом движения по отношению к предыдущему и последующему», и поскольку движение связано с числом, само время континуально, а не дискретно<sup>6</sup>. Время и движение – взаимопределяющие величины, но лишь потому, что движение подвержено изменению, чем и обусловлена сама возможность счета, деления на «до» и «после». Эта способность вычленять из непрерывности временного бега отдельные моменты принадлежит душе<sup>7</sup>. Система «Первого учителя» была подвергнута критике Платином, осуждавшим Аристотеля именно за то, что последний не объяснил сути времени самого по себе, безотносительно ко движению<sup>8</sup>. Плотин предлагает свое решение этой проблемы: время есть жизнь мировой души<sup>9</sup>.

Для мутакаллимов время (*вақт*, *замāн*) по своей природе дискретно. Это прослеживается и терминологически. Уже в метафизических построениях мутазилитов «пребывание» (*бақā*) конкретной вещи (*шай*) или акциденции (*'араф*) связано с «[моментом(ами)] времени». В частности, полемика разворачивается вокруг вопроса о возможности пребывания акциденции «в два последующих [момента] времени» (*вақтайн*, *замāнайн*). И если 'Абӯ ал-Хузайл ал-'Аллаф (ум. 235/849 г.) допускал продолжительное существования случайных свойств вещей, то его ученик ан-Наззām (ум. 231/845 г.), ссылаясь на отсутствие достаточного основания для длительного пребывания генерируемых субстанцией (*джавхар*) акциденций, отстаивал противоположные позиции<sup>10</sup>. Иными словами, понятие «времени» использовалось в каламе как для обозначения тех или иных моментов, связанных с миром явлений, так и для указания на темпоральность как таковую.

Но что же такое «время»? Начало дискуссий о его природе положено еще первым натурфилософом калама 'Абӯ ал-Хузайлем. Согласно ал-Аш'арӣ (ум. 324/936 г.), ал-'Аллаф считал время сотворенной (*мухдас*) акцидентальной формой, не пребывающей ни в месте (*макāн*), ни в теле (*джисм*)<sup>11</sup>. Время определялось им как «разница между деяниями, промежутки между одним деянием и другим»<sup>12</sup>; «протяженного» же времени

<sup>3</sup> Phys. VI 9, 239b 10–240a1.

<sup>4</sup> Tim. 37a–41e.

<sup>5</sup> Phys. IV, 11, 219a 4–7.

<sup>6</sup> Ibid. IV, 219a 10–14, 220a 6–17.

<sup>7</sup> Ibid. IV, 14, 223a.

<sup>8</sup> Enn. III 7, 10.

<sup>9</sup> Ibid. III 7, 11.

<sup>10</sup> См.: Ал-Аш'арӣ, 'Абӯ ал-Хасан. Мақāлāt ал-ислāmиййн ва ихтилаф ал-мусаллйн. Каир, 2000. Т. I. С. 358–359.

<sup>11</sup> Там же. С. 358.

<sup>12</sup> Там же. С. 365.



нет, поскольку «может существовать лишь один [момент] времени»<sup>13</sup>, т. е. «сейчас», в котором возможно совершение лишь одного деяния (*фи'л*). Для 'Абу ал-Хузайла время – это продукт действия. Однако человек действует в себе (*фи нафси-хи*), или же вне себя, но лишь в соответствии со внутренними своими причинами (*асб'аб*). Следовательно, помимо прочего время является и трансцендентной, не присутствующей в самом действователе или действии мерой процессов<sup>14</sup>.

Хотя мы и не находим в сохранившихся источниках анализа категории времени Му'аммаром б. 'Аббадом ас-Суламй (ум. 215/830-831 г.), мы можем отметить важную деталь. По Му'аммару, Бога нельзя назвать «вечным» (*қадйм*) до сотворения Им мира, т. е. до появления времени, вне которого Он остается поныне<sup>15</sup>. Фактически ас-Суламй, в отличие от Платона, постулирует первичность возникшего времени, без соотношения с которым невозможны никакие темпоральные характеристики: время – феномен мира вещей, созданный с ним и с ним пребывающий. Вечность и бесконечность без времени суть пустые понятия, невозможные даже в чистой теории.

Близкой к аристотелевскому пониманию временности, но, тем не менее, существенно отличной от него, представляется позиция 'Абу 'Али ал-Джубба'й (ум. 303/916 г.). Согласно его учению, время являет собой исключительно субъективную оценку человека, связанную с произвольно им выбираемыми феноменами: «Время – это то, что ты устанавливаешь для вещей. Если ты скажешь: “Я приду к тебе, когда придет Зайд”, – то ты установил приход Зайда временем своего прихода»<sup>16</sup>. Исходя из этой логики, ал-Джубба'й называет и движения сфер «временами, положенными для вещей Аллахом»<sup>17</sup>. Время у 'Абу 'Али теряет свой онтологический статус, становясь послушным инструментом, своего рода абстракцией в руках мыслящего субъекта, который и определяет продолжительность того или иного момента, исходя из собственного желания или потребности, ибо количество моментов и действий, в них совершаемых, ал-Джубба'й не определяет вовсе. Вполне возможно, что, в отличие от ал-'Аллафа, 'Абу 'Али допускал наличие (пусть и умозримое) длящегося времени, времени исторического.

«Мақ'алат» ал-Аш'арй сохранил и другие «безликие» учения ранних мутакаллимов о природе времени. В частности, некоторые мыслители, называя время акциденцией, отказывались обсуждать его сущность, в то время как другие спорили об универсальности времени для всех вещей<sup>18</sup>. К сожалению, детали этих диспутов до нас не дошли, а предельно общие формулировки доксаграфа не позволяют однозначно судить об их сути или содержании.

В свою очередь, ученик ал-Джубба'й и основатель ашаризма 'Абу ал-Хасан ал-Аш'арй развивал концепцию своего учителя. Так, Ибн Ф'урак (ум. 406/1015 г.) следующим образом передает определение времени 'Абу ал-Хасаном: время – «это нечто возникшее, возникающее с возникновением чего-либо другого»<sup>19</sup>. Иначе говоря, ал-Аш'арй, как и 'Абу 'Али, постулирует

<sup>13</sup> *Ал-Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақ'алат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллйн. Каир, 2000. Т. 2. С. 116.*

<sup>14</sup> *Ал-Аш'арй, 'Абу ал-Хасан. Мақ'алат ал-исламиййин ва ихтилаф ал-мусаллйн. Каир, 2000. Т. 1. С. 400.*

<sup>15</sup> Там же. С. 324.

<sup>16</sup> Там же. С. 365.

<sup>17</sup> Там же. С. 365.

<sup>18</sup> Там же. С. 365–366.

<sup>19</sup> *Ибн Ф'урак, 'Абу Бакр. Мақ'алат аш-шайх 'Абу ал-Хасан ал-'Аш'арй. Каир, 2005. С. 389.*

относительность временного отсчета, зависящего исключительно от соположенных процессов. При этом родоначальник ашаризма отмечает, что в качестве временной системы координат может быть взято абсолютно любое явление. «Срок», положенный человеку, – это «время», т. к. оно зависит от возникновения смерти; «время», положенное кредитором – это момент, отменяющий ожидание им денег от должника. Как и ал-Джубба'й, 'Абӯ ал-Ҳасан допускает возможность использования движений небесных тел в качестве мерила, определяющего время, отказывая ему в богоданности и связывая с человеческим разумом<sup>20</sup>.

Выстраивая свое видение темпоральности, ал-Аш'арӣ критикует предшественников. Взгляд ал-'Аллафа на время представляется 'Абӯ ал-Ҳасану абсурдным. Если время относительно, – и на этом «первый ашарит» настаивает, – то у каждого из событий, «очерчивающих» атомарный момент времени, может существовать свое особое время, связанное с другими событиями. Исходя из этих посылок, невозможно установить саму разницу между двумя действиями, «расплывающимися» в качестве констант<sup>21</sup>. Не менее важно для ал-Аш'арӣ определить онтологическую природу времени (существующего либо как акциденция, либо как субстанция). И так как время связано с процессами, то мутакаллим относит его к акцидентальным формам, замечая, что у того или иного момента времени может быть «свое время, связанное с возникновением чего-либо иного». Интересно, что 'Абӯ ал-Ҳасан допускает сотворение вещи вне времени и пространства, ибо время возможно только через соотнесение одних феноменов мира с другими, которых может и не быть при сотворении единичной вещи.

Как наверняка уже успел заметить читатель, все упомянутые выше мыслители обращают внимание исключительно на *сейчас-время*, на единичный момент времени. Каков же, в таком случае, статус времени прошедшего, исторического временного пространства? Пожалуй, первое, пусть и беглое, обсуждение данного вопроса мы встречаем у ашарита 'Абӯ Бакра ал-Бақиллāнӣ (ум. 402/1013 г.). Для этого впервые в истории калама философ отчасти разводит понятия *замāн* и *вақт*. В то время как второй термин по-прежнему указывает у него преимущественно на один отдельный «атом» времени, первое слово подчас служит определением для времени длящегося. Так, 'Абӯ Бакр отмечает: «Если кто-то молвит: “Когда Он был?”, – да будет сказано ему: этот твой вопрос подразумевает, что Он находится во времени (*замāн*), до которого Его не было, ибо “когда” есть вопрошание о времени; мы же известили тебя о том, что Он, бывший до времени и сотворивший его с пространством, вечен. Он существует до [времени и места]. Установление же времени существования вещи в виде года или ста тысяч лет говорит о том, что существование его небытийствовало до этого времени (*замāн*)»<sup>22</sup>. Этого же разграничения мутакаллим придерживается и далее: «Срок (*'аджал*) человека – это [момент] времени (*вақт*), когда он, согласно знанию Аллаха, неизбежно умрет... Продолжительность же (*джалл*) его жизни – это отрезок времени (*замāн*), когда он, согласно знанию Аллаха, – велик Он и преславлен! – жив; нельзя от нее отнять или добавить к ней»<sup>23</sup>. Как явствует из вышеприведенных отрывков, для ал-Бақиллāнӣ *замāн-время*, длящееся историческое время, состоит из *вақт-времен* – атомарных моментов, служащих основой для метафизики и физики, имеющих дело с миром отдельных явлений.

<sup>20</sup> Ибн Фурак. 'Абӯ Бакр. Мақālāt аш-шайх 'Абӯ ал-Ҳасан ал-'Аш'арӣ. С. 389–390.

<sup>21</sup> Там же. С. 390.

<sup>22</sup> Ал-Бақиллāнӣ. 'Абӯ Бакр. Китāб ат-тамхїд. Бейрут, 1957. С. 265.

<sup>23</sup> Там же. С. 332.

По стопам ал-Бāкиллāни идет и великий философ ислама 'Абӯ Хāмид ал-Гāзālī (ум. 505/1111 г.). В частности, критикуя арабоязычных перипатетиков, 'Абӯ Хāмид следующим образом определяет *замāн-время*: «Время – это то “до”, от представления которого не может отвязаться разум; это реально существующая вещь»<sup>24</sup>. Далее мыслитель уточняет: «Нет иного смысла у времени, кроме того, что выражается [словами] “до” и “после”»<sup>25</sup>. Вместе с этим необходимо отметить, что *вақт-время* у ал-Гāзālī определяется волеием ('*ирāда*) субъекта.

Позиции «временного агностицизма» в позднем ашаризме отстаивал имам Сайфуддйн 'Али ал-Āмидī (ум. 631/1233 г.). В трактате «*Абкār ал-афкār фī 'уṣūл ад-дйн*» ал-Āмидī посвящает проблеме времени целую главу, которую начинает с обзора всех предыдущих учений о темпоральности, после чего обращается к их анализу. В самом деле, рассуждает Сайфуддйн, время не может быть тождественно ни движению, ни двигателю, ни причине действия – значит, оно есть «мера (*миқдār*) движения, которому оно соответствует и благодаря которому имеет место; [время] равно [движению] по своему существованию»<sup>26</sup>. Время делимо, и между двумя его частями (*джуз 'айн*) находится момент (*āн*) «конца времени», где «прошлое соединяется с настоящим»<sup>27</sup>. Время также не может быть субстанцией, т. к. субстанции подчинены времени, следовательно, оно акцидентально и «обновляемо», как и прочие акциденции, Богом.

Однако, хоть мутакалим и склоняется к предпочтению этой, в значительной степени аристотелевской, позиции, он все же замечает, что она строится на довольно шатком допущении: «Всякий может возразить: “Ниоткуда не следует, что это время есть нечто налично существующее, ведь то, что вы упомянули, говорит о его необходимости”»<sup>28</sup>. [Справедливо] же одно из двух: либо знание о его существовании необходимо, либо необходимо само понятие времени; первое – несправедливо, а второе – справедливо, но из него невозможно вывести наличное существование [времени], ибо знание о некотором понятии шире, нежели знание о его наличном существовании»<sup>29</sup>. Долгие рассуждения, включающие и опровержение акцидентальности времени<sup>30</sup>, приводят ал-Āмидī к заключению: «Если мы и признаем, что оно существует – что мешает нам утверждать его существование в умах, но не в воплощенностях?»<sup>31</sup>. Так, 'Али уходит в итоге от точного ответа на вопрос о сущности времени, предлагая читателю самому выбрать между его абстрактностью и реальностью, относительностью или константностью<sup>32</sup>.

<sup>24</sup> Ал-Гāзālī, 'Абӯ Хāмид. Тахāфут ал-фалāсифа. Каир, 1973. С. 11.

<sup>25</sup> Там же. С. 16. Данное определение совпадает с дефиницией времени ал-Киндī (*ал-Киндī, 'Абӯ Йусуф*. Расā'ил ал-Киндī ал-фалсафиййа. Каир, 1953. Т. 2. С. 32–34).

<sup>26</sup> Ал-Āмидī, Сайфуддйн. Абкār ал-афкār фī 'уṣūл ад-дйн. Каир, 2005. Т. 3. С. 227; ср.: *он же*. Ал-Мубīн фī шарх ма'āни алфāз ал-хукамā' ва ал-мутакаллимйн. Каир, 1993. С. 96.

<sup>27</sup> Там же. С. 228.

<sup>28</sup> Под необходимым знанием мутакалиммы подразумевали тот его вид, приобретение которого не нуждается в посреднике: оно накапливается непосредственно со дня рождения индивида и представляет собой простейший логический и этический базис субъекта познания.

<sup>29</sup> Там же. С. 228.

<sup>30</sup> Там же. С. 229–230.

<sup>31</sup> Там же. С. 230.

<sup>32</sup> В связи с этим спустя почти век представитель позднего калама ат-Тафтāзāни, замечает, что ашариты «согласны в сокрытости чужности времени» от умов (*ат-Тафтāзāни, Са'ūdуддйн*. Шарх ал-мақāсид фī 'илм ал-калām. Бейрут, 1995. Т. 2. С. 188). Сам мутакал-

Развитие классического калама венчает его сближение с арабоязычным аристотелизмом, подготовленное еще трудами ал-Газālī. Одной из подлинных вершин «перипатезирующего калама» VI–VII вв. хиджры стала фигура выдающегося философа Фахруддина ар-Рāzī (ум. 606/1210 г.), продолжившего в своих трудах поиски ашаризма посредством инструментария фальсафы. Особенно интересной нам представляется эволюция воззрений ар-Рāzī на сущность темпоральности<sup>33</sup>, подводящих итог живому и самобытному развитию философии времени одной из величайших школ арабо-мусульманской мысли.

Итак, свой путь к решению проблемы времени Фахруддин начинает в трактате «*ал-Мабāхис ал-маширкиййа*», где он все еще не осмеливается вынести окончательного решения относительно природы хроноса: «Знай, что до сих пор я не постиг сути времени, и да будет твое стремление, о читатель, направлено на извлечение из сей книги всех возможных мнений»<sup>34</sup>. Тем не менее философ отдает свое предпочтение аристотелевскому взгляду на время («Ты узнаешь... что время безначально, бесконечно и связано с движением»<sup>35</sup>), замечая, что время континуально<sup>36</sup>. В дальнейшем ар-Рāzī-автор «*ал-Мулаххас*» и «*Мафātīх ал-ғайб*» возвращается к классическому для мутакаллимов учению о времени. Время рассматривается им как отношение одних феноменов к другим, «благодаря которому возможны “до” и “после”»<sup>37</sup>. В начале этого этапа мутакаллим все еще считал время абстракцией, не обладающей наличным существованием<sup>38</sup>, однако уже в «*Мафātīх*» он замечает: «Аллах – велик Он! – вначале создал срок (*мудда*), а после сотворил небеса и землю в нем, мерой шести дней»<sup>39</sup>. Следовательно, уже при написании своего *тафсйра* Фахруддин отмечал независимость времени как некоего сущего, созданного особо, *в рамках которого и благодаря которому* было сотворено мироздание. Возможно, здесь ар-Рāzī следует духу перипатетической традиции, видевшей во времени условие возможности фиксации событий.

Однако третий и последний период творчества ар-Рāzī, представленный такими работами, как «*Шарх ‘уйүн ал-хикма*» и «*ал-Матāлиб ал-‘āлиййа*», вносит значительные коррективы в его метафизику времени. Так, мыслитель пишет: «На мой взгляд, ближе всего к истине такое [понимание] времени и срока: ... оно – сущее, существующее благодаря себе, обособившись своей самостью. Его отношение к самости вечных сущностей, не подверженных изменению именуется вечностью (*сармад*), его отношение к предшествовавшему движению и изменению – веком (*дахр*), а его отношение

---

лим, принадлежащий к «перипатезирующему ашаризму», называет время мерой «быстрейших движений – ежедневных движений, относимых к величайшей небесной сфере» (Там же. С. 189).

<sup>33</sup> Известный мыслитель М.Иқбал в связи с этим замечает (во многом несправедливо), что ар-Рāzī был единственным «ученым-мусульманином, уделившим исключительное внимание головоломке времени» и в итоге пришедшим к ее неразрешимости (Иқбал М. Тадждид ат-тафкйр ал-дйнийй фй ал-ислам. Каир, 1968. С. 90; ср.: Иқбал М. Реконструкция религиозной мысли в исламе. М., 2002. С. 85).

<sup>34</sup> Ар-Рāzī, Фахруддин. Ал-Мабāхис ал-маширкиййа фй ‘илм ал-‘илāхиййāt ва ат-таби‘иййāt. Хайдар-Абад. 1343 г.х. Т. 1. С. 647.

<sup>35</sup> Там же. С. 629.

<sup>36</sup> Там же. С. 595.

<sup>37</sup> Ар-Рāzī, Фахруддин. Ал-Мулаххас фй ал-хикма ва ал-мантиқ. Б.м., б.г., 107; он же. Ат-Тафсйр ал-кабйр ‘ав Мафātīх ал-ғайб. Бейрут, 1981. Т. 1. С. 181.

<sup>38</sup> Ар-Рāzī, Фахруддин. Ал-Мулаххас фй ал-хикма ва ал-мантиқ. Б.м., б.г., 108.

<sup>39</sup> Ар-Рāzī, Фахруддин. Ат-Тафсйр ал-кабйр ‘ав Мафātīх ал-ғайб. Бейрут, 1981. Т. 24. С. 104.

к близким друг ко другу изменениям – временем (*замān*)»<sup>40</sup>. Эту же мысль Фахруддйн повторяет и в последнем труде, делая весьма важное заявление: «Мы не утверждаем, что самость, чтойность [времени] текуча, изменчива и противоречива – почему бы ему не быть бесконечной, безначальной, вечной субстанцией? Но когда возникает творение, то это творение соотносится с ним, и тогда под действием изменений в них меняются их отношения (*нисаб*) к той субстанции; итак, изменения не затронули самость той субстанции»<sup>41</sup>.

Из приведенных выше отрывков следует несколько важных выводов. Во-первых, ар-Рāзй впервые в истории калама постулирует субстанциональность времени. Во-вторых, рождение объективно существующих временных характеристик происходит по традиционной для арабоязычного перипатетизма эманационной трюичной схеме. Но удивительно, что мутакаллим, обосновывая сотворенность мира, наделяет временную субстанцию свойствами необходимо-сущего, – в частности, вечностью<sup>42</sup>, – фактически наделяя ее свойствами Бога. Как бы ощущая несоответствие своей темпоральной концепции доктрине единобожия и предвосхищая возможные нападки правоверных, Фахруддйн отмечает: «Время... не является необходимо-сущим во всех смыслах, ибо оно необходимо-сущее благодаря другому и возможно-сущее само по себе..., в то время как Аллах пречист от изменений»<sup>43</sup>. В этом объяснении невозможно не заметить противоречия тексту того же самого трактата – ведь несколькими строками ранее время объявлялось ар-Рāзй абсолютно самостоятельной, вечной, не подверженной преходящим явлениям сущностью. Тем не менее мы можем предположить, что мутакаллим, прибегая к схемам фальсафы, пытался особо выделить время в иерархии эманации<sup>44</sup> (ибо Первый разум у перипатетиков Востока также описывается и как необходимо-, и как возможно-сущее<sup>45</sup>), стремясь построить свою особую космологическую картину, нам сегодня в полной мере неясную. По-видимому, смерть остановила дальнейшую разработку Фахруддйном его оригинальной системы, и его трактат «*ал-Маṭāлиб*» так и остался неоконченным.

Итак, подводя итог нашему исследованию, следует отметить, что философия времени калама в частности и арабо-мусульманской мысли в целом еще долго будет оставаться белым пятном в мировой истории философии и арабистике. Наша же работа, преследовавшая своей целью «контурное» описание основных вех развития представлений мутакаллимов о времени и темпоральности, показала главное – уникальность и самобытность учений о времени в каламе, не редуцируемых к античному наследию. Быть может, самостоятельность построений рационалистов ислама, во многом

<sup>40</sup> *Ар-Рāзй, Фахруддйн*. Шарḥ 'уйūн ал-ḥикма. Каир, 1905. Т. 1. С. 156; ср.: *он же*. *Ал-Маṭāлиб ал-'āлиййа фй ал-'илм ал-'илāхийй*. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 36.

<sup>41</sup> *Ар-Рāзй, Фахруддйн*. *Ал-Маṭāлиб ал-'āлиййа фй ал-'илм ал-'илāхийй*. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 31.

<sup>42</sup> Самого Творца, находящегося «не в субстрате», философ также называет «субстанцией» (*Ар-Рāзй, Фахруддйн*. *Ал-Маṭāлиб ал-'āлиййа фй ал-'илм ал-'илāхийй*. Бейрут, 1987. Т. 1. С. 184–185).

<sup>43</sup> *Ар-Рāзй, Фахруддйн*. *Ал-Маṭāлиб ал-'āлиййа фй ал-'илм ал-'илāхийй*. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 31–32.

<sup>44</sup> Уже в ранних своих трудах ар-Рāзй принимал – пусть и с некоторыми модификациями – теорию эманации (*файд*). В последнем своем труде он вернулся к синтезу неоплатонизма и космологии ал-Киндй. См.: *Ар-Рāзй, Фахруддйн*. *Ал-Мабāḥис ал-машриқиййа фй 'илм ал-'илāхиййāt ва ат-ṭабй'иййāt*. Хайдар-Абад, 1343 г.х. Т. 2. С. 511–513; *он же*. *Ал-Маṭāлиб ал-'āлиййа фй ал-'илм ал-'илāхийй*. Бейрут, 1987. Т. 2. С. 384, 443.

<sup>45</sup> См., к примеру: *ал-Фārāбй, 'Абу Наср Мухаммад*. 'Уйūн ал-масā'ил фй ал-манṭиқ ва мабāди' ал-фалсафа. Б.м., 1910. С. 7–9.

предвосхищающих идеи европейских философов Нового времени, обратит на себя внимание специалистов, которые, в свою очередь, сумеют представить более полную картину понимания времени и временности в каламе.

### Список литературы

- Ал-Амиди, Сайфулдин.* Абкар ал-афкар фи 'усул ад-дин. Каир: Дар ал-кутуб ал-кавмийа, 2005. 2030 с.
- Ал-Амиди, Сайфулдин.* Ал-Мубин фи шарх ма'ани алфаз ал-хукамә' ва ал-мутакаллимйн. Каир: Мактабат Вахба, 1993. 132 с.
- Ал-Аш'ари, 'Абу ал-Хасан.* Мақалат ал-исламиййн ва ихтилаф ал-мусаллин. Каир: Мактабат ан-нахда, 2000. 680 с.
- Ал-Бақиллани, 'Абу Бакр.* Китаб ат-тамхид. Бейрут: ал-Мактаба аш-шаркийя, 1957. 470 с.
- Ал-Газали, 'Абу Хамид.* Тахфут ал-фаласифа. Каир: Дар ал-ма'ариф, 1973. 375 с.
- Ибн Фурак, 'Абу Бакр.* Мақалат аш-шайх 'Абу ал-Хасан ал-'Аш'ари. Каир: Мактабат ас-сақафа ад-динийа, 2005. 372 с.
- Иқбал, М.* Тадждид ат-тафкир ад-диний фи ал-ислам. Каир: Лиджнат ат-та'лиф ва ат-тарджам ва ан-нашр, 1968. 250 с.
- Ал-Кинди, 'Абу Йусуф.* Расә'ил ал-Кинди ал-фалсафийа. Каир: Дар ал-фикр ал-'арабий, 1953. 300 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ал-Мабәхис ал-машрикийа фи 'илм ал-'иләхийят ва ат-таби'ийят. Хайдар-Абд: Маджлис да'ират ал-ма'ариф, 1343 г.х. 1180 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ал-Мағалиб ал-'әлийа фи ал-'илм ал-'иләхий. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабий, 1987. 1167 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ал-Мулаҳхас фи ал-ҳикма ва ал-мантиқ. Б.м., б.г. 743 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Ат-Тафсир ал-кабир 'ав Мафәтиҳ ал-ғайб. Бейрут: Дар ал-фикр, 1981. 7040 с.
- Ар-Рәзи, Фахруддин.* Шарх 'уйун ал-ҳикма. Каир: Мактабат ал-анджало, 1905. 741 с.
- Султан, А.* Фикрат аз-заман 'инд ал-ашә'ира. Каир: Мактабат ал-Хәниджй, 2000. 252 с.
- Ат-Тафтәзани, Са'уддин.* Шарх ал-мақасид фи 'илм ал-калам. Бейрут: 'Алам ал-кутуб, 1995. 2300 с.
- Ал-Фәрәби, 'Абу Наср Муҳаммад.* 'Уйун ал-масә'ил фи ал-мантиқ ва мабади' ал-фалсафа. Б.м., 1910. 230 с.
- Анисов А.М., Смирнов А.В.* Логические основания философии времени мутазилитов // Филос. журн. 2009. № 2 (3). С. 132–163.
- Иқбал М.* Реконструкция религиозной мысли в исламе / Пер. и коммент. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит. РАН, 2002. 200 с.

## Understanding of time and temporality in Kalam

*Faris Nofal*

PhD student, East-Ukrainian National University named after V. Dahl, 91034, Ukraine, Luhansk, Molodizhny kvartal 20a; E-mail: faresnofal@mail.ru

The paper examines the understanding of the essence of time and temporality in the Ash'arite and Mu'tazilite schools of Kalam. Referring to the theories of time elaborated by the most prominent Muttakallimun, the author concludes that Arabic philosophy of time is unique and irreducible to the ancient heritage. Analyzing the various concepts of greatest thinkers of the Muslim East, the author traces their genesis and evolution, as well as their interrelation, which affords him to speak about the undoubted succession of Kalam traditions. Besides that, it is shown how the pre-Peripatetic, classic Kalam bases its understanding of time on the concepts of process and action, whereas the later Ash'arites, who have experienced a significant impact of Arabic peripatetism, prefer to talk about unknowability of time or its substantiality. Unprecedented for both Eastern and Western traditions of philosophizing is the concept represented by Fahrurddin al-Razi who introduces time in his emanational scheme and gives it a special ontological status. Particular attention is paid to the problem of discrete time in Kalam and the interrelation between the "lasting", or "historical time" (*zaman*-time), and the "now-time" (*waqt*-time) as it appears from the standpoint of the most prominent Ash'arite thinkers.

**Keywords:** temporality, time, philosophy of time, waqt, zaman, Kalam, Arabic peripatetism, Islamic philosophy

### References

- Al-Āmidī, Sayfuddīn. *Abkār al-afkār fī 'uṣūl al-dīn* [The First Thoughts About the Basics of Religion]. Cairo: Dār al-kutub al-qawmiyya, 2005. 2030 pp. (In Arabic)
- Al-Āmidī, Sayfuddīn. *Al-Mubīn fī sharḥ alfāz al-ḥukamā' wa al-mutakallimīn* [The Clear Explanation of Sages' and Mutakallims' Words]. Cairo: Maktabat Wahba, 1993. 132 pp. (In Arabic)
- Al-Ash'arī, 'Abū al-Ḥasan. *Maqālāt al-islamiyyīn wa ikhtilāf al-muṣallīn* [Theological Opinions of the Muslims']. Cairo: Maktabat an-nahḍa, 2000. 680 pp. (In Arabic)
- Al-Bāqillānī, 'Abū Bakr. *Kitāb al-tamhīd* [Introduction Book]. Beirut: al-Maktaba al-sharqiyya, 1957. 470 pp. (In Arabic)
- Al-Fārābī, 'Abū Naṣr. *'Uyūn al-masā'il fī al-manṭiq wa mabādi' al-falsafa* [The Sources of Questions in Logic and Beginnings of Philosophy], 1910. 230 pp. (In Arabic)
- Al-Ghazālī, 'Abū Ḥamid. *Tahāfut al-falāsifa* [The Incoherence of the Philosophers]. Cairo: Dār al-ma'ārif, 1973. 375 pp. (In Arabic)
- Ibn Fūrak, 'Abū Bakr. *Maqālāt al-shaykh 'Abū al-Ḥasan al-Asharī* [Theological Opinions of ash-shaykh 'Abū al-Ḥasan al-Asharī]. Cairo: Maktabat ath-thaqāfa ad-dīniyya, 2005. 372 pp. (In Arabic)
- Iqbāl, M. *Tajdid at-tafkīr ad-dīniyy fī al-islām* [The Reconstruction of Religious Thought in Islam]. Cairo: Lijnat at-ta'līf wa at-tarjama wa an-nashr, 1968. 250 pp. (In Arabic)
- Iqbāl, M. *Rekonstrukciya religioznoy mysli v islame* [The Reconstruction of Religious Thought in Islam], trans. by M.Stepanyanc. Moscow: Vostochnaya Literatura, 2002. 200 pp. (In Russian)
- Al-Kindī, 'Abū Yūsuf. *Rasā'il al-Kindī al-falsafiyya* [Philosophical Tractates of al-Kindī]. Cairo: Dār al-fikr al-'arabiyy, 1953. 300 pp. (In Arabic)
- Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Al-Mabāḥith al-mashriqiyya fī 'ilm al-'ilāhiyyāt wa aṭ-ṭabī'iyyāt* [Eastern Studies in Metaphysics and Physics]. Haydar-Abad: Majlis dā'irat al-ma'ārif, 1343 h. 1180 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Al-Maṭālib al-'aliyya fī al-'ilm al-'ilāhiyy* [High Demands in Metaphysics]. Beirut: Dār al-kitāb al-'arabiyy, 1987. 1167 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Al-Mulakhaṣṣ fī al-ḥikma wa al-manṭiq* [The Compendium on Wisdom and Logic]. 743 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *At-Taḥṣīn al-kabīr 'aw Maḥāṣil al-Ghayb* [The Great Commentary]. Beirut: Dār al-fikr, 1981. 7040 pp. (In Arabic)

Ar-Rāzī, Fakhruddīn. *Sharḥ 'uyūn al-ḥikma* [The Commentary on «'Uyūn al-Ḥikma»]. Cairo: Maktabat al-anjelo, 1905. 741 pp. (In Arabic)

Sultan, A. *Fikrat az-zamān 'ind al-ashā'ira* [The Concept of «Time» in Ash'arism]. Cairo: Maktabat al-Khānījī, 2000. 252 pp. (In Arabic)

At-Taftazānī, Sa'duddīn. *Sharḥ al-maqāṣid fī 'ilm al-kalām* [The Commentary on «Al-Maqāṣid»]. Beirut: 'Ālam al-kutub, 1995. 2300 pp. (in Arabic)

Anisov A.M., Smirnov A.V. "Logicheskie osnovaniya filosofii vremeni mutazilitov" [Logical Foundations of the Mu'tazili Philosophy of Time]. *Filosofskii zhurnal*, 2009, no 2(3), pp. 132–163. (In Russian)



## ЕЩЕ РАЗ О «СВОБОДНЫХ УМАХ», ИЛИ КАК ВОЗМОЖЕН СУВЕРЕННЫЙ ИНДИВИДУУМ?

*Полякова Екатерина Андреевна* – профессор, доктор философии, Университет Грайфсвальд, 17489, Германия, Грайфсвальд, Бадерштрассе 6/7; внештатный научный сотрудник Института философии РАН, 119991, Россия, Москва, ул. Волхонка 14, стр. 5; E-mail: [ekaterina\\_poliakova@hotmail.com](mailto:ekaterina_poliakova@hotmail.com)

В статье предлагается интерпретация философии Ницше в связи с введенным им понятием суверенного индивидуума или «свободного духа». При этом ставится вопрос, как возможно говорить о суверенности после проведенной самим Ницше деструкции субъекта, после того как Ницше сам показал, что индивидуальное не может стать доступным сознанию. И интерпретация философии Ницше как проповеди-призыва, и тезис о ее противоречивости представляются равно непродуктивными. Если здесь есть противоречие, то оно неслучайно, оно есть указание на возможность более глубокого понимания суверенности, нежели простая независимость от общественных норм. Перед лицом тонкой, невидимой борьбы вожделений и аффектов, перед лицом разнонаправленных борющихся друг с другом волей суверенность должна быть все снова и снова завоевываема, причем не путем противостояния внешнему давлению, но путем неустанный самопреодоления, путем преодоления собственных глубочайших желаний – того, что Ницше называет «желаниями собственного сердца». Именно они до сих пор принимались философами за доказательства. Потому ницшевский призыв к духовному освобождению обращен прежде всего к философам: они должны научиться держать свои «за» и «против» в узде, они должны научиться видеть тот интеллектуальный ущерб, которым чреваты всякие «убеждения», они должны преодолеть в себе всякую «желательность» и научиться видеть ее несправедливость. Однако это не следует понимать в смысле какого бы то ни было императива. Ибо критерий «желательности» глубоко индивидуален и в высшей степени парадоксален. Вводя его, Ницше указывает на то, что, по его мнению, все еще заслуживает названия суверенности и индивидуальности. Великое недоверие по отношению к самому себе – вектор, указывающий направление той духовной деятельности, которая, как считает Ницше, только и достойна называться философией.

**Ключевые слова:** Ницше, субъект, суверенный индивидуум, воля, самопреодоление, недоверие

Суверенный индивидуум, как и свободный ум (*freier Geist*), понятия, которые Ницше употребляет в сугубо позитивном контексте. В «Генеалогии морали» и «По ту сторону добра и зла» они вводятся как положительный полюс, как противоположность всего отрицаемого и осуждаемого Ницше – морали рабов, внутреннего палача нечистой совести, навязываемой извне общественной нравственности. Автономный индивидуум должен стать над моральными представлениями, освободиться от навязываемых ему обществом норм, сотворить новые ценности, которым будет следовать только он. Суверенность индивидуума в том и заключается, чтобы не считать свои нравственные обязательства обязательными для всех. Все это звучит как проповедь одиночества и независимости, как, впрочем, Ницше и понимался не раз. И нельзя сказать, что такое понимание неверно. Оно имеет основания, но оно несет в себе и противоречия. Понимание философии как проповеди, вообще, как мне кажется, неизбежно приводит к противоречиям. Что касается

Ницше и тех задач, которые он ставил перед собой и перед «философией будущего» (а «По ту сторону добра и зла» имеет подзаголовок «Прелюдия к философии будущего»), то если его понимать как проповедь чего бы то ни было – высших ценностей, сверхчеловека, суверенного индивидуума, то в таком виде его философию легко подвергнуть уничтожающей критике, причем при помощи текстов самого Ницше. Разве не он стоит у истоков того, что постмодернистами будет названо «смертью субъекта»? Разве не его глубокий анализ понятия личности показал, что индивидуум является чем-то в высшей степени гетерогенным и непрозрачным для самого себя, что наше «я», провозглашающее себя абсолютным и суверенным властителем над всеми своими желаниями, аффектами и потребностями, подобно тому королю, который утверждал, что Франция и он – это одно и то же, или даже скорее подобно ребенку, сидящему на берегу и воображающему, что он управляет проплывающими мимо кораблями.

Нет ничего более непредсказуемого, чем то, что мы называем нашими решениями. Наши страсти, желания, горести и радости, конечно, неповторимы и индивидуальны. Но мы знаем о них лишь столько, сколько позволяет наш язык с его ограниченным словарным запасом, а язык – это как раз и есть «стадная» перспектива, в которую мы как бы переводим все наши индивидуальные чувства и мысли. И только в этом невероятно огрубленном и обобщенном виде они становятся доступны нашему сознанию. Кто же этот индивидуум, который должен быть суверенным, который в состоянии сказать «я» и при этом претендовать на нечто большее, чем недоразумения по отношению к самому себе? Ибо и само сознание не есть некая область, где каждый из нас является полноправным властителем, но поверхностный феномен, некое суммирование время от времени всплывающих на поверхность аффектов. Так называемая душа – это собрание аффектов и влечений («Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte»)<sup>1</sup>, не более того. Временами один из них одерживает верх и говорит это самое «я».

Как же возможна проповедь суверенного индивидуума? В этой связи хотелось бы подчеркнуть одну вещь, касающуюся изучения Ницше в целом. На мой взгляд, есть две одинаково пагубные тенденции интерпретации Ницше, которые, кстати говоря, совсем необязательно несовместимы друг с другом. Одна из них уже была упомянута: это те интерпретации, которые находят у Ницше тот или иной призыв, т. е. ищут в философии проповедь. Вместо великого учителя подозрения, как назвал Ницше Поль Рикёр<sup>2</sup>, мы имеем тогда яркого проповедника чего бы то ни было – национализма, нового рабства или гуманистического идеала. Парадоксальным образом, интерпретации могут быть самыми разными, но суть одна – вместо философии мы имеем призыв к идеалам и осуждение всех тех, кто служит другим идеалам. Это одна тенденция, которая, как мне кажется, свойственна русской рецепции Ницше (вспомним подзаголовок книги Шестова о Толстом и Ницше «Философия и проповедь»). Другая, более распространенная на Западе, – это поиск у Ницше противоречий, которые, скажем честно, довольно легко найти. Одно из них – это пафос суверенного индивидуума и ницшевская деструкция субъекта, показывающая как раз невозможность такой суверенности. Карл Лёвит сказал как-то, что у Ницше можно найти любые

<sup>1</sup> *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Bd. 5. S. 27. Здесь и далее Ницше цитируется по стандартному изданию собрания сочинений с указанием тома и страницы: *Nietzsche F.* Sämtliche Werke in 15 Bdn. B.; N.Y.; München, 1980. Здесь и далее перевод мой. – *Е.П.*

<sup>2</sup> *Ricœur P.* De l'interprétation. Essai sur Freud. P., 1965. P. 40.

утверждения, в т. ч. и прямо противоположные<sup>3</sup>. Не стану с этим спорить. Однако хочется спросить, какую цель мы при этом преследуем. Для чего мы обращаемся к Ницше? Хотим ли мы просто подтвердить какой-то собственный тезис, используя для этого аргументы «за» и «против», которые нам предоставляет Ницше, причем отбираем их в соответствии с нашими сиюминутными потребностями? В таком случае мы оказываемся на почве уже не проповеди, но чего-то худшего, а именно, идеологии. Тогда, мне кажется, гораздо проще обойтись без Ницше, ибо он неверный союзник для какой бы то ни было идеологии. Например, идеологию свободной личности, сбросившей все оковы общественной морали, Ницше сам назвал бы наивным романтизмом. Мы, конечно, можем проигнорировать это обстоятельство, сославшись на противоречивость Ницше. Если нас такая избирательная интерпретация все же не удовлетворяет, то вполне законно задаться вопросом, нет ли возможности увидеть в Ницше нечто большее, чем задорного ниспровергателя общественных устоев, постоянно себе самому противоречившего. Все же мы говорим о философе, оказавшем, без преувеличения, наибольшее влияние на философию XX в., стоявшего у истоков таких разных течений, как экзистенциализм и философия языка. Что же касается противоречий, то Мюллер-Лаутер в своей эпохальной книге «Ницше. Философия противоположностей и противоположности его философии» как раз показал, что такие интерпретации связаны с очень поверхностным прочтением Ницше. Вместо противоречий следует говорить о глубоких проблемах, которые занимали Ницше и которые, возможно, не имеют однозначных решений<sup>4</sup>.

Конечно, всякая интерпретация это всего лишь интерпретация. В случае Ницше это невозможно отрицать. И все-таки есть значимые интерпретации в истории философии, и они, как мне представляется, есть результат попытки их авторов избежать двух обозначенных тенденций – сведения философии Ницше к призыву-проповеди и тезису противоречивости. Однако противоречия, как и призывы, в текстах Ницше нельзя просто игнорировать. Вопрос остается. Как возможен суверенный индивидуум в свете ницшевской критики субъекта? Как сочетаются идея суверенной личности, которая освобождает себя из-под власти стада, и идея «множественного субъекта», множественности воли и влечений внутри субъекта, который лишь задним числом, в результате недоразумения приписывает себе свои решения, действия и оценки?

Вот что говорит Ницше по этому поводу в «Утренней заре»: «Гнев, ненависть, любовь, сострадание, стремление, познание, радость, горе... Все мы представляем собою не то, чем мы кажемся в тех наших состояниях, которые одни только и могут быть нами осознаны, для которых одних у нас имеются подходящие слова, а следовательно, похвала и порицание. Мы неверно судим о самих себе, опираясь на эти наиболее грубые порывы, которые одни лишь известны нам; ...мы ошибаемся в прочтении этих, как нам кажется, в высшей степени ясных писем нашего “я”. Но наше мнение о себе, составленное таким ложным образом, так называемое наше “я” оказывает влияние на наш характер и на нашу судьбу»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Löwith K. Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Stuttgart, 1958. S. 210.

<sup>4</sup> См.: Müller-Lauter W. Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie. В.; N.Y., 1971. Об этом же писал знаменитый голландский ницшевед Пауль ван Тонгерен (Tongeren P. van. Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu «Jenseits von Gut und Böse»). Bonn, 1989).

<sup>5</sup> Nietzsche F. Morgenröthe. Bd. 3. S. 107–108.

Именно личностное начало обречено на неизвестность. Стоит нам о нем что-то сказать, стоит вообще обратиться к нему, оно тут же теряет свою индивидуальность, приобретая черты безлично-всеобщего. Наше так называемое «я» оказывается побочным и случайным продуктом, который, подобно мелодии, вплетается в какофонию звуков и мотивов и, в сущности, неотличим от нее.

Интересно, что понятие личности, как и индивидуума, Ницше употребляет не слишком часто, но в важных местах. Например, в «Веселой науке» он высказывает сожаление, что именно у философов так слабо развито личностное начало<sup>6</sup>. Между тем им оно особенно необходимо. Запомним этот момент. Здесь содержится, как мы увидим в дальнейшем, важный намек на понимание суверенности у Ницше. В то же время само понятие личности (таков результат генеалогического анализа) является продуктом христианской переоценки античных ценностей. Личность, индивидуальность, душа как нечто священное и бесценное – настолько бесконечно драгоценное, что сам Бог приносит себя в жертву, чтобы спасти ее для вечности – такое понимание личности для Ницше не менее иллюзорно, чем абстрактный субъект научного познания, бесстрастно и вневременно наблюдающий полностью независимый, но в своей объективности прозрачный для него объект. И в том, и в другом случае – в высшей степени личностном индивидууме и в высшей степени безличном субъекте – мы имеем дело с иллюзией индивидуального, с наивным утверждением целостности и суверенности индивидуума. В одной из своих черновых заметок Ницше даже сетует на то, что такое отрицание целостного и суверенного субъекта – «души» и «личности» (оба понятия стоят в кавычках) – что такое отрицание роднит его с французским «либертинаж»<sup>7</sup>, с теми, кого он сам так охотно высмеивает за их т. н. «свободные» взгляды – «*libres-penseurs*»<sup>8</sup>. Их свободомыслие также, конечно, не более, чем стадный инстинкт, который велит сегодня отрицать все авторитеты и требовать свободы. Но требование свободы парадоксально по существу. «Свободный ум» Ницше не нуждается в том, чтобы кто-то дал ему свободу, более того, он даже испытывает нечто вроде благодарности по отношению к «гнету тысячелетий», ибо без него было бы невозможно то «роскошное напряжение духа», которое в начале «По ту сторону добра и зла» Ницше сравнивает с туго натянутым луком, из которого можно попасть в самые далекие цели<sup>9</sup>.

Что же отличает «свободный ум», каким его видит Ницше, от игр в свободу духа его современников? «В делах духа я тоже жажду войны и противоречий, еще больше войны и больше противоречий...»<sup>10</sup>. Это черновая запись Ницше, и она, как мне кажется, нуждается в интерпретации. Остается неясным, как же все-таки возможна целостная и суверенная личность в условиях отрицания личности и индивидуального начала в человеке, по крайней мере, в том, что касается доступного его собственному сознанию понимания себя.

Ницшевский анализ «души» (поставим это слово в кавычки) не заканчивается отрицанием ее ценности и прозрачности для самой себя. Кстати, это было бы и не ново: декартовский субъект подвергался критике и до Ницше, как, впрочем, и христианское понятие души. Всем известно ницшевское разделение на рабов и господ в «Генеалогии морали», но не всегда обращают внимание на то, что по этому поводу сказано в «По ту сторону

<sup>6</sup> *Nietzsche F.* Die fröhliche Wissenschaft. Bd. 3. S. 577.

<sup>7</sup> *Nietzsche F.* Nachgelassene Fragmente (Herbst 1884–1885). Bd. 11. S. 558–559.

<sup>8</sup> *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Bd. 5. S. 62.

<sup>9</sup> *Ibid.* S. 12–13.

<sup>10</sup> *Nietzsche F.* Nachgelassene Fragmente (Herbst 1884–1885). Bd. 11. S. 558–559.

добра и зла», а именно, что смешение и взаимные недоразумения между рабом и господином возможны внутри одного человека, внутри одной человеческой души<sup>11</sup>. Это место представляется важным дополнением к ницшевской критике субъекта. Он не просто оказывается непрозрачным: в нем совершается борьба разнонаправленных сил и волей, причем ему самому трудно, почти невозможно различить в себе раба и господина. Но кто это такие, «раб» и «господин»? Вспомним, что в самом начале «По ту сторону добра и зла» сказано о понятии воли: возможно, не существует того, что принято называть свободной волей, это абсурдное понятие, впрочем, равно как и несвободная воля, говорит Ницше. При этом, однако, вполне имеет смысл говорить о сильной и слабой воле, ибо воли узнают себя в процессе сопротивления и борьбы. Только когда воля наталкивается на сопротивление, становится возможно говорить о воле. Без этого сопротивления, в единственном числе разговор о воле не имеет смысла<sup>12</sup>.

Что если это относится и к личности? Бессмысленно говорить о суверенной личности, но не бессмысленно о силе и слабости личности, о рабстве и господстве во внутренней конstellации ее душевных сил, о более или менее суверенном индивидууме, о более или менее свободных умах. Речь здесь идет не только и не столько о борьбе личности против внешнего давления. Перед лицом тонкой, невидимой борьбы вожелений и аффектов, перед лицом разнонаправленных борющихся друг с другом волей противостояние внешнему давлению – например, давлению государственных институтов – становится чем-то второстепенным. Более того, борьба против этих последних скорее служит предлогом для уклонения от внутренней борьбы, средством ее упрощения и прибежищем как раз слабых и стадных, так называемых «свободных умов». Рабский инстинкт активно действует внутри субъекта, особенно в те минуты, когда ему кажется, что он бескорыстно борется за свои идеалы и свою независимость. Раб внутри индивидуума торжествует в *ressentiment*, после чего провозглашает себя господином, более того, единственным действующим лицом в той драме, которая называется индивидуумом.

И все же пока у нас получилась тавтология. Сильная воля побеждает, потому что оказывается сильнее остальных; слабая терпит поражение, потому что она слабее; при этом сильная воля присваивает себе право отождествить себя с индивидуумом и провозгласить его суверенность. В этом смысле любой индивидуум является суверенным, но цена его суверенности иллюзорна – она есть результат забвения предшествующей борьбы. Однако Ницше говорит о суверенном индивидууме не только в этом, критическом смысле, но и в смысле некоего проекта, в смысле чего-то желательного, чего-то более ценного, в смысле «возвышения человеческого типа» («*Erhöhung des Typus Mensch*»<sup>13</sup>). Личность, индивидуум, очевидно, могут для него обладать большей или меньшей ценностью. Но «более или менее» предполагает шкалу ценностей, по крайней мере, критерий силы, пробный камень сил. У Ницше есть выражение: «пробный камень независимости»<sup>14</sup>, но прежде чем интерпретировать его, обратим внимание на одно, на первый взгляд, тривиальное утверждение Ницше о том, что ценность той или иной вещи заключается в том, во что она нам обошлась, чего она нам стоила. Сильный тип человека, сильнейшая человеческая порода аристократических домов Рима и Венеции, говорит Ницше, выводилась под влиянием та-

<sup>11</sup> *Nietzsche F.* *Jenseits von Gut und Böse.* Bd. 5. S. 208.

<sup>12</sup> *Ibid.* S. 35–36.

<sup>13</sup> *Ibid.* S. 205.

<sup>14</sup> *Ibid.* S. 59.

кого понимания свободы, которое как раз чуждо современному человеку: свобода как то, что нельзя иметь, но к чему нужно стремиться, что нужно постоянно завоевывать<sup>15</sup>. Аристократическая свобода, таким образом, не есть некое состояние независимости, но вновь и вновь завоевываемое право быть свободным, это вновь и вновь обретаемая свобода. Мне кажется, здесь есть указание на то, что означает в данном случае сила и слабость, «более» или «менее». Не забудем, что с точки зрения Ницше совсем не просто отличить раба и господина, аристократа и плебея внутри одной человеческой души. И внутри самого индивидуума аристократическая свобода, суверенность, может быть только вновь и вновь завоевываемая, причем ценность ее – для этого индивидуума – как раз и заключается в том, что она ему дорого, очень дорого обходится. И чем выше цена, чем больше она ему стоит, тем выше и драгоценнее суверенность самого этого индивидуума. Наибольшей свободы и суверенности он достигает, таким образом, преодолевая самый сильный свой инстинкт, самое сильное вожделение. Именно так говорит Ницше о себе: «С тех пор одинокий и крайне недоверчивый к себе, и не без злобного чувства, я пошел против себя и принял сторону всего того, что именно мне доставляло наибольшую боль и было тяжелее всего. Так я вновь нашел путь к тому смелому пессимизму, который является противоположностью всякой романтической лжи, а вместе с тем, как мне теперь хочется думать, и путь к “самому себе”», к моей задаче<sup>16</sup>. Именно это самопреодоление, преодоление самых потаенных и самых сильных желаний, есть признак сильной личности, ее власти над самой собой, знак ее суверенности и свободы.

Такой критерий суверенности и силы имеет одно большое преимущество: его невозможно обобщить, его невозможно сделать внешним критерием, критерием для всех. Потому что какой именно инстинкт сильнее других, какое именно желание наиболее драгоценно и чем именно труднее всего пожертвовать, можно сказать только исходя из внутренней перспективы, и то только по внешним признакам, по тому преодолению, которое имело место. Слишком ли была высока цена или она была недостаточна – никогда нельзя будет сказать наверняка. Поэтому такой критерий имеет смысл только как некий повод к подозрению против того, что Ницше в «По ту сторону добра и зла» называет «желаниями собственного сердца»<sup>17</sup>. И именно эти желания лежали до сих пор в основе философии, именно их философы принимали за доказательство. Даже кантовский категорический императив был поводом и лазейкой видеть мир соответствующим потаенным желаниям философа. Ницше предлагает, таким образом, не только новый критерий суверенности, но и новое понимание философии: она должна стать как раз борьбой против «желаний собственного сердца», подозрением против всякой желательности; например, необходимость существования высшего существа для человека является для нее почти доказательством его несуществования. Так, и именно так, должна проявить себя личность в философии. При этом Ницше и не думает скрывать, какая мысль ему самому стоила больше всего, какая жертва потребовала от него самого наибольшего преодоления: мысль о полной бессмыслице бытия, о его полной бесцельности. Это не есть истина в ее старом понимании, это вообще не истина, но это высший пункт того, что Ницше называет своей «последней моралью»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Nietzsche F.* Götzen-Dämmerung. Bd. 6. S. 139.

<sup>16</sup> *Nietzsche F.* Menschliches, Allzumenschliches. Bd. 2. S. 373.

<sup>17</sup> *Nietzsche F.* Jenseits von Gut und Böse. Bd. 5. S. 167.

<sup>18</sup> *Nietzsche F.* Morgenröthe. Bd. 3. S. 16.

В ее крайней форме она звучит следующим образом: «Бытие, какое оно есть, без смысла и цели, но неизбежно повторяющееся, без завершения в ничто: “вечное возвращение”»<sup>19</sup>.

Эта «тяжелейшая мысль» («abgründlicher Gedanke»<sup>20</sup>) Ницше и есть тот живой пробный камень души, который требует наибольшего самопреодоления. Назвать такой мир «совершенным, божественным, вечным»<sup>21</sup> требует такого самопреодоления, которое, возможно, никому и никогда еще не удавалось до конца.

И все-таки не забудем, что это личный критерий суверенности и силы Фридриха Ницше. Именно так, от первого лица, он и представлен. Повторю еще раз: его нельзя обобщить. Никто не может сказать, какая мысль окажется для другого наиболее тяжелой, какое желание наиболее дорогим, какая жертва потребует наибольшего самопреодоления. Попытки сказать это, попытки навязать здесь общий критерий тут же переводят само самопреодоление в стадную перспективу, в перспективу раба, в перспективу ressentiment. Однако это не единственная проблема. Подобный критерий ценности еще и в высшей степени парадоксален. Ибо суверенность невозможно сохранить, в ней никогда нельзя быть уверенным. Более того, в тот момент когда мы ловим себя на слабости, на желательности и стремимся к преодолению самих себя, мы вновь подчиняемся новой желательности. «Желательность» (Wünschbarkeit), записывает Ницше в черновике, возможно, вообще, является, мировым двигателем, возможна она есть deus<sup>22</sup>. Человеческий, слишком человеческий инстинкт – инстинкт, направленный против данности, против мира и жизни, – как раз и есть вечное желание иного, желание, чтобы было по-другому (das Anders-Haben-Wollen), признак невыносимости бытия. Ницшевское подозрение против «желаний сердца» опровергает таким образом само себя, подчиняясь критикуемой им самим логике желательности. И Ницше отмечает это: мы здесь, говорит он, делаем как раз то, от чего мы стремились уйти<sup>23</sup>. Да и как вообще возможно «принять сторону против самого себя»? Кто это такой, кто должен сделать это? Как возможно принять сторону того, что противоречит самым сильным желаниям? Разве можно это сделать, не подчиняясь какому-то еще более сильному желанию или аффекту? Ницше говорит: да, это так. Думая об этом, мы неизбежно заблудимся в лабиринте желаний, вождлений и аффектов. И все же такие вопросы – признак недоразумения. То, что Ницше предлагает, не есть новый категорический императив. Это вообще не императив, не призыв и не проповедь. Никто не должен занимать позицию, противоположную собственным желанием, никто не должен верить в вечное возвращение бессмыслицы бытия. Подобный критерий, повторю, имеет смысл только как подозрение по отношению к самому себе, только как механизм презрения по отношению к собственной слабости, к рабу внутри собственной души. Конечно, тут можно вместе с критиками Ницше говорить о солипсизме, о замкнутости на самом себе. Не буду с этим спорить. Думается, это справедливые упреки. Но не забудем, что этот призыв, если тут все-таки можно говорить о призыве – скорее, этот зов недоверия, – обращен Ницше в первую очередь к философам, к «философии будущего». Точнее, только такая философия, с точки зрения Ницше, вообще имеет будущее, т. е. заслуживает своего имени. Именно к интеллектуальному миру, к «свободным,

<sup>19</sup> Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente S. 213.

<sup>20</sup> Nietzsche F. Ecce homo. Bd. 6. S. 268.

<sup>21</sup> Nietzsche F. Nachgelassene Fragmente (Sommer 1887). Bd. 12. S. 213.

<sup>22</sup> Ibid. S. 317.

<sup>23</sup> Ibid. S. 316.

все более свободным умам» обращен ницшевский критерий объективности, когда он говорит: «Ты должен был стать господином над собой, господином и над собственными добродетелями. Прежде они были твоими господами, но они могут быть только твоими орудиями наряду с другими орудиями. Ты должен был приобрести власть над своими “за” и “против” и научиться вывешивать и снова прятать их, смотря по твоей высшей цели. Ты должен был научиться понимать... весь интеллектуальный ущерб, которым приходится расплачиваться за каждое “за” и каждое “против”. Ты должен был научиться понимать необходимую несправедливость в каждом “за” и “против”, несправедливость, неотделимую от жизни, обусловленность самой жизни перспективностью и ее несправедливостью»<sup>24</sup>.

Подобное «ты должен был», повторяю, возможно только как задним числом возникающее подозрение против всякой желательности в интерпретации мира. Держать свои «за» и «против» в узде (в другом месте Ницше сравнивает их с конями и с ослом, которого только время от времени удается удерживать в повиновении<sup>25</sup>) порой оказывается невозможно. Это вечный повод к недоверию по отношению к своему восприятию жизни, вечная борьба против собственного ressentiment, против того недовольства миром, которое ведет к ressentiment.

Но Ницше не был бы Ницше, если бы он поставил здесь точку. Интеллектуальная совесть, о которой, например, идет речь в самом начале «Веселой науки», конечно, прекрасная вещь. Но и посмеяться над самим собой, своей серьезностью, своей аскетичностью тоже порой не мешает<sup>26</sup>. И это не пустые слова. В той же «Веселой науке», провозгласив идеал подозрения, Ницше неожиданно оборачивает свой аргумент против самого себя: «Что знаете вы загодя о характере бытия, чтобы быть в состоянии решать, что даст вам преимущество: безусловное недоверие или безусловное доверие?»<sup>27</sup>. Ведь именно недоверие всегда было идеалом европейской науки, именно недоверие, критика, сомнение были возведены философией Нового времени в метод, провозглашены единственно возможным путем истины. И почему собственно жертва «желаниями собственного сердца» должна быть признана самой тяжелой, преодоление их самым опасным? Что, если доверие, не подтверждаемое ничем, например, доверие к смыслу бытия, к осмысленности человеческого существования или даже доверие к конкретному человеку на более длительной дистанции требует большего самопреодоления и большей силы духа, чем отказ от подобных ничем не подтверждаемых надежд? Что если для жизни, говорит Ницше, «необходимо и то, и другое, много доверия и много недоверия»<sup>28</sup>?

Эти вопросы остаются открытыми, ибо свои «за» и «против» Ницше представляет намеренно как имеющие альтернативы. Объективность, о которой он говорит в связи с этим, обращаясь к «господам философам», стоит в кавычках, ибо она как раз не есть объективность в прежнем смысле – в смысле свободы от субъективности познающего, от его желаний, страхов и надежд<sup>29</sup>. И все же, как мне кажется, именно в такой «объективности» в том, что касается своих «за» и «против», Ницше был найден критерий суверенности, критерий сильного индивидуума и «свободного, очень свободного

<sup>24</sup> Nietzsche F. Menschliches, Allzumenschliches. Bd. 2. S. 20.

<sup>25</sup> Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse. Bd. 5. S. 231.

<sup>26</sup> Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft. Bd. 3. S. 373–374.

<sup>27</sup> Ibid. S. 575–576.

<sup>28</sup> Ibid. S. 576.

<sup>29</sup> Nietzsche F. Zur Genealogie der Moral. Bd. 5. S. 364.



духа»<sup>30</sup>. Его свобода, его суверенность не есть данность, но есть постоянно вновь и вновь завоевываемая дистанция по отношению к самому себе – тот пафос дистанции, который делает возможным самоуважение (Ehrfurcht), который возвышает над самим собой (Selbsterhöhung). Условием такой суверенности как раз и является разнонаправленность воли и желаний, неогомогенность субъекта, его непрозрачность, а также полное отсутствие иного критерия «объективности», кроме подозрения против своих «за» и «против», подозрения против рабских инстинктов внутри собственной души. «Человек – почитающее животное! Но он и недоверчивое животное», говорит нам Ницше, а «сколько недоверчивости, столько и философии»<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Nietzsche F. *Jenseits von Gut und Böse*. Bd. 5. S. 60.

<sup>31</sup> Nietzsche F. *Die fröhliche Wissenschaft*. Bd. 3. S. 580.

## Once again on the «free minds», or How is the sovereign individual possible?

*Ekaterina Poljakova*

Doctor of Philosophy (Habilitation), Privatdozent, University of Greifswald, 17489, Germany, Greifswald, Baderstraße 6/7; freelance research fellow at RAS Institute of Philosophy, 119991, Russia, Moscow, 14/5 Volhonka St.; E-mail: ekaterina\_poliakova@hotmail.com

The article suggests an interpretation of Nietzsche's philosophy centred on his notion of a sovereign individual, or "free mind". The question is how is it possible to speak of sovereignty after Nietzsche himself effectuated the destruction of the subject and argued that nothing individual can be accessible to consciousness. The interpretation of Nietzsche's philosophy as a homily or an appeal, on the one hand, and the thesis of its inconsistency, on the other, – both seem equally futile. **And if there is a contradiction here, it is not accidental**, it points the possibility of a more profound understanding of sovereignty than a mere independence from social norms. In view of the subtle and invisible struggle of cravings and affects, in view of the struggling discrepant wills, sovereignty should be won time and again; it should be won, however, not by resisting to outward force, but by indefatigable self-surmounting, by surmounting one's own deepest desires, those which Nietzsche calls "desires of one's own heart". It was these that philosophers have hitherto taken for proofs. Therefore, Nietzsche's appeal for spiritual liberation is, above all, addressed to philosophers: they should learn to keep a tight rein on their 'pros' and 'cons', they should learn to realize the intellectual damage that any 'convictions' are fraught with, they should surmount any "desirability" and learn to see it as unjust. Yet, this is not to be taken as an imperative, **since the criterion of 'desirability' is deeply individual and extremely paradoxical**. **By introducing it Nietzsche shows what in his view still deserves to be called sovereignty and individuality**. A strong mistrust towards one's own self is the vector indicating the direction of spiritual activity which alone, according to Nietzsche, is worthy of being called philosophy.

**Keywords:** Nietzsche, the subject, sovereign individual, the will, self-surmounting, mistrust

### References

Löwith, K. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Stuttgart: Kohlhammer, 1958. 464 S.

Müller-Lauter, W. *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1971. 195 S.

Nietzsche, F. *Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe (KSA)*, in 15 Bdn, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Berlin; New York; München: Walter de Gruyter. 1980.

Ricœur, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Ed. du Seuil, 1965. 533 pp.

Tongeren, P. van. *Die Moral von Nietzsches Moralkritik: Studie zu "Jenseits von Gut und Böse"*. Bonn: Bouvier, 1989. 299 S.

## ФИЛОСОФСКОЕ НАСЛЕДИЕ ФРИДРИХА НИЦШЕ И ТЕОЛОГИЯ «СМЕРТИ БОГА»

*Боков Герман Евгеньевич* – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии религии и религиоведения, Институт философии Санкт-Петербургского Государственного университета, 199034, Россия, Санкт-Петербург, Университетская наб. 7–9; E-mail: bokovg@gmail.com

Предлагаемая статья посвящена проблеме кризиса христианского сознания, яркой иллюстрацией которого в 60-е гг. XX в. стало появление такого парадоксального проекта американской протестантской мысли, как теология «смерти Бога». Идейное становление его лидеров определено размышлениями о судьбе христианства крупнейших философов и богословов второй половины XIX – первой половины XX вв., среди которых Ф.Ницше, С.Кьеркегор, Ф.М.Достоевский, К.Барт, П.Тиллих, Д.Бонхёффер. Столкнувшись после Второй мировой войны с дискредитацией как католической, так и протестантских церквей, открыто или молчаливо поддерживавших фашистские режимы, лидеры теологии «смерти Бога» выступили с концепцией «пост-христианской эры». Они по-своему пытались истолковать ницшеанский тезис «Бог умер», чтобы дать ответ на религиозно-мировоззренческие запросы послевоенного поколения. Все они признавали, что ницшеанская критика христианства является оправданной, и, обращаясь к концепции «безрелигиозного христианства» Д.Бонхёффера, ставили вопрос о самой возможности разговора о Боге в светском мире. Подобно многим другим теологическим направлениям, возникшим в этот период в западных странах, теологи школы «смерти Бога» пытались «спасти от забвения» Христа, разрабатывая концепции «кенотической христологии», среди которых самым оригинальным явился проект «христианского атеизма» Т.Дж. Дж.Олтайзера. Будучи радикальным антитринитарием, он понимал «смерть Бога» во Христе как нивелирование трансцендентного, и вслед за Ницше обосновывал, что Иисусом Христом была обретена «подлинная жизнь», тогда как церковь «обожествлено Ничто». Таким образом, поскольку Ницше, говоря о «смерти Бога», подразумевал «конец христианства», радикальные теологи пытались обнаружить присутствие Христа в средоточии секулярного мира, т. е. вне «религиозных форм», что свидетельствовало о беспрецедентных теологических и мировоззренческих трансформациях.

**Ключевые слова:** «Бог умер», теология «смерти Бога», «пост-христианская эра», радикальная христианская теология, «христианский атеизм», Богоявление, «безрелигиозное христианство», кенотическая христология, «Антихрист», этика ответственности, «вечное возвращение»

Философское наследие Фридриха Ницше на протяжении XX в. множество раз становилось предметом пристального внимания самых разных мыслителей, среди которых были и верующие, и атеисты. Его бескомпромиссная критика христианства, вызвавшая широкий общественный резонанс, привела к появлению большого количества как сторонников, так и противников ницшеанского учения. При этом наиболее полемичным, наряду с предложенными Ницше концепциями «переоценки ценностей», «сверхчеловека», «европейского нигилизма» и «вечного возвращения», оказался его тезис о «смерти Бога». Существуют разные трактовки этого парадоксального высказывания. Например, Мартин Хайдеггер утверждал, что слова Ницше «Бог мертв» означают крушение всего «сверхчувственного мира» и конец мета-

физики<sup>1</sup>. Вместе с тем, очевидно, что Ницше имел в виду именно Бога христианской религии, полагая, что грядет «гибель христианства». При этом, по его собственным словам, он лишь стремился «описывать грядущее», и, как скажет Альбер Камю, «вопреки мнению его христианских критиков, Ницше не вынашивал планов убийства Бога. Он нашел его уже мертвым в душе своей эпохи» и воспринимал «смерть Бога» как «свершившийся факт»<sup>2</sup>.

Востребованность и даже популярность тезиса о «смерти Бога» в западном мире была обусловлена беспрецедентным кризисом доверия христианству, а именно – коренным пересмотром его места и роли после Второй мировой войны. Прежде всего это было связано с дискредитацией как католической, так и ряда протестантских церквей, открыто или молчаливо поддерживавших фашистские режимы. Проблема вины и ответственности до сегодняшнего дня остается одной из самых серьезных для современного западно-христианского самосознания, а этика представляет собой краеугольный камень всей христианской богословской мысли XX в. Особенно это характерно для немецкой теологии, где «критические нотки в отношении деятельности церквей в годы фашистской диктатуры» сменяются «признанием глубокого кризиса всей христианской культуры»<sup>3</sup>. Вместе с тем кризис доверия, возникший в обществе в отношении христианства, способствовал небывалой теологической рефлексии. «Темный период фашизма дал и исключительное явление – своего рода ренессанс, всплеск принципиально новой богословской мысли». Для него была характерна постановка проблемы «соответствия деятельности церквей и всего христианского сообщества самому христианству, его сущностным принципам. Теологи возвращали христиан к самим себе, к христианству, к раннему христианству»<sup>4</sup>.

Теологический ренессанс середины XX в. был вызван к жизни размышлениями протестантских мыслителей, не просто пытавшихся дать осмысленный ответ критикам религии, но и, вместе с тем, часто признававшим, что эта критика является оправданной. Это определило появление многочисленных теологических направлений и школ в 1960-е гг., отражавших радикальные социально-политические и мировоззренческие трансформации послевоенного периода. Именно на этом фоне особое внимание стало уделяться антихристианским выпадам Ницше, в которых все чаще начали усматривать предпосылки для радикального обновления христианства. В наибольшей степени этим прославились представители теологии «смерти Бога» – одного из самых парадоксальных явлений американской протестантской мысли. Этот проект явился беспрецедентной позитивной реакцией теологии на процесс становления послевоенного светского общества.

На первый взгляд, обращение христианских мыслителей к философскому наследию Ницше может показаться странным. Однако лидер теологии «смерти Бога» и один из самых незаурядных религиозных авторов современности Томас Джонатан Джексон Олтайзер справедливо утверждал, что влияние Ницше испытали многие теологи XX в. В поразительной по своим выводам работе «Евангелие христианского атеизма», вышедшей в свет в 1966 г., он писал, что, несмотря на существующее полное «академическое согласие с собственной самооценкой Ницше, в свете которой он предстает как глубоко антихристианский мыслитель», не может быть случайностью,

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Вопросы философии. 1990. № 7. С. 147.

<sup>2</sup> Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 170.

<sup>3</sup> Бровко Л.Н. Церковь и Третий рейх. СПб., 2009. С. 405–406.

<sup>4</sup> Там же. С. 424.

что «так много наиболее творческих теологов нашего века неявно, пусть неосознанно, но разделяли многие взгляды Ницше»<sup>5</sup>. Среди них: ранний Карл Барт, Рудольф Бультман, Пауль Тиллих и последний – Дитрих Бонхёффер. По словам Олтайзера, Ницше явился одним из «самых великих и наиболее радикальных создателей нового атеизма», наряду с Уильямом Блейком, Гегелем, Марксом и Достоевским. Именно эти «атеистические пророки», пишет он, парадоксальным образом «оказали наибольшее влияние на размышление христианина двадцатого века»<sup>6</sup>. По мнению Олтайзера, это объясняется тем, что «их атаки на христианство были направлены против тех совершенно теологизированных форм и моральных законов, которые, как они знали, более всего противоречили приходу нового человека». Сами они «почитали Иисуса и были всецело убеждены в том, что христианская традиция скрыла или искажила и его послание, и его самого, и часто использовали имя Иисуса или христианский символ Воплощенного Слова для того, чтобы санкционировать свое наиболее радикальное провозвестие»<sup>7</sup>. Во многом именно благодаря Ницше, согласно Олтайзеру, мы знаем, что «смерть христианского Бога» является «спасительным событием», которое «можно было постичь только верой»<sup>8</sup>. Принятие «истины» о «смерти Бога», заявлял он, отражает позицию современного «христианского атеиста», и, таким образом, христианской теологии «следует изучать язык смерти Бога», но это не нужно воспринимать как «антихристианское восстание», поскольку главной ее целью должен стать поиск «присутствия Христа в мире»<sup>9</sup>.

Теологи школы «смерти Бога» с самого начала шокировали публику своими высказываниями, и этому способствовала пресса. Все они в своих работах употребляли словосочетание «Бог умер», или, во всяком случае, подразумевали его (как, например, Пауль ван Бюрен). Томас Олтайзер и Уильям Хэмилтон в своем программном сборнике статей и эссе «Радикальная теология и смерть Бога» (1966 г.) писали, что «выражение “смерть Бога” совершенно справедливо стало лозунгом, камнем преткновения и чем-то вроде критерия в радикальной теологии, которая и сама есть теологическое выражение современного христианского утверждения о смерти Бога»<sup>10</sup>. Они отмечали, что радикальная теология – это «попытка установить атеистическую точку зрения внутри спектра христианских возможностей», то есть теологических интерпретаций провозвестия о «смерти Бога». Олтайзер и Хэмилтон утверждали, что это выражение не следует связывать с одним только Ницше, но, так или иначе, именно благодаря ему оно, «бесспорно, находится в основании современной мысли и опыта»<sup>11</sup>.

Задавшись вопросом о значении высказывания «Бог умер», авторы сочинения «Радикальная теология и смерть Бога» представили список из десяти пунктов его различных смысловых коннотаций – от конвенционального атеизма и, строго последовательно, до апофатического богословия и христианской ортодоксии. Их собственная позиция, таким образом, была выражена в сравнении с прочими. С одной стороны, Олтайзер и Хэмилтон отличали себя от атеистов, прямо отрицавших бытие Бога. С другой, они выступали

<sup>5</sup> *Altizer Th.J.J.* The Gospel of Christian Atheism. L., 1967. P. 23–24.

<sup>6</sup> *Ibid.* P. 21.

<sup>7</sup> *Ibid.*

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 24.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 15, 10.

<sup>10</sup> *Altizer Th.J.J., Hamilton W.* Radical Theology and the Death of God. Indianapolis; N.Y.; Kansas City, 1966. P. IX.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. IX–X.

против тех многочисленных теологических трактовок «смерти Бога», в которых говорилось, что Бог есть, но «идея Бога и само слово Бог нуждаются в радикальном переформулировании»<sup>12</sup>, поскольку не могут быть удовлетворительными для современных верующих людей. Они настаивали на том, что радикальный христианин более последователен в своих выводах. Он верит, что «некогда был Бог, по отношению к которому возможно, и даже необходимо, было поклонение, восхваление и доверие, но теперь такого Бога нет», то есть «Бог умер», и это следует понимать как произошедшее в истории «событие». Отсюда – теологический «поиск Иисуса», который проявил себя «в совпадении со смертью Бога»<sup>13</sup>. Радикальный христианин, таким образом, «освобождается от идеи потустороннего Бога и обращается к посюсторонности жизни и смерти Христа»<sup>14</sup>.

22 октября 1965 г. в американском журнале «Тайм», в рубрике «теология», появилась статья «Христианский атеизм: Движение “мертвого Бога”». Эпиграфом к ней послужили слова Олтайзера: «Мы должны признать, что смерть Бога – это историческое событие: Бог умер в наше время, в нашей истории, в нашем бытии»<sup>15</sup>. В статье отмечалось, что эти «достаточно шокирующие слова», казалось бы, должны принадлежать кому-то вроде Ж.-П. Сартра, однако они сказаны «не угрюмым французским экзистенциалистом», а 38-летним адъюнкт-профессором религии при методистской школе Университета Эмори в Атланте, который, к тому же, «не одинок в провозглашении своего “атеизма”»<sup>16</sup>. Далее говорилось о группе академических теологов-модернистов, преподававших в различных университетах США. Помимо Олтайзера и Хэмилтона к школе «смерти Бога» были причислены также Габриэль Ваханян, Пауль Метьюз ван Бюрен и Харвей Галахер Кокс, которые возражали против этого. Тем не менее статья в «Тайм» способствовала оглушительному и скандальному успеху этого направления, превратив его, между прочим, из теологии «смерти Бога» (the “Death of God” Theology) в движение «мертвого Бога» (the “God is Dead” Movement). Дело в том, что данная статья была не только аналитической, но и носила саркастический характер. Она заканчивалась пассажем, сразу же ставшим широко растиражированной шуткой об «обыгрывании старого ницшеанского утверждения»: «“Бог умер!” (Подписано) Ницше. “Ницше умер!” (Подписано) Бог»<sup>17</sup>.

Примечательно, что в статье «Христианский атеизм: Движение “мертвого Бога”», рассчитанной на самую широкую аудиторию, говорилось, что в середине 1960-х гг. ницшеанский тезис «Бог умер!» послужил отправной точкой для «радикально нового бренда христианской мысли» и стал «одной из наиболее жарко обсуждаемых тем в американских протестантских семинариях»<sup>18</sup>. В свою очередь, в «Евангелии христианского атеизма» Олтайзер отмечал, что формируется не просто «новая теология», а именно – «новое и глубоко радикальное теологическое движение», в которое вовлечены уже очень многие американцы, далекие от теологической метафизики прошлого<sup>19</sup>. С этого же заявления начиналась и работа «Радикальная теоло-

<sup>12</sup> Altizer Th.J.J., Hamilton W. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis; N.Y.; Kansas City, 1966. P. X.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Селиванов Ю.П. Идея апокалипсиса в христианском атеизме (К публикации статьи «Россия и апокалипсис» Томаса Альтицера) // *Вопр. философии*. 1996. № 7. С. 103.

<sup>15</sup> Christian Atheism: The «God Is Dead» Movement // *TIME*. 1965. October 22. P. 62.

<sup>16</sup> Ibid.

<sup>17</sup> Ibid. P. 63.

<sup>18</sup> Ibid. P. 62.

<sup>19</sup> Altizer T.J.J. *The Gospel of Christian Atheism*. P. 11.

гия и смерть Бога», в которой Олтайзер и Хэмилтон писали, что радикальная теология стала популярна и получила признание среди большого количества христиан в Америке, особенно среди студентов всех направлений, молодых учителей и пасторов<sup>20</sup>. Фактически, речь шла о «теологической революции» со специфически американским колоритом<sup>21</sup> и о формировании принципиально нового христианского самосознания, первое требование которого, по словам Олтайзера – перестать отождествлять христианство с его «церковными выражениями», поскольку сама церковная традиция – основное препятствие на пути «к живой и современной христианской вере»<sup>22</sup>.

На формирование христианского теологического радикализма, безусловно, оказало влияние учение Ницше, хотя и не только оно одно. Олтайзер ссылаясь, в частности, на один из самых кощунственных, с точки зрения христианина, параграфов его «Антихриста» (18-ый). Ницше писал там, что христианское понятие Бога является показателем крайнего «вырождения», до которого деградирует «тип божества». Христианский Бог «стал противоречием, *возражением жизни* вместо ее преобразования, вместо вечного *Да*, сказанного ей! В нем и провозглашена вражда жизни, природе, воле к жизни! Бог – формула клеветы на “посюсторонность”, формула лжи о “потусторонности”»<sup>23</sup>. Олтайзер, приводя этот параграф полностью, комментировал его следующим образом: «Нет более серьезного обвинения, которое когда-либо было предъявлено христианству», чем то, согласно которому «христианская вера оторвана от жизни и является бегством от страдания, отказом от тяжести и боли человеческой природы»<sup>24</sup>. Подобные размышления были определены предшествующей теологической традицией, на что указывали и сами радикальные теологи. Речь идет о представителях немецкой диалектической теологии или неоортодоксии, таких как Карл Барт, Пауль Тиллих и Рудольф Бультман, а также об авторе концепции «безрелигиозного христианства» Дитрихе Бонхёффере. Все эти мыслители в значительной мере определили своими идеями «фундаментальные переориентации сознания внутри западноевропейской культуры нашего столетия»<sup>25</sup>. Все они, столкнувшись с трагедиями мировых войн, констатировали глубочайший кризис, охвативший всю христианскую цивилизацию. При этом, по словам Олтайзера и Хэмилтона, они научили тому, что «теология может существовать в средоточии крушения христианского мира» и ей «необходимо участвовать в живом диалоге с реальным миром и историей»<sup>26</sup>.

Немецкий лютеранский пастор-антифашист Дитрих Бонхёффер в период с 1943 по 1945 гг. находился в нацистском заключении, будучи арестованным по подозрению в участии в заговоре против Гитлера. Вплоть до своей казни незадолго до капитуляции фашистской Германии он писал и тайно передавал на волю письма и разрозненные записи личного характера, предназначавшиеся для родных и близких, в том числе и свои размышления о месте

<sup>20</sup> *Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. IX.*

<sup>21</sup> См.: *Hamilton W. American Theology, Radicalism and the Death of God // Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. 3–8; Altizer Th.J.J. America and the Future of Theology // Ibid. P. 9–22; Hamilton W. The Death of God Theologies Today // Ibid. P. 23–52.*

<sup>22</sup> *Altizer T.J.J. The Gospel of Christian Atheism. P. 9.*

<sup>23</sup> *Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. Антихристианин // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 18.*

<sup>24</sup> *Altizer Th.J.J. The Gospel of Christian Atheism. P. 21.*

<sup>25</sup> *Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М., 1994. С. 7.*

<sup>26</sup> *Altizer Th.J.J., Hamilton W. Radical Theology and the Death of God. P. XII.*

и значении христианства в современном мире. Собранные воедино после его смерти, они составили одно из наиболее знаковых теологических изданий XX в., книгу «Сопrotивление и покорность» – яркий образец подлинно-христианского мужества и бескомпромиссности, а также радикальной христианской рефлексии, определившей дальнейшее развитие протестантской теологической мысли. Бонхёффер писал там, что его постоянно занимает вопрос: «чем для нас сегодня является христианство и кем – Христос?», утверждая в связи с этим: «мы приближаемся к абсолютно безрелигиозному периоду; люди уже могут просто быть нерелигиозными»<sup>27</sup>. Под вопрос им поставлена сама по себе «религиозность», воспринимавшаяся как априори присущее человеку чувство. «“Иисус” исчезает из поля зрения», церковь дискредитирована – «церковь защищает себя. Никакого риска за других»<sup>28</sup>, – пишет он в военные годы. При этом размышления Бонхёффера поразительным образом напоминают некоторые пассажи Ницше.

Бонхёффер первым из теологов ставит проблему как уникальности, так и конца христианства, занимавшую Ницше и подхваченную послевоенным поколением религиозных мыслителей. Подобно Сёрену Кьеркегору и Карлу Барту, он также полагает, что между верой и религией теперь пролегла пропасть. Если окажется, что христианство было лишь одной из «религиозных форм», пишет он, что это была «временная, исторически обусловленная форма самовыражения человека, если, таким образом, люди в самом деле станут радикально безрелигиозными», то «что это будет значить для “христианства”? У всего нашего теперешнего “христианства” будет выбита почва из под ног...»<sup>29</sup>. В таком случае, задается Бонхёффер вопросом, «как может Христос стать Господом и для нерелигиозных людей? Существуют ли безрелигиозные христиане?» и «как мы можем говорить о Боге без религии, т. е. без обусловленных временем предпосылок метафизики, душевной жизни человека и т. д., и т. п.? Как можем мы говорить (или, может быть, об этом даже нельзя “говорить” как прежде) “мирским” языком о “Боге”, как можем мы быть “мирскими и безрелигиозными” христианами...?»<sup>30</sup>.

В набросках к планируемой книге Бонхёффера, которой не суждено было быть написанной, он делает далеко идущие выводы. Предательство христианской веры со стороны «немецких христиан», поставивших на место христианского учения нацистскую идеологию – яркий пример последнего этапа дискредитации церкви, проявление европейского нигилизма, о котором писал Ницше, свидетельство невиданной подмены ценностей. В таком мире для Бонхёффера приемлема и возможна только этика ответственности: «Наше отношение к Богу не есть “религиозное” отношение к высшему, могущественному, всеблагому существу – это не настоящая трансцендентность; наше отношение к Богу есть новая жизнь в “существовании для других”, в причастности к бытию Иисуса»<sup>31</sup>. Это означает начало новой эпохи, нового мира: безрелигиозный мир может быть ближе к Богу, если берет на себя ответственность за человека. «Не бесконечные, невыполнимые задачи, но ближний, причем всякий раз тот, кто рядом, – это и есть трансцендентность. Бог в обличье человека! <...> “человек для других” – вот почему Распятый. Человек, живущий из трансцендентности»<sup>32</sup>.

<sup>27</sup> Бонхёффер Д. Сопrotивление и покорность. М., 1994. С. 199–200.

<sup>28</sup> Там же. С. 282.

<sup>29</sup> Там же. С. 200.

<sup>30</sup> Там же. С. 201.

<sup>31</sup> Там же. С. 282–283.

<sup>32</sup> Там же. С. 283.



Бонхёффер – подлинно современный теолог. Вместе с тем, продумывая, что значит для христианина испытание войной, идеологией, подмена ценностей, отношение к атеизму, он утверждает, что сам Бог требует от человека быть ответственным, т. е. «совершеннолетним», к чему призывал еще Иммануил Кант в статье «Ответ на вопрос: что такое Просвещение?» (1784 г.). В ней Кант, о «Критике чистого разума» которого, между прочим, Генрих Гейне сказал, что «эта книга есть меч, отрубивший в Германии голову деизму»<sup>33</sup>, писал, что «Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие – это неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-то другого»<sup>34</sup>. Именно Просвещение, утверждал Кант, дало человеку возможность быть свободным в своей ответственности, в своем выборе самостоятельно мыслить, в праве на свободу совести. И, тем не менее, человеку «удобно быть несовершеннолетним», и для большинства людей свойственно предоставить «верховный надзор» над собой таким «опекунам», как церковь и государство. По словам Канта, «несовершеннолетие в делах религии не только наиболее вредное, но и наиболее позорное»<sup>35</sup>, и Бонхёффер, что очевидно, видел это в фашистской Германии.

Выступив с концепцией «безрелигиозного христианства», он утверждает: «Бог дает нам понять, что мы должны жить, справляясь с жизнью без Бога»<sup>36</sup>. Бонхёффер пишет, что Бог хочет, чтобы мы жили «без рабочей гипотезы о Боге» и «дозволяет вытеснить себя из мира на крест». По его словам, «Бог бессилен и слаб в мире, но именно в этом и только через это Он с нами и помогает нам»<sup>37</sup>. Бонхёффер утверждает, что «безрелигиозный христианин» – это человек, ставший «совершеннолетним», т. е. преодолевший затянувшийся период безответственной «религиозности», когда он каждый раз в своих бедах полагался на «могущество Бога в мире», и это был «Бог – deus ex machine»<sup>38</sup>. В противоположность этому, по словам Бонхёффера, Библия указывает человеку «на бессилие, на страдание Бога». Совершеннолетие, таким образом, означает способность быть самостоятельным в своем этическом выборе, когда «“Бог” как рабочая гипотеза, как лазейка для выхода из затруднительных положений, стал ненужным»<sup>39</sup>.

Имя Бонхёффера в 1960-е гг. стало, возможно, самым известным в христианской среде, а его книги – наиболее обсуждаемыми всеми современными теологами<sup>40</sup>. Знакомство с наследием Бонхёффера во многом определило ту «теологическую революцию», результатом которой было появление спектра новых теологических направлений в протестантизме. Об этом, в частности, говорилось в появившейся в 1963 г. в Англии небольшой книге англиканского епископа Вулвичского Джона А.Т.Робинсона «Честен с Богом». Эта работа не была сколько-нибудь серьезным или глубоким теологическим трудом, а предназначалась для широкой публики, и ее издание всколыхнуло общественность и явилось наиболее ярким признаком начала «нового этапа волнений и

<sup>33</sup> Гейне Г. К истории религии и философии в Германии // Гейне Г. Собр. соч.: в 10 т. Т. VI. М., 1958. С. 96.

<sup>34</sup> Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 29.

<sup>35</sup> Там же. С. 36.

<sup>36</sup> Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность. С. 264.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же. С. 281.

<sup>40</sup> Heron A.I.C. A Century of Protestant Theology. Philadelphia, 1980. P. 152.

переворотов» в теологии англоязычного мира<sup>41</sup>. Сразу же ставшая популярной, эта книга «оказала грандиозное влияние» и послужила «внедрению как во внутрицерковные, так и в околочерковные широкие общественные круги некоторых идей, вопросов и ответов, циркулирующих среди теологов»<sup>42</sup>. Именно в тот момент «одобрительные отклики» в отношении выраженных Бонхёффером идей переросли в широкое «общественное обсуждение». Доминирующей при этом была потребность «изменять наш образ Бога» и «участвовать в смелом пересмотре наиболее святых доктринальных формулировок с тем, чтобы переосмыслить Евангелие и обнаружить “значение Христа для нас сегодня”»<sup>43</sup>.

В своей книге Робинсон высказал убеждение в том, что грядет новый исторический период, которому предшествует переходная эпоха, ознаменованная крушением концепции потустороннего Бога. По его словам, реалии современности таковы, что сегодня «мы столкнулись с двойным кризисом». С одной стороны, «современная наука и техника нанесли окончательный психологический, если не логический, удар по идее, согласно которой Бог может быть “потусторонним”». С другой, это «совпало с осознанием того, что мысленный образ такого Бога может быть скорее камнем преткновения, чем основанием для веры в Евангелие»<sup>44</sup>. В такой ситуации, пишет Робинсон, «под двойным давлением» рушится вся традиционная богословская «конструкция», а «вместе с ней вообще какая-либо вера в Бога»<sup>45</sup>. Однако, задается он вопросом, «что если атеисты правы» в дискредитации «такого Бога»? Возможно, это вовсе не означает «конец или отрицание христианства», поскольку отказ от «трансцендентного» Бога – сурового Властелина, восседающего на небесах, предполагает «разрушение идола» – расставание с таким мысленным конструктом, который противоречит как всем современным научным знаниям, так и истинам Евангелия. Именно отказ от трансцендентного Творца во имя имманентного вечно живого Христа и следования Его заповеди любви, по мнению Робинсона, «может оказаться в будущем единственным способом сохранить значимость христианства»<sup>46</sup>.

Подобных взглядов придерживался американский протестантский теолог Габриэль Ваханян, опубликовавший в 1961 г. работу «Смерть Бога. Культура нашей пост-христианской эры». Под «смертью Бога» он подразумевал лишь неспособность современной культуры обнаружить и понять истинного трансцендентного Бога, однако эта книга, как и сочинение Джона Робинсона в Англии, привлекла к себе широкое внимание публики в США. Часто сетовавший на то, что его работу неправильно истолковывают или вообще не удосуживаются прочесть, Ваханян начинал как социолог религии, интересовавшийся проблемой истоков и возможных последствий секуляризации западного общества. Он утверждал, что исторически Бог представлен человеку в терминах его собственной культуры, в этом смысле любой теологический разговор – это лишь «попытка понимания» Бога, однако в современную эпоху актуален разговор именно о «смерти Бога», поскольку это означает ошибочность или ограниченность всех высказываний об истинном Боге человеческим языком. Ваханян был первым, кто стал утверждать, что основания современной культуры не являются «нехристианскими» или «антихри-

<sup>41</sup> Heron A.I.C. A Century of Protestant Theology. Philadelphia, 1980. P. 152.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Robinson J.A.T. Honest to God. L. 1963. P. 16.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Ibid. P. 17.

стианскими». Согласно его позиции, секулярная культура есть «производная от христианства», которое находится не столько в «смертельной агонии», сколько в «поисках экзистенциализма»<sup>47</sup>. По мнению Ваханяна, Бог «будет мертв» до тех пор, пока церковь не станет достаточно светской структурой и не найдет новых способов удовлетворения культурных запросов эпохи. Его тезис о том, что «наша эпоха по-прежнему религиозная», но, безусловно, «пост-христианская»<sup>48</sup>, оказался одним из наиболее обсуждаемых в среде теологов послевоенного поколения.

Один из самых влиятельных американских теологов Харвей Кокс прославился в 1965 г., после того как был издан его теологический бестселлер «Секулярный город. Секуляризация и урбанизация в теологической перспективе». В этой работе говорилось, что главным объектом внимания теологии должно стать обращение человека «к этому миру и к этому времени», т. е. его освобождение «от опеки религиозных и метафизических систем, смена его интересов»<sup>49</sup>. По мнению Кокса, секуляризация, с наступлением которой обнаружилась радикальная «перемена в том, как люди стали осмысливать свою жизнь»<sup>50</sup>, и есть состояние «совершеннолетия человека». Секуляризация закономерна, отмечал он, она ставит человека перед необходимостью «говорить о Боге мирским языком и найти нерелигиозную интерпретацию библейских понятий»<sup>51</sup>. При этом для Кокса тезис о «смерти Бога» явился метафорой, осмысливаемой в перспективе смены поколений. Трагизм 20–30-х гг. XX в. во многом был обусловлен потерей исконных религиозных смыслов, «пугающим осознанием того, что христианская цивилизация ушла в прошлое и что её Бог умер»<sup>52</sup>, – писал он. По мнению Кокса, теолог этого «переходного периода» исходит из того, что «человек по своей природе должен задавать “конечные” или экзистенциальные вопросы», возникающие в ситуации «утраты смысла», но, по сути, он обращается лишь к представителям своего поколения, т. е. к тем, «кто был воспитан в вере, утратившей значимость»<sup>53</sup>. Однако, утверждает Кокс, явно полемизируя с Паулем Тиллихом, «религиозные вопросы» для представителей нового поколения не являются значимыми, потому что порождены «вовсе не структурой существования», но «возникают в результате краха полученных в готовом виде культурных смыслов и картин мира»<sup>54</sup>. Если жизнь человека межвоенной эпохи совпала с осознанием крушения идеалов, с периодом упадка и утратой идеи Бога, то удел последующих поколений – новая эра «мирского града», т. е. секулярная эпоха. По словам Кокса, для человека послевоенного периода «традиционный Бог вообще никогда не существовал», поскольку он родился уже после крушения христианской цивилизации<sup>55</sup>. Его среда – это светская урбанистическая Америка, а мировоззрение определяют два лейтмотива – прагматизм, наиболее отчётливо выраженный Джоном Ф.Кеннеди, и профанность, которую Кокс связывал с мировоззренческой позицией Альбера Камю, называя его классическим «христианским атеистом». Следовательно, по его мнению, теология

<sup>47</sup> *Vahanian G.* The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era. N.Y., 1961. P. XXXIII.

<sup>48</sup> *Ibid.*

<sup>49</sup> *Кокс Х.* Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995. С. 21, 33.

<sup>50</sup> Там же. С. 20–21.

<sup>51</sup> Там же. С. 23.

<sup>52</sup> *Cox H.* The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. N.Y., 1965. P. 228.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

<sup>55</sup> *Ibid.*

сама должна стать «секулярной», чтобы иметь возможность говорить с современным человеком на его языке и способствовать решению различных социальных проблем с позиций христианской этики.

Гораздо радикальнее, чем Кокс, был настроен Пауль Метьюз ван Бюрен, автор работы «Секулярное значение Евангелия» (1963 г.). Его идейное становление вначале происходило под очевидным влиянием теологии Карла Барта, однако открытие им наследия Дитриха Бонхёффера, с одной стороны, и интерес к аналитической философии – с другой, определили две главные темы этой книги. Проблемы этики и языка занимают в ней центральное место. Ее неординарность заключается прежде всего в том, что, по мнению автора, любые метафизические утверждения, включая слово «Бог», «дезориентируют», и их следует «исключить из словаря», заменив на высказывания о человеке. «Язык христианской веры – это язык верующего, который “постигает” Евангелие»<sup>56</sup>, – писал ван Бюрен, указывая, что религиозные понятия всегда отражают язык той или иной исторической эпохи и в современном обществе должны выражаться секулярным языком. Он утверждал, что слово «Бог» употреблялось «как цель человеческого опыта, как истина о человеке и мире, как ключ к значению жизни» и стало основополагающим для понимания Иисуса. Так образ Иисуса из Назарета, вероятно, вопреки его собственному желанию, оказался отправной точкой для христианского понимания «Бога». Но само по себе понятие «Бог», как отмечал ван Бюрен, неverifiedуемо, т. е. не определяемо и лишено смысла. Задача современного теолога, следовательно, заключается в том, чтобы выразить евангельские сюжеты об Иисусе, его жизни и смерти, без использования слова «Бог» и обращения к метафизике<sup>57</sup>. «Человеком во Христе», писал ван Бюрен, становится тот, кто проникся свободой Иисуса: это «свобода от себя» и «свобода ради других, вплоть до самой смерти»<sup>58</sup>. Таким образом, посвятить себя служению своим ближним, как отмечал автор «Секулярного значения Евангелия», оказывается единственным и подлинным призванием христианина. Тезис о «смерти Бога» ван Бюрен понимал как «затмение» слова «Бог». Полностью выхолащивая религию, он предлагал свести христианство исключительно к этике.

Другим этически ориентированным радикальным американским теологом, не отрицавшем, в отличие от Ваханяна, Кокса и ван Бюрена свою принадлежность к школе «смерти Бога», был Уильям Хэмилтон. Наряду с Ваханяном и независимо от него в 1961 г. он вводит тезис о «смерти Бога» в теологическую литературу того времени в своей работе «Новая сущность христианства». В ней Хэмилтон обращал особое внимание на проблему теодицеи как основное препятствие для принятия христианской веры, особенно после Второй мировой войны, а также указывал на отсутствие в личном опыте современного христианина ощущения связи с Богом<sup>59</sup>. Он писал, что стремится «освободить простое Евангелие от излишних теологических дополнений, отделить сердцевину от шелухи, обнаружить вечно имеющее силу в средоточии исторического и переходящего»<sup>60</sup>. Он обосновывал, что в настоящее время исчезло ощущение «знания Бога», и отмечал, что сегодня «наш опыт общения с Богом совершенно не удовлетворяет нас, даже если мы явля-

<sup>56</sup> *Van Buren P.M.* The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language. L., 1963. P. 100.

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> *Ibid.* P. 132.

<sup>59</sup> *Hamilton W.* The New Essence of Christianity. N.Y., 1966. P. 35–36.

<sup>60</sup> *Ibid.* P. 11.

емся верующими людьми»<sup>61</sup>. С одной стороны, по словам Хэмилтона, нам кажется, что Бог находится «вдали от мира и его страданий», и это вынуждает нас заявить о Его неуместности, либо упрекать Его в жестокости. С другой, Он воспринимается как источник подавления человеческой свободы и причина страданий, и, следовательно, от Него «мы должны стать свободными в любви»<sup>62</sup>. Таким образом, заключает Хэмилтон, «для многих из нас, тех, что называют себя христианами, верить во время “смерти Бога” означает, что Он здесь, когда мы не желаем Его, во всех отношениях не хотим Его, и Его нет здесь, когда мы нуждаемся в Нем»<sup>63</sup>. По его словам, современная теология должна стать теологией «смерти Бога», поскольку эта метафора наиболее точно выражает опыт современного человека, который больше не нуждается ни в религии, ни в церкви. Он пояснял позднее, в статье «Теологии смерти Бога сегодня»: говоря, что «Бог мертв», мы имеем в виду «переживание отсутствия Бога». В этой ситуации задача нового теолога как раз и состоит в том, чтобы «обнаружить религиозный смысл в мире, который погружен во мрак божественного отсутствия»<sup>64</sup>. Христианин, полагал Хэмилтон, должен активно участвовать в делах мира, следуя заповедям Христа, и тем самым утверждать Его присутствие среди людей. Выдвинув концепцию «кенотического христианства», он определял Христа не как личность или цель, но как «средоточие бытия». Его место, говорил теолог, не в церкви, а в мире, «среди борьбы негров за равноправие, в появляющихся формах технологического общества, в искусствах и науках секулярного мира»<sup>65</sup>.

Проект теологии «смерти Бога» Томаса Олтайзера, безусловно, занимает совершенно особое место в истории западной теологической мысли. Понимая «смерть Бога» во Христе буквально, он развивал идеи о наступлении третьей эпохи Святого Духа средневекового мистика Иоахима Флорского, часто ссылаясь на философию религии Гегеля и посвятил целую книгу визионерской поэзии и радикальной христологии Уильяма Блейка. Кроме того, уже будучи выпускником отделения истории религий Чикагского университета, Олтайзер был активным участником семинаров, проводимых там совместно Мирчей Элиаде и Паулем Тиллихом в период с 1962 по 1964 гг., и первые свои работы написал под их очевидным влиянием. Безусловно, особое значение для его становления в качестве радикального религиозного мыслителя также сыграла философия Ницше. Вслед за ним Олтайзер считал, что Иисусом Христом «обретена подлинная жизнь», и Царствие Божие есть «состояние сердца», однако вопреки Его жизни и смерти церковью было «обожествлено Ничто», и появился тот христианский Бог, в котором провозглашена «вражда жизни, природы, воли к жизни». По словам Олтайзера, распознанный Блейком как сатана, этот «трансцендентный тиран» и «враг человеческой целостности», должен был умереть, т. е., как сказал бы Ницше, умереть теперь уже и в качестве своей тени, поскольку, как пишет автор «Евангелия христианского атеизма», «Бог действительно умер в Иисусе», и «его смерть освободила человечество от деспотического присутствия первоначального бытия».

По-своему отвечая на вопрос Бонхёффера об уникальности христианства, Олтайзер писал, что «христианство, и только христианство, провозглашает смерть самого священного, и только в христианстве мы обнаруживаем

<sup>61</sup> *Hamilton W.* The New Essence of Christianity. N.Y., 1966. P. 65.

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> *Hamilton W.* The Death of God Theologies Today // *Altizer Th.J.J., Hamilton W.* Radical Theology and the Death of God. P. 28–29.

<sup>65</sup> *Christian Atheism.* P. 63.

конкретный опыт фактической и окончательной смерти»<sup>66</sup>. По его словам, «никакая другая из развитых религий мира, кроме христианства, не призывает своих приверженцев к полному переживанию боли и тьмы человеческого акта умирания» как «к преображению и к возрождению». Уникальным является то, «что путь, на котором христианин призван разделить или пережить смерть Христа, является путем, где приобщение к страстям Христовым становится участием в процессе спасения»<sup>67</sup>. Олтайзер пишет, что «в основе этого христианского опыта смерти лежит новая открытость к смерти как абсолютно реальному событию. Нигде более смерть не получает такое простое, если не сказать грубое присутствие в реальности, нигде более в истории человек не находит жизнь через человеческое событие смерти»<sup>68</sup>, и эта смерть, по его словам, есть смерть самого Бога. Богоявление для Олтайзера есть «конкретное нисхождение Бога в человеческую плоть», т. е. «реальное изменение самого Бога, преобразование, которое происходит окончательно и бесповоротно, и продолжает происходить везде, где есть история и жизнь»<sup>69</sup>. Таким образом, заключает он, «пока христианский Бог продолжает пониматься как трансцендентное, безразличное или первоначальное божество, которое не подвержено процессам времени и истории, он не может явиться в уникальной христианской форме как Воплощенное Слово и кенотический Христос». Радикальный христианин, «переворачивая с ног на голову ортодоксальное вероисповедание», утверждает, что «Бог есть Иисус», а не «Иисус есть Бог»<sup>70</sup>, т. е. Бог «представляет собой нескончаемый и направленный вперед процесс самоотрицания», в ходе которого, в конечном счете, утрачивает свою трансцендентность и «действительно и подлинно становится явленным в истории», а сама история «становится не просто ареной Откровения, но самим воплощенным телом Бога»<sup>71</sup>.

Безусловно, концепция «христианского атеизма», с которой выступил Олтайзер, оригинальна. В ней могли усматривать эпатаж, однако речь шла о том, что «атеизма вообще, конвенционального атеизма как самостоятельной позиции, безразличной к существующим формам религиозной веры, никогда не было и быть не может. <...> Просто отрицательное решение вопроса о существовании Бога не избавляет от связи с религией, оно также не освобождает от необходимости вынесения каких-либо положительных решений по религиозным вопросам»<sup>72</sup>. Но помогает ли это нам разгадать замысел самого Ницше? Уже для Карла Ясперса было очевидно, что, говоря о «смерти Бога», Ницше «не мысль формулирует, он сообщает факт, ставит диагноз современной действительности»<sup>73</sup>. Что же, в самом деле, хочет сказать нам Ницше, вкладывая в уста своего героя – безумца в «Веселой науке» слова: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешиться нам, убийцам из убийц!...»<sup>74</sup>? В глаза бросается отсылка к Библии: «Сказал безумец в сердце своем: “нет Бога”» (Пс. 13:1), но Ницше «не говорит: “Бога нет”, не говорит: “Я не верю в Бога”. Не ограничивается он и психологической констатацией

<sup>66</sup> Altizer Th.J.J. The Gospel of Christian Atheism. P. 51.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Ibid. P. 44.

<sup>71</sup> Ibid. P. 84, 86.

<sup>72</sup> Селиванов Ю.Р. Идея апокалипсиса в христианском атеизме. С. 104.

<sup>73</sup> Ясперс К. Ницше и христианство. М., 1993. С. 14.

<sup>74</sup> Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 440.

растущего безверия»<sup>75</sup>. О «смерти Бога» у него говорит именно безумец, который искал Бога в ясный полдень с зажженным фонарем среди тех, кто не верит в Бога, подобно тому, как философ-киник Диоген Синопский, кощунственно относившийся к античным святыням, искал Человека.

Ясперс пишет, что Ницше «наблюдает бытие и обнаруживает поразительный факт, и тотчас же объясняются все отдельные черты эпохи, – как следствия этого главного факта»<sup>76</sup>. «Смерть Бога», полагает Ницше, привносит в жизнь человечества хаос, начиная с этого «события» разрушены все ценностные ориентиры. Его безумец вопрошает: «Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном Ничто?»<sup>77</sup>. Затем, не найдя понимания у слушателей, восклицает: «Я пришел слишком рано <...> мой час еще не пробил. Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам – весть о нем не дошла еще до человеческих ушей»<sup>78</sup>. И все-таки «смерть Бога» для Ницше – это свершившееся «великое деяние», за которым последует новое будущее, «великое завтра». Безумец из «Веселой науки» говорит, что «кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!»<sup>79</sup>. И, как замечает Ясперс, у Ницше есть ответ на вопрос «Отчего умер Бог?»: «причина смерти Бога – христианство»<sup>80</sup>. Именно эту идею и пытались развить теологи смерти Бога – найти Христа «по ту сторону» христианства, обнаружить его присутствие «здесь и сейчас», вне «религиозных форм».

Продумывая тезис о смерти Бога в Иисусе Христе, Олтайзер, разумеется, ссылается не на одного только Ницше. Развивая антринитарное христологическое учение, появившееся в первые века, еще до Вселенских соборов и Символа веры, он также часто апеллирует к немецкой мистике, Уильяму Блейку и Г.В.Ф.Гегелю. Однако Гегель и Ницше понимают «смерть Бога» по-разному. Для Гегеля это средоточие христианского учения, «*пробный камень*, на котором испытывается вера, поскольку здесь в сущности становится очевидным, как понято явление Христа». Он писал, что «смерть имеет теперь прежде всего тот смысл, что Христос был богочеловеком – богом, имевшем в то же время человеческую природу, включая и саму смерть»<sup>81</sup>. Для Гегеля «смерть Бога» – это также начало христианства, и в этом преодоление человеческой конечности и великое примирение с Богом. Когда Христос умер на кресте, «человеческая природа проявилась в нем в своем крайнем пределе»<sup>82</sup>.

Ницше все представляется совершенно иначе. Он был знаком с философией религии Гегеля, однако абсолютно не принимал исторического оптимизма, сопутствующего этому научному исследованию. В своих выводах о возникновении, развитии и выхолащивании религии из культуры Ницше шел в принципиально антиисторическом, т. е. психологическом направлении. В отличие от Гегеля он полагал, что «смерть Бога» – это кульминация процесса отчуждения божественной сущности в ее переходе не в инобытие, а в небытие – Ничто, и процесс этот длительный, но неизбежный. «Смерть

<sup>75</sup> Ясперс К. Ницше и христианство. С. 14.

<sup>76</sup> Там же.

<sup>77</sup> Ницше Ф. Веселая наука. С. 440.

<sup>78</sup> Там же.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> Ясперс К. Ницше и христианство. С. 14.

<sup>81</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 288.

<sup>82</sup> Там же.

Бога» в его понимании – это и есть конец христианства. Он полагал, что хотя многие века люди и будут еще искать Бога, осознание «конца» неминуемо, и это открывает «свободу к смерти».

Согласно Ницше, со «смертью Бога» в мир приходит знание о конечности, которое преодолевается идеей «вечного возвращения» – повторяется то, что при исторических изменениях является неизменным в своей сущности – жизнь в ее непрекращающемся становлении – «воля к власти». Для Гегеля «крест просветлен», он стал «знаменем, чье положительное содержание есть в то же время царство божие». Для Ницше крест «проклят», он знаменует ложь о преодолении конечности, и она начинается со лжи о жизни и смерти, поэтому Иисусу противостоит Дионис. Как Гегель, так и Ницше понимают, что с приходом христианства начинается новая историческая эпоха, на руинах старого появляется новый мир. Но для Гегеля в его грандиозной типологии религий христианство – это «завершенная религия, религия, которая есть бытие духа для себя самого, религия, сама для себя ставшая объективной»<sup>83</sup>. Для Ницше христианство – это знамение упадка, вырождение, декаданс и *ressentiment*. Для него «смерть Бога» – это конец христианской истории, подобно тому, как закончилась античная эра. У Гегеля есть слова, которые очень напоминают появившиеся позднее высказывания Ницше. Христианство – новая религия, которая «самое презренное возвела в высшее, превратила в знамя. Было разрушено все прочное, нравственное, имеющее значение в общем мнении и обладающее властью». Об этом первым пишет Гегель, а Ницше делает свои выводы. Он убежден, что теперь наступает закат христианского мира.

Ницше утверждает, что человечество вовсе «не развивается в направлении лучшего, высшего, более сильного – в том смысле, как думают сегодня. “Прогресс” – это просто современная, то есть ложная, идея»<sup>84</sup>. Следовательно, и религия не развивалась по направлению к своим «наиболее возвышенным», а тем более – «истинным» историческим формам, как это предполагал Гегель. Напротив, по мнению Ницше, в племенных и национальных религиях боги отвечали инстинктивным потребностям людей. История христианства как мировой религии, формировавшейся в конфликте с иудаизмом и в процессе длительной борьбы с язычеством, согласно Ницше – это путь деградации человека, утраты им своего подлинного – природного и земного, а вместе с тем – и собственно человеческого начала. В то время как в грандиозной философской типологии религий Гегеля христианство названо религией «абсолютной» и «совершенной», Ницше говорит прямо противоположное. Гегель подчеркивает, что Бог, явленный в Иисусе Христе, «возвестил людям, что он есть, и не просто во внешней истории, а в сознании»<sup>85</sup>. Ницше пишет шокирующие и кощунственные слова: «Христианское понятие бога – он бог больных, бог-паук, бог-дух – одно из самых порочных, до каких только доживали на Земле; вероятно, оно само служит показателем самого низкого уровня, до какого постепенно деградирует тип бога»<sup>86</sup>.

Гегель писал о смерти Бога: «Бог умер, *Бог мертв* – это самая страшная мысль: все вечное, все истинное не существует, *само отрицание заключено в Боге*; с этим связана высшая боль, чувство совершеннейшей безнадежности, утрата всего высшего»<sup>87</sup>. Однако для него «процесс здесь не останавлива-

<sup>83</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 202.

<sup>84</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 111.

<sup>85</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 200.

<sup>86</sup> Ницше Ф. Антихрист. С. 123.

<sup>87</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 290.



ется, наступает *обращение*, а именно бог сохраняет себя в этом процессе, который есть только *смерть смерти*. Бог вновь *возрождается* к жизни, тем самым он обращается в противоположность»<sup>88</sup>. Совершенно иные выводы делает Ницше. Его Заратустра, спускаясь к людям с учением о «сверхчеловеке», встречает на своем пути святого отшельника, который ушел от людей, чтобы славить своего Бога. «Теперь люблю я бога: людей не люблю я, – говорит старец Заратустре. – Человек для меня нечто слишком несовершенное. Любовь к человеку убила бы меня»<sup>89</sup>. Однако именно любовь к человеку движет Заратустрой. «Я люблю людей», – говорит он аскету, а затем, уже своему сердцу: «Возможно ли это! Этот святой старец в своем лесу еще ничего не слышал о том, что бог умер!»<sup>90</sup>.

В своем понимании христианства Ницше шел от христианства поздней античности. Ему был хорошо известен рассказ древнегреческого историка Плутарха, писавшего в одном из своих сочинений о «смерти» великого Пана. Речь идет о легенде, которая относится к эпохе римского императора Тиберия, при котором в Риме стало распространяться христианское учение. Суть ее сводилась к тому, что люди, плывущие на корабле из Пелопоннеса в Италию, услышали плач и стонания, раздававшиеся с одного из островов, т. к., якобы, «умер великий Пан» – бог – покровитель природы. В самом скором времени это стало символом заката язычества и торжества христианства. Подобным образом, позднее, осмыслялся и сюжет о гибели богов из германо-скандинавского эпоса, который стал популярным в Германии второй половины XIX в. благодаря грандиозной оперной тетралогии Рихарда Вагнера «Кольцо Нибелунга».

Обращаясь к дохристианскому наследию, Ницше находит там мифологическое восприятие времени, которое строится на обрядах жизненного цикла и связано с земледельческими ритуалами. Он пристально изучает мифологические сюжеты об умирающих и возрождающихся к жизни богах плодородия (легенда о смерти великого Пана связана с оплакиванием одного из богов Передней Азии Таммуза или Думузи), среди которых особенно выделяет Диониса. Уже в «Рождении трагедии» он справедливо выступает критиком представлений Гегеля о религии Древней Греции как о «религии красоты», отнесенной им, в его грандиозной типологии религии, к разделу «религий духовной индивидуальности». Ницше пишет: «Дионис, как известно, есть также бог мрака», вместе с тем он воплощает собой «бьющее через край здоровье, переизбыток полноты» древних греков – и потому это «самая удачная, самая прекрасная, самая завидная, доселе более всех других соблазнявшая к жизни порода людей»<sup>91</sup>. «Я ученик философа Диониса, – скажет Ницше впоследствии, – я предпочел бы скорее быть сатиром, чем святым»<sup>92</sup>.

Именно через призму дионисийства Ницше посмотрит и на зороастризм, в результате чего сформулирует свою главную мысль – «мысль о вечном возвращении». По его словам, она есть «высшая форма утверждения, которая вообще может быть достигнута»<sup>93</sup>. Получается так, что Дионис предвосхищает «возвращение» Заратустры, а вместе с тем и приход «сверхчеловека». «Под чарами Диониса, – пишет Ницше, – не только вос-

<sup>88</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии религии. С. 290.

<sup>89</sup> Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Ницше Ф. Полн. СОБР. соч.: в 13 т. Т. 4. М., 2009. С. 12.

<sup>90</sup> Там же. С. 13.

<sup>91</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1. Ч.1. М., 2012. С. 13, 9.

<sup>92</sup> Ницше Ф. ЕССЕ НОМО. Как становятся собой // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. С. 187.

<sup>93</sup> Там же. С. 251.

становливается союз человека с человеком: даже отчужденная, враждебная или поработанная природа снова справляет праздник примирения со своим блудным сыном – человеком»<sup>94</sup>. Идея «вечного возвращения», по его словам, подарена им человечеству в его «Заратустре», где основатель древнейшей дуалистической религии «смыкает круг», посредством выхода по ту сторону «добра и зла», о которых он сам впервые в истории некогда заявил. И все это – вопреки Иисусу, который для Ницше лишь «психологический тип», а христианство – «психологическое недоразумение, непонимание самих себя»<sup>95</sup>. По его словам, «в сущности был только один христианин, и он умер на кресте. Само “евангелие” умерло на кресте»<sup>96</sup>. Так умирают всякие боги. «Бог мертв: но такова природа людей, что еще тысячелетия, возможно, будут существовать пещеры, в которых показывают его тень. – И мы – мы должны победить еще и его тень!»<sup>97</sup>.

Теологами «смерти Бога» послевоенный период был распознан как «пост-христианская эра». Однако, расставаясь с церковными, культовыми и обрядово-ритуальными формами христианства, а также радикально переосмысливая догматическое богословие, они пытались «спасти» от забвения Христа, который всякий раз, по их мнению, должен быть в средоточии профанного, определяя позитивный отклик нового христианина на запросы секулярного мира. Исследователи отмечают, что молодые американские богословы, такие как Габриель Ваханян, Томас Дж. Дж. Олтайзер, Уильям Хэмилтон, Пауль ван Бюрен или Доротея Зёлле из Германии «пытались осмыслить и перетолковать опыт секуляризации, исходя из кризиса модернистского сознания <...> Их теология была знаменем перемен, знаком кризисного момента в смене культурных парадигм в сторону постмодернизма»<sup>98</sup>. Развивая идеи «о вступлении современного человека в “постхристианскую эру”» и пытаясь уяснить, «как можно жить по-христиански без веры в Бога», представители теологии «смерти Бога» окончательно порвали с церковью, поскольку «процесс приспособления теологии к светской культуре сопряжен с разрушением традиционных связей теологии и церкви»<sup>99</sup>. Пытаясь отказаться от «устаревших форм христианства, дать теологическое толкование обмирщения религии, определить место христианина в современном мире»<sup>100</sup>, в поисках опоры они обращались к социологии, этике, психологии, аналитической философии, культурологии, литературе и к учению Ницше<sup>101</sup>. Представители теологии «смерти Бога» выражали «общую весьма характерную для современного американского теологического модернизма тенденцию – создание секулярного христианства посредством его антропологизации, пантеистической в своей сущности интерпретации трансцендентного, отыскания божественного в самой гуще человеческой жизни»<sup>102</sup>. Они сами признают, замечали исследователи, что «радикальная теология является экспериментальной, делающей попытку представить но-

<sup>94</sup> Ницше Ф. Рождение трагедии С. 27.

<sup>95</sup> Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству. С. 147.

<sup>96</sup> Там же. С. 147.

<sup>97</sup> Ницше Ф. Веселая наука. С. 427.

<sup>98</sup> Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера. С. 13.

<sup>99</sup> Гуревич П.С. Культ и культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 556.

<sup>100</sup> Селиванов Ю.Р. Теология «смерти Бога» // Религиоведение: слов. М., С. 511.

<sup>101</sup> Барабанов Е.В. О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера. С. 13.

<sup>102</sup> Добренков В.И. Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М., 1980. С. 78–79.

вую форму христианства – без веры в Бога»<sup>103</sup>. В конечном итоге, «провозглашение “смерти Бога” было скорее радикальным лозунгом, чем теологической доктриной»<sup>104</sup>.

Теология «смерти Бога» явилась иллюстрацией кардинального пересмотра места и значения христианства, однако, в действительности, это было не только «веяние времени», но и одна из примечательных форм новой христианской рефлексии. Открытость миру и возможность свободного и сознательного выбора личностью христианского пути служения ближнему – даже при условии, что, выбирая этот путь, человек может, по всей видимости, быть атеистом – оказывается важнейшей отправной точкой нового понимания христианства. На этом фоне стало вновь востребовано философское наследие Ницше. Его своеобразное прочтение теологами школы «смерти Бога» отражало коренной перелом современной западно-христианской мысли, радикальный пересмотр христианской традиции, подобный тому, что происходил на закате Средневековья. Тогда гуманисты Ренессанса, которых называли «странными христианами», парадоксальным образом открывали для себя нового Иисуса посредством обращения к античному эпикуреизму. «Смеющегося» Иисуса, так же как и они, захотели найти некоторые теологи 1960-х гг., усматривавшие в движении хиппи глубоко религиозное в своей основе явление<sup>105</sup>. Они пытались показать, что Христу ничто человеческое не чуждо, и, как и реальные страдания рядом с узниками Освенцима, «человеческим событием» должна была стать и «смерть» самого Бога. Как и в XV в. изменение в восприятии христианства в послевоенные годы XX в. было продиктовано новым отношением к земной жизни, земному страданию и земному счастью. Очевидно, что в этом современном взгляде угадывалась негативная реакция на фанатизм Лютера, непримиримо настроенного к гуманисту Эразму<sup>106</sup>. Таким образом, Ницше, своей беспощадной критикой христианства, и прежде всего – его западных форм, от павликианства до лютеранства, парадоксальным образом оказал влияние на развитие современной западно-христианской мысли, результатом чего были беспрецедентные теологические и мировоззренческие трансформации.

### Список литературы

- Бровко Л.Н.* Церковь и Третий рейх. СПб.: Алеатейя, 2009. 472 с.
- Барабанов Е.В.* О письмах из тюрьмы Дитриха Бонхёффера // *Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность. М., 1994. С. 3–24.
- Бонхёффер Д.* Сопротивление и покорность / Пер. с нем. А.Б. Григорьева. М.: Прогресс, 1994. 344 с.
- Ватуева Л.Л.* Секуляризация современного мира в интерпретации «новой теологии» (на материалах США) // *Вопр. научного атеизма.* Вып. 19 / Отв. ред. А.Ф. Окулов. М., 1976. С. 213–228.
- Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии религии / Пер. с нем. М.И. Левиной, П.П. Гайдено. // *Гегель Г.В.Ф.* Философия религии: в 2 т. Т. 2. М., 1977. С. 5–334.

<sup>103</sup> *Ватуева Л.Л.* Секуляризация современного мира в интерпретации «новой теологии» (на материалах США) // *Вопр. научного атеизма.* Вып. 19. М., 1976. С. 228.

<sup>104</sup> *Степанова Е.А.* Систематическая теология в историческом развитии // *Западная теология XX в.* Екатеринбург, 2001. С. 6–50. С. 25.

<sup>105</sup> См.: *Сох Н.* The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Cambridge, Mass., 1969.

<sup>106</sup> См.: *Лютер М.* О рабстве воли // *Эразм Роттердамский.* Филос. произведения. М., 1986. С. 290–545.

- Гейне Г.* К истории религии и философии в Германии / Пер. с нем. А. Горнфельда // *Гейне Г.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 6. М., 1958. С. 11–140.
- Гуревич П.С.* Культ и культура // Христос и культура. Избр. тр. Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура / Сост. С.Я. Левит. М., 1996. С. 549–565.
- Добреньков В.И.* Современный протестантский теологический модернизм в США: его замыслы и результаты. М.: Изд-во МГУ, 1980. 248 с.
- Камю А.* Бунтующий человек / Пер. с фр. Ю.М. Денисова и Ю.Н. Стефанова // *Камю А.* Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. М., 1990. С. 121–356.
- Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? / Пер. с нем. Ц.Г. Арзаканьяна // *Кант И.* Соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 29–37.
- Кокс Х.* Мирской град: Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Пер. с англ. О. Боровой и К. Гуровской; общ. ред. и примеч. О. Боровой; послесл. С. Лёзова. М.: Вост. лит., 1995. 263 с.
- Лютер М.* О рабстве воли / Пер. с нем. Ю.М. Кагана // *Эразм Роттердамский.* Филос. произведения / Отв. ред. В.В. Соколов. М., 1986. С. 290–545.
- Ницше Ф.* Антихрист. Проклятие христианству. Антихристианин / Пер. с нем. А.В. Михайлова; сверка и научн. ред. И.А. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 107–184.
- Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К. Свасьяна; сверка и научн. ред. В.М. Бакуева, И.А. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М., 2014. С. 315–596.
- Ницше Ф.* Рождение трагедии / Пер. Г. Рачинского; сверка и научн. ред. В.М. Бакуева // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 1/1. М., 2012. С. 7–144.
- Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Пер. Ю.М. Антоновского; сверка и научн. ред. Е.В. Ознобкина // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 4. М., 2009. 432 с.
- Ницше Ф.* ЕССЕ НОМО. Как становятся собой / Пер. Ю.М. Антоновского и И.А. Эбаноидзе; сверка и научн. ред. И.А. Эбаноидзе // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М., 2009. С. 185–284.
- Селиванов Ю.Р.* Идея апокалипсиса в христианском атеизме (К публикации статьи «Россия и апокалипсис» Томаса Альтицера) // *Вопр. философии.* 1996. № 7. С. 103–109.
- Селиванов Ю.Р.* Теология «смерти Бога» // *Религиоведение: словарь* / Сост. и общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. М., 2007. С. 511–513.
- Степанова Е.А.* Систематическая теология в историческом развитии // *Западная теология XX в.* / Общ. ред., вступ. ст. и коммент. Е.А. Степановой. Екатеринбург, 2001. С. 6–50.
- Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» / Пер. с нем. и примеч. А.В. Михайлова // *Вопр. философии.* 1990. № 7. С. 143–176.
- Ясперс К.* Ницше и христианство / Пер. с нем. Т.Ю. Бородай. М.: Медиум, 1993. 114 с.
- Altizer Th.J.J.* The Gospel of Christian Atheism. L.: Collins, 1967. 159 p.
- Altizer Th.J.J., Hamilton W.* Radical Theology and the Death of God. Indianapolis; N.Y.; Kansas City: Bobbs-Merrill Company; Subsidiary of Howard W. Sams & Co., 1966. 203 p.
- Christian Atheism: The “God Is Dead” Movement // *TIME.* 1965. October 22. P. 62–63.
- Cox H.* The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy. Camb. (Mass.): Harvard Univ. Press, 1969. 197 p.
- Cox H.* The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective. N.Y.: Macmillan, 1965. 276 p.
- Hamilton W.* The New Essence of Christianity. N.Y.: Association Press, 1966. 159 p.
- Heron A.I.C.* A Century of Protestant Theology. Philadelphia: Westminster Press, 1980. 215 p.
- Robinson J.A.T.* Honest to God. L.: SCM Press LTD, 1963. 143 p.
- Vahanian G.* The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era. N.Y.: George Braziller, 1961. 253 p.
- Van Buren P.M.* The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language. L.: SCM Press, 1963. 206 p.

## Nietzsche's philosophical legacy and Death of God Theology

*German Bokov*

PhD, Senior lecturer, Department of philosophy of religion and religious studies, Institute of philosophy Saint-Petersburg State University, Universitetskaya nab. 7–9. 199034, St. Petersburg, Russia. E-mail: bokovg@gmail.com

The present article deals with the problem of crisis of Christian consciousness exemplified in 1960s by the emergence of the so-called Death of God Theology, a highly controversial project in American protestant thought. The leaders of this movement had their views influenced by the reflection on the destiny of Christianity in the work of the great philosophers and theologians of the second half of the 19<sup>th</sup> – first half of the 20<sup>th</sup> century, such as Nietzsche, Kierkegaard, Dostoevsky, Karl Barth, Paul Tillich and Dietrich Bonhoeffer. After witnessing in the wake of World War II the loss of credit suffered by both Catholic and Protestant Churches both of which, openly or tacitly, supported the fascist regimes, the exponents of **Death of God Theology came up with the idea of a “Post-Christian Era”**. In their attempt to provide answers to the religious and philosophical questions the postwar generation was putting, they offered a particular interpretation of Nietzsche's thesis that “God is dead”. Universally recognizing Nietzsche's critique of Christianity as justifiable and accepting Bonhoeffer's concept of “non-religious Christianity”, they raised the **problem of the very possibility of speaking about God in a secular world. Like the representatives of many other trends in theology that emerged during the same period in the West, theologians of the Death of God school endeavoured to “rescue Christ from oblivion”** by way of developing theories of “kenotic Christology”, Thomas Altizer's “Christian atheism” being the most original contribution among these. As a radical anti-Trinitarian, Altizer understood the “death of God” in Christ as a leveling of the transcendental; following Nietzsche, he argued that Jesus Christ had found the “real life”, whereas the Church “deified Nothing”. Seeing as Nietzsche, speaking of the “death of God”, meant “the end of Christianity”, radical theologians strove to detect the presence of Christ in the midst of the secular world, i. e., outside the “religious forms”, thus evidencing the unprecedented theological and ideological transformations.

**Keywords:** God is dead, Death of God Theology, post-Christian era, Christian radical theology, Christian atheism, **Epiphany of Christ, religionless Christianity, kenotic Christology**, Nietzsche's *Antichrist*, ethics of responsibility, eternal recurrence

### References

- Altizer, T. J. J. *The Gospel of Christian Atheism*. London: Collins, 1967. 159 pp.
- Altizer, T. J. J., Hamilton, W. *Radical Theology and the Death of God*. Indianapolis; New York; Kansas City: Bobbs-Merrill Company; Subsidiary of Howard W. Sams & Co., 1966. 203 pp.
- Barabanov, E. “O pis'makh iz tyur'my Ditrikha Bonkheffera” [On Dietrich Bonhoeffer's Letters from Prison], Bonhoeffer, D. *Soprotivlenie i pokornost'* [Resistance and Resignation]. Moscow: Progress, 1994, pp. 3–24. (In Russian)
- Bonhoeffer, D. *Soprotivlenie i pokornost'* [Resistance and Resignation. Letters and Papers from Prison], trans. by A.B. Grigor'ev. Moscow: Progress, 1994. 344 pp. (In Russian)
- Brovko, L. *Tserkov' i Tretii reikh* [Church and the Third Reich]. St. Petersburg: Alateiya, 2009. 472 pp. (In Russian)
- Camus, A. “Buntuyushchii chelovek” [The Rebel], trans. by Yu. Denisov and Yu. Stefanov, Camus, A. *Buntuyushchii chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo* [The Rebel. Philosophy. Politics. Art.]. Moscow: Politizdat, 1990, pp. 121–356. (In Russian)
- Cox, H. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. New York: Macmillan, 1965. 276 pp.

- Cox, H. *The Feast of Fools: A Theological Essay on Festivity and Fantasy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969. 197 pp.
- Cox, H. *Mirskoi grad: Sekulyarizatsiya i urbanizatsiya v teologicheskom aspekte*. [The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective], trans. by O. Borovaya and K. Gurovskaya. Moscow: Vostochnaya literatura, 1995. 263 pp. (In Russian)
- Dobren'kov, V. *Sovremennyi protestantskii teologicheskii modernizm v SShA: ego zamysly i rezul'taty* [Modern Protestant Theological Modernism in the USA: its Plans and Results]. Moscow: Izd-vo MGU, 1980. 248 pp. (In Russian)
- Gurevich, P. "Kul't i kul'tura" [Cult and Culture], *Khristos i kul'tura. Izbrannye trudy Richarda Nibura i Rainkhol'da Nibura* [Christ and Cultura. Selected Writings of Richard and Reinhold Niebuhr], ed. S. Levit. Moscow: Yurist, 1996, pp. 549–565. (In Russian)
- Hamilton, W. *The New Essence of Christianity*. New York: Association Press, 1966. 159 pp.
- Hegel, G.W.F. "Lektsii po filosofii religii" [Lectures on the Philosophy of Religion], trans. by M. Levina and P. Gaidenko, Hegel, G.W.F. *Filosofiya religii v 2 t.* [Philosophy of Religion, 2 vols.]. Vol. 1. Moscow: Mysl', 1977, pp. 5–334. (In Russian)
- Heidegger, M. "Slova Nitsshе 'Bog mertv'" [The Word of Nietzsche: 'God is Dead'], trans. by A. Mikhailov, *Voprosy filosofii*, 1990, no 7, pp. 143–176. (In Russian)
- Heine, H. "K istorii religii i filosofii v Germanii" [On the History of Religion and Philosophy in Germany], trans. by A. Gornfel'd, Heine, H. *Sobranie sochinenii v 10 t.* [Collected Works, 10 vols.]. Vol. 6. Moscow: Gosudarstvennoe izd-vo khudozhestvennoi literatury, 1958, pp. 11–140. (In Russian)
- Heron, A.I.C. *A Century of Protestant Theology*. Philadelphia: Westminster Press, 1980. 215 pp.
- Jaspers, K. *Nitsshе i khristianstvo* [Nietzsche and Christianity], trans. by T. Borodai. Moscow: Medium, 1993. 114 pp. (In Russian)
- Kant, I. "Otvеt na vopros: chto takoe Prosveshchenie?" [An Answer to the Question: What Is Enlightenment?], trans. by Ts. Arzakan'yan, Kant, I. *Sochineniya v 8 t.* [Selected Works, 8 vols.]. Vol. 8. Moscow: Choro, 1994, pp. 29–37. (In Russian)
- Luther, M. "O rabstve voli" [On the Bondage of the Will], trans. by Yu. Kagan, Erasmus of Rotterdam. *Filosofskie proizvedeniya* [Philosophical Writings]. Moscow: Nauka, 1986, pp. 290–545. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vseh i ni dlya kogo" [Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and For None], trans. by Yu. Antonovskii; ed. E. Oznobkin, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 4. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009. 432 pp. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Antikhrisť. Proklyatie khristianstvu. Antikhrisťianin" [The Antichrist], trans. by m. A. Mikhailov; ed. I. Ebanoidze, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009, pp. 107–184. (In Russian)
- Nietzsche, F. "ECCE HOMO. Kak stanovyatsya soboi" [Ecce Homo], trans. by Yu. Antonovskii; ed. E. Oznobkin, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2009, pp. 185–284. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Rozhdenie tragedii" [The Birth of Tragedy], trans. by G. Rachinskii; ed. V. Bakuev, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 1/1. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2012, pp. 7–144. (In Russian)
- Nietzsche, F. "Veselaya nauka" [The Gay Science], trans. by K. Svas'yan; ed. V. Bakuev & I.A. Ebanoidze, Nietzsche, F. *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Complete Works, 13 vols.]. Vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2014, pp. 315–596. (In Russian)
- Robinson, J. A. T. *Honest to God*. London: SCM Press LTD, 1963. 143 p.
- Selivanov, Yu. "Ideya apokalipsisa v khristianskom ateizme. K publikatsii stat'i 'Rossiya i apokalipsis' Tomasa Al'titsera" [Idea of An apocalypse in Christian Atheism. To the publication of the article 'Russia and Apocalypse' of Thomas Altizer], *Voprosy filosofii*, 1996, no 7, pp. 103–109. (In Russian)

Selivanov, Yu. “Teologiya ‘smerti Boga’” [The ‘Death of God’ Theology], *Religiovedenie: slovar’* [Religious Studies: Dictionary], eds. A. Zabiako, A. Krasnikov and E. Elbakyan. Moscow: Akademicheskii Proekt, 2007. pp. 511–513. (In Russian)

Stepanova, E. “Sistematicheskaya teologiya v istoricheskom razvitii” [Systematic Theology in the Historical Development], *Zapadnaya teologiya XX veka* [Western Theology of the XX century], ed. E. Stepanova. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. un-ta, 2001, pp. 6–50. (In Russian)

Vahanian, G. *The Death of God: The Culture of Our Post-Christian Era*. New York: George Braziller, 1961. 253 pp.

Van Buren, P. M. *The Secular Meaning of the Gospel: Based on an Analysis of its Language*. London: SCM Press, 1963. 206 pp.

Vatueva, L. “Sekulyarizatsiya sovremennogo mira v interpretatsii «novoi teologii» (na materialakh SShA)” [Secularization of the Contemporary World in Interpretation of the “New Theology” (the USA on materials)], *Voprosy nauchnogo ateizma* [The Questions of Scientific Atheism], ed. A. Okulov. Moscow: Mysl’, 1976, vol. 19, pp. 213–228. (In Russian)

## НИЦШЕ ВО ФРАНЦИИ: КОНФЛИКТ ПЕРВЫХ ИНТЕРПРЕТАЦИЙ

*Ворожихина Ксения Владимировна* – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории русской философии, Институт философии РАН, 119991, Россия, Москва, ул. Волхонка 14, стр. 5; E-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

Статья посвящена восприятию философии Фридриха Ницше во Франции до появления постмодернистского «французского Ницше». Отношение к немецкому мыслителю никогда не было однозначным. Автор подчеркивает, что первые рецензии на работы Ницше были весьма резкими: французские критики обвиняли Ницше в имморализме и нигилизме, хаотичная и сокрушительная стихия дионисийского экстаза отталкивала их. Интерес ницшеанские идеи вызвали главным образом в литературных кругах, в то время как профессиональные философы не уделяли им серьезного внимания. В статье дается представление о первых академических исследованиях, посвященных творчеству немецкого мыслителя, которые принадлежат выходцам из Эльзаса и Лотарингии, основоположникам французской германистики Анри Лиштанберже, придерживавшемуся правых взглядов, и социалисту Шарлю Андлеру; отмечается, что не последнюю роль в трудной судьбе наследия Ницше во Франции сыграли политика Веймарского архива и деятельность сестры мыслителя Элизабет Фёрстер-Ницше, а также две мировые войны. Вклад в реабилитацию ницшеанства внесли Жорж Батай (акцентирующий внимание на тех сторонах философии Ницше, которые были чужды национал-социалистической идеологии), представители французского постмодернизма и постструктурализма, а также Джоржо Колли и Мадзино Монтинари, издавшие рукописное наследие Ницше. Знаменитые коллоквиумы в Руайомоне (1964) и Серизи (1972) явились свидетельством особого внимания со стороны философов к фигуре Ницше. В конце 60-х гг. XX в. Ницше становится «программным» философом. В целом, оценки, которые давались творчеству Ницше, нередко бывали взаимоисключающими.

**Ключевые слова:** ницшеанство, Веймарский архив, эстетическое оправдание действительности, пангерманизм, милитаризм, воля к власти, вечное возвращение, имморализм, дионисийство, Жорж Батай

Идеи Фридриха Ницше, начиная с самых ранних его публикаций, порождали в философских и литературных кругах бесконечно разнообразные толкования и ожесточенные споры. Восприятие афористичной философии Ницше не могло быть однозначным: в нем видели ретроградного аристократа, вступающего против демократических веяний; нигилиста и имморалиста; индивидуалиста, призывающего к свободе; антихристианина – и в то же время провозвестника гипер-христианства; он предстал то как критик немецкой духовности и культуры, то как идеолог пангерманизма и предтеча национал-социалистических доктрин.

Во Франции Ницше был малоизвестен до конца 90-х гг. XIX в. Интерес к нему возник в связи с фигурой Рихарда Вагнера: первой работой Ницше, переведенной на французский язык, была статья «Рихард Вагнер в Байрейте» (Richard Wagner à Bayreuth, 1877), второй – «Казус Вагнер» (Le Cas Wagner, 1892). С 1893 г. сестра мыслителя Элизабет Фёрстер-Ницше взяла под свой контроль издание сочинений брата, а также исследовательские работы о Ницше и публикации его переводов. Так, в качестве переводчика на французский



она выбрала Анри Альбера. Переводы Альбера – «Антихрист» (*L'Antéchrist*, 1895), «Так говорит Заратустра» (*Ainsi parlait Zarathoustra*, 1898) – были высоко оценены Андре Жидом и Полем Валери. Эти работы Ницше были восприняты, главным образом, литературными кругами, которые видели в нем моралиста, писателя, поэта, но не философа. Идеи Ницше оказали значительное влияние на французскую литературу (А.Жид, А.Мальро, А. де Сент-Экзюпери, Ж.-П.Сартр).

Сразу после выхода французских переводов сочинений Ницше последовали критические отклики. Альфред Фуйе в своих работах 1901–1902 гг. «Религия Ницше» (*La religion de Nietzsche*), «Ницше и имморализм» (*Nietzsche et l'immoralisme*), «Социальные идеи Ницше» (*Les idées sociales de Nietzsche*) и др. расценил его философское творчество как восстание против общественной морали и закона, которое имеет характер безнравственный и извращенный. Для Фуйе Ницше – безумец, призывающий к жестокости; воля к власти, по его мнению, оказывается волей к подавлению. В 1905 г. в работе «Аполлон или Дионис? Исследование о Ницше» (*Apollon ou Dionysos? Étude sur Nietzsche*) Эрнст Сейер подчеркнул слабость и хрупкость рационализма Аполлона в сравнении с безумной и разрушительной мощью ницшевского Диониса. В 1930-е гг. Сейер указывал на близость философии Ницше к идеологии фашизма.

Для написания книги о творчестве Ницше Элизабет Фёрстер-Ницше дала право доступа к архиву в Веймаре профессору университета Нанси и Сорбонны Анри Лиштенберже. Лиштенберже, придерживавшемуся крайне правых (1940-е гг. – профашистских) взглядов, принадлежит первая во Франции книга о Ницше (1898). В 1928 г. он напишет еще одну работу о философе, на этот раз в соавторстве с сестрой мыслителя. Лиштенберже оказался одним из немногих, поддерживавших идеи Ницше в академической среде, в которой по преимуществу они игнорировались. Несмотря на высокую оценку философии Ницше, Лиштенберже считает ее существенным недостатком – несистематичность.

Другим профессиональным философом, который интересовался наследием немецкого мыслителя, был Шарль Андлер, директор Института Германистики, профессор Коллеж де Франс, а впоследствии и Сорбонны, – коллега Лиштенберже и, наряду с ним, один из родоначальников французской германистики. Андлер был близок к социалистам (его докторская диссертация была посвящена истокам государственного социализма в Германии; в 1901 г. он перевел на французский язык Манифест коммунистической партии). В силу своих политических взглядов Андлер не был допущен в Веймарский архив, однако это не помешало его обстоятельному и скрупулезному труду о Ницше – исследованию в шести томах, увидевшему свет лишь в 20-е гг. По мнению Андлера, обрывочный, афористичный и фрагментарный характер мысли Ницше должен быть преодолен, а взамен создана «система ницшеанской философии». При этом, как он полагал, воззрения Ницше не существуют отдельно от его биографии, жизнь и философия составляют неразрывное целое, а значит, должны рассматриваться во взаимосвязи.

Такой подход к ницшеанской философии вызвал критику, в частности, со стороны Бориса Шлёцера, музыкального теоретика и литературоведа, переводчика русской классической литературы и большинства работ Льва Шестова на французский язык. По мнению Шлёцера, в своей работе Андлер, интерпретируя образ и философию Ницше, грешит против психологической истины, создавая вместо живого единства – логическое. Философия Ницше становит-

ся стройной, она утрачивает внутренний разлад, противоречия, в которых вся соль ее экзистенциального пафоса. Идеи Ницше оказываются гладкими и благополучными, перестают отражать взлёты и падения философа.

Шлёцер пишет о том, что Андлер видит в ницшеанской переоценке ценностей новое законодательство, т. е. андлеровский Ницше просто меняет местами Добро и Зло, Истину и Ложь. Шлёцер отмечает, что Ницше в интерпретации французского исследователя предстает как рационалист и поборник новой морали; он цитирует слова Андлера: «Великий моралист, против которого борется Ницше – это Платон. Он хочет основать новый платонизм, свободный от тех недостатков, которые со времен Платона порочат всякую философию»<sup>1</sup>. По мнению Андлера, задача Ницше – перестроить действительность на новых разумных основаниях. Но «не стремился ли Ницше в своем порыве к свободе избавиться и от Разума...?»<sup>2</sup> – восклицает Шлёцер.

Шлёцер не обходит вниманием и ту часть работы Андлера, где он рассматривает немецких (И.Гёте, Ф.Шиллер, Ф.Гёльдерлин, Г. фон Клейст, И.Г.Фихте, А.Шопенгауэр) и французских (М. де Монтень, Б.Паскаль, Ф. де Ларошфуко, Б.Фонтенель, Ф.Стендаль) предшественников Ницше. Андлер отвергает мнение о Ницше как о пангерманисте, полагая, что его философия является плодом двух культур – немецкой и французской. К удивлению Шлёцера, в числе предшественников Ницше Андлер опускает имена некоторых немецких романтиков, в частности, Новалиса, но главное – даже не упоминает Достоевского. Спустя несколько десятилетий, в 1964 г., Шлёцер примет участие в знаменитом Коллоквиуме в Руайомоне. В своем докладе «Ницше и Достоевский»<sup>3</sup> он подробно анализирует влияние, оказанное русским писателем на Ницше.

В неакадемической среде одним из первых, кто написал о Ницше, был Жюль де Готьё<sup>4</sup>. Его работа «От Канта к Ницше» (*De Kant à Nietzsche*, 1899) вышла через год после книги Лиштанберже. Для Готьё Ницше – прежде всего, автор «Рождения трагедии из духа музыки». Готьё опирается на идеи Шопенгауэра, исходившего из того, что существование – это зло, страдание и боль; у Канта и Беркли французский мыслитель заимствует субъективизм, у Ницше – идею об эстетическом оправдании действительности. Взгляды Готьё основываются на следующих положениях: «существование есть зло и иллюзия, необходимо сторониться как страдания, так и радости; все попытки найти выход из феноменального или когнитивного конфликта вновь погружают нас, подобно актерам, в драму, не имеющую смысла»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по: Шлёцер Б.Ф. Рец. на кн.: A德勒 Ch. Les précurseurs de Nietzsche. P., 1920 // Соврем. зап.. 1921. Кн. VI. С. 334–335.

<sup>2</sup> Там же. С. 335.

<sup>3</sup> Schloezer B. de. Nietzsche et Dostoievski // Cahiers de Royaumont. Nietzsche. P., 1967. P. 168–176. Шлёцер указывает на то, что Достоевский является прямым предшественником идей Ницше. Немецкий философ читал ряд произведений Достоевского («Записки из подполья», «Преступление и наказание», «Униженные и оскорбленные», «Бесь»). Шлёцер поддерживает шестовский тезис о духовном родстве Достоевского и Ницше. Он подчеркивает, что мыслители не отшатываются от человека, как бы низко он ни пал, наоборот, именно такой человек становится предметом их изучения; они пытаются проникнуть в психологию личности, оказавшейся в «подполье». Как говорит Шлёцер, Ницше учится у Достоевского опыту зла, Достоевский открывает для немецкого философа зло в психологическом смысле. Дух «подполья», считает критик, роднит произведения русского писателя и работы немецкого мыслителя.

<sup>4</sup> Жюль де Готьё (Jules de Gaultier; 1858–1942) – французский философ, писатель, автор теории «боваризма», согласно которой фантазия и реальность, вымысел и действительность становятся неразличимы в сознании.

<sup>5</sup> Fondane B. Le Lundi existentiel. Monaco, 1990. P. 181.

Готье заменил волю к жизни Шопенгауэра и ницшеанскую волю к власти – волей к иллюзии. Согласно буддизму, пишет Готье, она более фундаментальна: воля к жизни и воля к власти существуют до тех пор, пока существует воля к иллюзии. Вечное возвращение Готье трактует как бесконечное эстетическое наслаждение, которое и является смыслом существования; жизнь – это созерцание красоты без начала и без конца, не предполагающее этического измерения.

Жизнь – трагедия, автором которой является индивидуальное «я»; человек – вечный лжец и актер, играющий роль, которую сам для себя сочиняет. Исключительное значение Готье придает воображению, способности человеческого сознания формировать реальность. Каждый индивид оказывается в плену ложного образа, созданного его разумом о себе; «я» лжет о своей личности себе самому и другим.

Готье полагал, что Ницше совершил ошибку, не остановившись на идее эстетического оправдания. По его мнению, воля к власти порождает жестокость, связанную с борьбой за господство. Французский философ усматривал противоречие между идеей вечного возвращения как повторения того же самого и идеей сверхчеловека, предполагающей движение вперед, восходящее развитие. Созерцательное, стремящееся к гармонии и красоте аполлоническое начало оказывается Готье ближе, чем дионисийский экстаз.

Последователем ницшеанца Готье был поэт и мыслитель румынского происхождения Бенжамен Фондан<sup>6</sup>, который впоследствии сблизился с Львом Шестовым и, под влиянием его экзистенциальной философии, отошел от эстетизма. Искусство, согласно Фондану, – это не воплощение красоты и гармонии, а способ схватывания и передачи переживания реальности; искусство, в частности, поэзия – проводник подлинной, то есть человеческой, экзистенциальной, реальности. В произведении важна не художественная форма, а экзистенциальное содержание.

Фондан не пошел по стопам Шестова в восприятии философии Ницше. Шестов полагал, что Ницше указал нам путь поиска Бога: Бог находится по ту сторону разума, по ту сторону добра и зла (эта идея нашла отклик скорее у Жоржа Батая<sup>7</sup>). По мнению же Фондана, Ницше – это «новый Адам», искавший Бога в человеке и веривший, что человек, разбив все оковы, раскроет свою истинную природу<sup>8</sup>. Однако убив Бога, люди не сделались богами, но стали преклоняться перед необходимостью, принялись обожествлять муки и страдания и обратились в безумцев.

<sup>6</sup> Бенжамен Фондан (Benjamin Fondane, 1898–1944) – экзистенциальный поэт и философ, литературный критик, наиболее «правоверный» из учеников Льва Шестова, с которым он познакомился в салоне Жюля де Готье в 1924 г. Фондан испытал влияние боваризма Готье, дадаизма, сюрреализма, антропологии Л.Леви-Брюля. Однако наиболее значимой фигурой в мировоззренческом становлении поэта-философа является Шестов. Фондану оказываются близки мотивы гонения, странствия, ссылки, одиночества и страха, тоски и отчаяния, абсурдности человеческого существования, противопоставления веры и разума, Иерусалима и Афин, присутствующие в философии Шестова.

<sup>7</sup> В течение двух лет (1923–1925) Лев Шестов, живший в Париже в эмиграции, был наставником Жоржа Батая в чтении философской литературы, – тем самым русский мыслитель повлиял на становление Батая как философа. Шестов открывает для Батая мир «подполья» – он советует прочитать ему Достоевского, предлагает углубиться в историю философии – в труды Паскаля, Ницше, Платона, Плотина. Батай задумывает книгу о Шестове, однако замысел так и не был воплощен. Тем не менее Батай совместно с дочерью Шестова Т.Ражо (Березовской-Шестовой) переводит книгу русского мыслителя «Добро в учении гр. Толстого и Ницше: философия и проповедь» (издательство Siècle, 1925).

<sup>8</sup> Fondane B. *La conscience malheureuse*. P., 1979. P. 66.

Слава во Франции пришла к Ницше перед Первой мировой войной: о нем пишут много, и часто восторженно. Но война все изменила. Ницшеанские идеи начинают восприниматься как философия войны (этому способствует в том числе агрессивная политика Веймарского архива Ницше). Однако старые ницшеанцы (среди них Анри Альбер) напоминают о критическом отношении философа к немецкому духу и уже тогда пытаются развеять миф, к тому времени вполне сформировавшийся, о пангерманизме автора «Воли к власти».

В 1930-е гг. идеи Ницше были включены в контекст милитаризма и национализма, появилось множество работ антинацистской и антиницшеанской направленности. 1940-е гг. Эдмонд Вермей (ученик Андлера) опубликовал работу «Германия. Объясняющее эссе» (*L'Allemagne. Essai d'explication*. Paris, 1940), где Ницше предстает как убежденный фашист. Во время оккупации немецкие власти использовали Ницше как пример французского и немецкого культурного синтеза (в это время выходят сборники о жизни и творчестве Ницше, издаются фрагменты из его работ).

Активное участие в реабилитации Ницше, обвиненного в фашизме, принял Жорж Батай. Немецкий философ стал «главным персонажем теоретической рефлексии журнала»<sup>9</sup> «Ацефал» (1936–1939), выпускаемого Батаем совместно с А.Массоном, П.Клоссовски и др. Дионисийство, отвергнутое доктриной германского нацизма, было той частью учения Ницше, которая оказалась наиболее близка Батаю. Прежде всего, дионисийство связано с экстазом – «выходением» из себя, за пределы себя. Оно предполагает деперсонализацию, растворение своего «я» в бесформенном мире, утрату индивидуальности. Батай пытался раскрыть и довести до крайности то, что в ницшеанской философии противоречит фашизму. Он напоминает о том отвращении, которое питал немецкий мыслитель к Германии, о ненависти к политическим партиям, о настойчивости, с которой он сопротивлялся попыткам кого бы то ни было заставить его философию служить идеологии: «“Если бы Вы знали, как я смеялся прошлой осенью, читая сочинения этого сентиментального и тщеславного упряма, которого зовут Поль де Лагард”»: вот как выражался Ницше, говоря о знаменитом пангерманисте. Смех Ницше над де Лагардом докатывается и до Розенберга, смех человека, которому внушали отвращение как социал-демократы, так и расисты»<sup>10</sup>. По мнению Батая, философия Ницше – это, прежде всего, философия суверенного, целостного человека; мир, лишенный свободы, был невыносим для него.

Суверенный человек живет в вечном возвращении, вечное возвращение – это образ его жизни. Для Батая оно означает отказ от целеполагания: «Возвращение беспричинного мгновения лишает жизнь цели и тем самым разрушает ее. Возвращение – это драматический образ и маска целостного человека: это пустыня для человека, каждое мгновение жизни которого отныне лишено оснований»<sup>11</sup>. Вечное возвращение предполагает, что мы видим высшую ценность и смысл не в ожидании будущего, не в воспоминании о прошлом, но в каждом отдельном мгновении, в сиюминутности. Все, что осуществляется нами, свершается не во имя будущего, но ради самого свершения. Событие не имеет внеположенного смысла, кроме того, который привносится человеком. Если человек оказывается «метафизически несосто-

<sup>9</sup> *Зенкин С.Н.* Конструирование пустоты: Миф об ацефале // *Предельный Батай*. СПб., 2006. С. 124.

<sup>10</sup> Цит. по: *Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб., 2002. С. 217.

<sup>11</sup> *Батай Ж.* О Ницше. М., 2010. С. 28–29.

ятельным», он должен винить в этом только себя. Ницшеанская философия, считал Батай, освобождает от запретов и ограничений, налагаемых прошлым, от объективности настоящего и проективной устремленности в будущее.

Главное заблуждение Ницше, по мнению Батая, заключается в непроясненности противоположности суверенности и власти. Суверенность отличается от воли к власти, от воли к господству. Для Батая суверенный человек – свободный, и только.

В 1945 г., сразу после войны, было создано Общество Ницшеанских исследований, с которым сотрудничали Жиль Делёз и Жак Деррида. Общество сыграло свою роль, указав на злоупотребления Веймарского архива в обращении с рукописями Ницше, развенчав расхожее представление о том, что «Воля к власти» является ключевым произведением Ницше. Общество просуществовало до 1965 г.

В 1964 г. состоялся Коллоквиум в Руйамоне, который стал свидетельством включенности наследия Ницше в философский, в том числе постмодернистский и постструктуралистский дискурс. В коллоквиуме приняли участие Жан Валь, Габриэль Марсель, Карл Лёвит, Джанни Ваттимо, Мишель Фуко, Пьер Клоссовски, Жиль Делёз, Борис Шлёцер и др.

В конце 1960-х Ницше становится «программным» автором, его работы входят в курсы философии высших учебных заведений.

### Список литературы

- Батай Ж.* О Ницше / Пер. с франц. А.Д. Бакулов. М.: Культурная революция, 2010. 336 с.
- Зенкин С.Н.* Конструирование пустоты: Миф об ацефале // Предельный Батай / Ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб., 2006. С. 118–131.
- Игнатенко А.В.* Рецепция Ницше во Франции // Филос. науки. 2007. № 4. С. 56–77.
- Фокин С.Л.* Философ-вне-себя. Жорж Батай. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2002. 320 с.
- Шлёцер Б.Ф.* Рец. на кн.: Andler Ch. Les précurseurs de Nietzsche. Paris: Bossard, 1920 // Соврем. зап. 1921. Кн. VI. С. 332–337.
- Шлёцер Б.Ф.* Рец. на кн.: Andler Ch. La jeunesse de Nietzsche. Paris: Bossard, 1921 // Соврем. зап. 1921. Кн. VII. С. 418–420.
- Fondane V.* La conscience malheureuse. P.: Plasma, 1979. 310 p.
- Fondane V.* Le Lundi existentiel. Monaco: Rocher, 1990. 205 p.
- Schloetzer B. de.* Nietzsche et Dostoievski // Cahiers de Royaumont. Nietzsche / Ed. G. Deleuze. P., 1967. P. 168–176.
- Le Rider J.* Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps present. P.: PUF, 1999. 296 p.

## Nietzsche in France: a conflict of the early interpretations

*Ksenia Vorozhikhina*

Ph.D., RAS Institute of Philosophy, 119991, Russia, Moscow, 14/5 Volhonka St.; E-mail: x.vorozhikhina@gmail.com

This paper deals with the reception of Friedrich Nietzsche's philosophy in France before the birth of the post-modern "French Nietzsche". The attitude of French intellectuals to the German thinker has never been simple. The author emphasizes that the first reviews of Nietzsche's works were very harsh: French critics accused Nietzsche of nihilism and immorality; chaotic and devastating nature of Dionysian ecstasy repelled them. Nietzsche's ideas aroused interest mainly in literary circles, while professional philosophers did not accept them. The article gives an idea of the first academic studies of Nietzsche's writings published by the founders of German studies in France, the right-wing thinker Henri Lichtenberger and the socialist Charles Andler, both of them natives of Alsace and Lorraine. The difficult destiny of Nietzsche's philosophy in France was determined by the strategy chosen by the Nietzsche Archive in Weimar and the position adopted by Elisabeth Förster-Nietzsche, philosopher's sister, as well as by the two world wars. A significant contribution to the rehabilitation of Nietzsche was made by Georges Bataille (who focused on those aspects of Nietzsche's philosophy which were alien to National Socialist ideology), by postmodernists and poststructuralists, and by Giorgio Colli andazzino Montinari who published Nietzsche's manuscripts. Famous colloquia at Royaumont (1964) and Cerisy (1972) are evidence of special attention paid by philosophers to Nietzsche. At the end of 1960s Nietzsche's philosophy became part of the program of higher education in France. The majority of interpretations of Nietzsche's works are mutually exclusive.

**Keywords:** Nietzscheanism, archive in Weimar, aesthetic justification of reality, Pan-Germanism, militarism, the will to power, eternal recurrence, immorality, Dionysiansism, Georges Bataille

### References

- Bataille, G. *O Nitsshe* [About Nietzsche], trans. by A. Bakulov. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya, 2010. 336 pp. (In Russian)
- Fokin, S. *Filosof-vne-sebya. Zhorzh Batai* [Philosopher beside himself. Georges Bataille]. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2002. 320 pp. (In Russian)
- Fondane, B. *Le Lundi existentiel*. Monaco: Rocher, 1990. 205 pp.
- Fondane, B. *La conscience malheureuse*. Paris: Plasma, 1979. 310 pp.
- Ignatenko, A. "Retseptsiya Nitsshe vo Frantsii" [Nietzsche's Reception in France], *Filosofskie nauki*, 2007, no 4, pp. 56–77. (In Russian)
- Le Rider, J. *Nietzsche en France. De la fin du XIXe siècle au temps present*. Paris: PUF, 1999. 296 pp.
- Schloezer, B. de. "Nietzsche et Dostoievski", *Cahiers de Royaumont. Nietzsche*, éd. G. Deleuze. Paris: Minuit, 1967, pp. 168–176.
- Shletser, B. "Review: Andler Ch. Les précurseurs de Nietzsche. Paris: Bossard, 1920", *Sovremennye zapiski*, 1921, vol. 6, pp. 332–337. (In Russian)
- Shletser, B. "Review: Andler Ch. La jeunesse de Nietzsche. Paris: Bossard, 1921", *Sovremennye zapiski*, 1921, vol. 7, pp. 418–420. (In Russian)
- Zenkin, S. "Konstruirovaniye pustoty: Mif ob atsefale" [Construction of Emptiness. The Myth of Acephale], *Predel'nyi Batai* [Extreme Bataille], ed. D. Dorofeev. Saint Petersburg: Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2006. 298 pp. (In Russian)

## ДМИТРИЙ ИВАНОВИЧ ЧИЖЕВСКИЙ И ЕГО ИССЛЕДОВАНИЯ ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ (К 120-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ)

*Валякo Ирина Викторовна* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии им. Г.С.Сковороды НАН Украины, 01001, Киев, ул. Трехсвятительская 4; научный сотрудник Украинской Свободной Академии наук в США (Нью-Йорк), 10025-5018, New York, 206 West 100 Str; E-mail: ivaliavko@gmail.com

В статье анализируется историко-философское наследие известного ученого, философа, слависта и историка культуры Д.И.Чижевского (1894–1977). Отвечая на вопрос о том, какие философские школы оказали влияние на формирование взглядов Д.И.Чижевского, автор приходит к выводу, что тот был «философом духа», то есть гегельянцем в широком смысле слова. В то же время его занятия в «феноменологической школе» Э.Гуссерля, а также тематика большинства научных работ, связанных с компаративистикой и проблемами истолкования, дают основания считать его представителем философской герменевтики. Несмотря на то, что Д.И.Чижевский принимал в целом гегелевскую концепцию развития философии, он внес в нее дополнительный аспект – национальность, полагая, что она оказывает заметное влияние на «структурные моменты» философских идей. По мнению ученого, не только дух нации влияет на историю, но и наоборот, нация становится тем, что она есть, в ходе исторической реализации своей национальной судьбы. Новшество, привнесенное Д.И.Чижевским в гегелевскую схему, стало впоследствии одним из ключевых моментов в его исследованиях славянской и, в частности, украинской мысли. Особое внимание в статье уделяется «пражскому периоду» (1924–1932) в творческой биографии ученого, во время которого он сотрудничает с Пражским лингвистическим кружком и активно занимается историко-философскими исследованиями, в частности, историей философии славянских народов. Работая над созданием сравнительной истории славянских литератур, занимаясь славянской лексикологией, историей церкви и «германославикой» (в рамках этого направления ученый пытается проанализировать влияние немецких мыслителей на духовную жизнь славян), Д.И.Чижевский приходит к проблематике, которой посвятил практически всю свою жизнь – исследованию духовной истории славян.

**Ключевые слова:** история философии славянских народов, научное и архивное наследие Д.И.Чижевского, культурно-исторический анализ, Пражский лингвистический кружок, гегелевская концепция, феноменологическая школа, «структурные элементы» философских идей, компаративные исследования, философия языка, «германославика»

Дмитрий Иванович Чижевский (1894–1977) – известный ученый, философ, славист, историк культуры – был яркой и значительной фигурой эмиграции. Поддерживая дружеские отношения со многими видными украинскими и русскими мыслителями и учеными, он пользовался заслуженным авторитетом и уважением и внес значительный вклад не только в развитие обеих культур, но и в исследование духовной истории славян в целом. Однако проанализировать и оценить научное наследие Д.И.Чижевского – непростая задача, поскольку

спектр его интересов очень широк: он писал на темы философии и истории философии, литературоведения и языкознания, истории культуры и религии, компаративистики и «германославики», и даже астрономии. При этом в одной научной работе у него сочетались различные направления исследований, что давало ему возможность провести интересные параллели, сделать новаторские сопоставления, и часто приводило к неординарным выводам.

Вокруг его наследия не утихают споры и научные дискуссии, один же из наиболее обсуждаемых вопросов – можно ли считать Чижевского философом или только историком философии? С одной стороны, такой вопрос вроде бы правомерен, ведь Чижевский не создал собственной философской системы с четко выраженными теоретико-методологическими принципами. Философские взгляды Дмитрия Ивановича скорее разошлись «горизонтально» по всем его многочисленным трудам. Но это присуще и другим выдающимся мыслителям славянского мира – украинцу Григорию Сковороде, словяку Людовиту Штуру, чеху Яну Амосу Коменскому. С другой стороны, кроме фундаментальных и новаторских историко-философских исследований, таких как «Очерки по истории философии на Украине» (1931), «Философия Г.С.Сковороды» (1936), «Гегель в России» (1939), «Философия жизни Людовита Штура» (1941), у него есть и сугубо философские труды: «О формализме в этике» (1928), «Проблема формальной этики» (1928), «Этика и логика. К вопросу о преодолении этического “формализма”» (1931) и др.

Из архивных источников известно, что Чижевский изначально готовил философскую диссертацию «О формализме в этике», и даже написал большую часть этой работы, но в силу различных обстоятельств она так и не была защищена. Вместо этого в 1929 году он защитил работу по историко-философской тематике – «Гегель и французская революция». И все же, анализируя наследие ученого, можно с уверенностью утверждать, что Дмитрий Иванович Чижевский является весьма ярким и интересным мыслителем и многие его работы содержат новые оригинальные идеи. Представляется, что в контексте сказанного будет нелишне хотя бы кратко рассмотреть те философские школы, которые прошел ученый, и которые повлияли на становление его взглядов и нашли отражение и в его трудах.

В 1911 г., окончив Александрьевскую гимназию, Дмитрий Чижевский под влиянием отца поступает на физико-математический факультет Петербургского университета, где слушает лекции по математике, физике и астрономии. В 1912 г. он становится членом Русского Общества Любителей Мироздания и в журнале этого общества публикует свои первые труды «О наблюдении переменных звезд с психологической точки зрения (с 2 чертеж.)» (1912), «Принцип относительности и его проверка астрономическим путем» (1914), «Прибор для зарисовки поверхности Юпитера» (1915), «Юпитер за последние годы» (1915). И хотя он был искренне увлечен астрономией, круг его интересов этим не ограничивался. Именно во время учебы в Петербурге Чижевский начинает серьезно интересоваться философией. Он посещает лекции известных профессоров А.И.Введенского и Н.О.Лосского, участвует в проводимых ими дискуссиях и семинарах, читает философскую литературу. Постепенно философия и филология занимают все более заметное место в его жизни, что и приводит к изменению специализации. В 1913 г. он оставляет Петербург (климат которого оказался для него крайне неподходящим – его часто мучили приступы астмы) и переходит в Киевский университет Св. Владимира на историко-филологический факультет. Однако математика и астрономия остались в сфере интересов Чижевского до конца жизни.



«Киевский период» в немалой степени определил дальнейший профессиональный путь Дмитрия Ивановича. В это время в университете лекции по логике, психологии и этики читал В.В.Зеньковский, который, так же как и Чижевский, начал с физико-математического факультета, но, увлеченный философскими лекциями Г.И.Челпанова, перешел на историко-филологический и окончил его с отличием. Лекции Зеньковского и созданный им в 1912 г. философский семинар, в работе которого Чижевский активно участвовал, оказали значительное влияние на дальнейшее развитие его взглядов. Зеньковский довольно быстро заметил неординарные способности Дмитрия Чижевского и выделил его среди других студентов. Именно Зеньковский привил ему любовь к творчеству таких мыслителей, как Г.С.Сковорода, П.Д.Юркевич, Н.В.Гоголь, Ф.М.Достоевский, и способствовал углублению его интереса к изучению наследия мистиков. Зеньковский считал Чижевского серьезным и талантливым ученым и гордился тем, что тот был его учеником. Они на протяжении всей жизни сохраняли теплые дружеские отношения<sup>1</sup>. В своих научных трудах, выступлениях и автобиографических очерках Чижевский неоднократно подчеркивал духовную и личную близость со своим учителем. Позже, будучи в 1960-х гг. в Германии редактором различных славистических изданий, ученый приложил немало усилий для перевода и публикации трудов В.В.Зеньковского. В Киевском университете Дмитрий Чижевский также слушал курс по философии одного из выдающихся ученых Российской Империи, серьезного историка философии и методолога профессора А.Н.Гилярова, который в своей историко-философской концепции пытался соединить рациональное с иррациональным, примирить «истину разума» с «истиной сердца», что также оказало влияние на развитие философских взглядов Чижевского.

Осенью 1919 г. Чижевский окончил университет, завершив свое образование написанием работы «Философские взгляды Шиллера в их эволюции». Он собирался продолжить научно-преподавательскую карьеру и в 1921 г. получил место доцента в Институте Народного Образования (так в то время назывался Киевский университет), но судьба его сложилась иначе. После прихода к власти в Украине большевиков Чижевский, как член партии меньшевиков, подвергался неоднократным арестам, вследствие чего провел не один месяц в лагерях и тюрьмах. В 1918 г. лишь по счастливой случайности он избежал расстрела и впоследствии отмечал эту дату как день своего второго рождения<sup>2</sup>. Все эти обстоятельства, а также отсутствие перспекти-

<sup>1</sup> Позднее в 1924–1926 гг. Чижевский и Зеньковский встречались в Праге и были членами Философского общества при Русском Народном университете. Кстати, Д.И.Чижевский был секретарем этого общества с 1925 по 1929 гг. После переезда Чижевского в Германию в 1932 г. Зеньковский неоднократно посещал его сначала в Галле, а затем в Марбурге и выступал на его семинарах и в научных обществах, созданных ученым. Что касается эпистолярного наследия этих выдающихся мыслителей, то пока удалось найти только письма о. Василия Зеньковского к Дмитрию Чижевскому за период 1948–1962, которые хранятся в личном архиве Чижевского в отделе рукописей и редких печатных изданий Гейдельбергской университетской библиотеки под шифром: Heid. Hs. 3881, Tschi, раздел С (письма). Архив Зеньковского был конфискован французской полицией при его аресте в 1939 г. и, видимо, погиб. Часть архива, которая относится к периоду после 1939 г. хранится в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже, где о. Василий преподавал с 1927 по 1962 гг. (а с 1944 по 1948 и с 1949 по 1962 был деканом института), но и там пока не найдены письма Д.И.Чижевского, хотя архив уже частично каталогизирован.

<sup>2</sup> О преследовании большевиков и своих мытарствах в 1919–1920 гг. Чижевский рассказывает в своих воспоминаниях: «Воспоминания о меньшевиках на Украине 1919–1920 гг.», хранящихся в его Гейдельбергском архиве (Tschi II: Heid. Hs. 3881, AI). Публикацию этих

вы нормальной научной работы заставили Чижевского покинуть Украину. В 1921 г. он вместе со своей женой и товарищем по партии Лидией Израилевной Маршак эмигрирует из Украины и направляется в Германию, где продолжает свое философское образование. Сначала он слушает лекции Ясперса в Гейдельберге, но уже в 1922 г. переезжает во Фрейбург к Гуссерлю, чьи работы он с увлечением читал еще в Киеве под руководством Зеньковского, который в своем лекционном курсе рассматривал феноменологическое направление в философии.

С переездом во Фрейбург у Чижевского появилась возможность не только слушать лекции основателя феноменологии, но и участвовать в работе его школы. Гуссерль обратил внимание на незаурядные дарования Чижевского. Позже в 1932 г., давая ему рекомендацию для занятия должности лектора славистики Галльского университета, Гуссерль охарактеризовал его как «необычайную личность»: «**Это основательнейше образованный, самостоятельно мыслящий философ, исходя из своей славистики увлеченный преимущественно Гегелем и в то же время находящийся под влиянием феноменологии, при этом характеризующийся достойной удивления широтой учености, охватывающей различные области культуры. Не болтун! – спокойный, обращенный внутрь себя человек, который не только воспринимает, но и перерабатывает, у которого охотно учишься**»<sup>3</sup>. Посещение лекций и семинаров Гуссерля, а также пребывание в кругу его учеников, среди которых были именитые в дальнейшем мыслители (некоторые из них стали приятелями Чижевского на всю жизнь, например, Ф.А.Степун, Г.-Г.Гадамер, А.Креслинг) Дмитрий Иванович всегда вспоминал с гордостью. И все же прямым последователем учения Гуссерля Чижевский не стал. В глубине души он всегда оставался гегельянцем.

Чижевский с радостью приветствовал появление книги Рихарда Кронера «От Канта к Гегелю» (1921 г.), в которой автор показал, что система Гегеля многогранна, в ней соединяются логическое и мистическое, рациональное и иррациональное. В своей рецензии на эту книгу Чижевский писал: «Только тот, кто прочтет книгу, может оценить всю полновесность ее стиля, обилие ярких и острых формулировок, почти неисчерпаемую способность автора снова и снова возвращаться к одной и той же теме, подходить к ней все с новых и новых сторон и открывать в ней все новые и новые моменты»<sup>4</sup>. Именно под руководством Кронера Чижевский начал работу над своим блестящим и фундаментальным историко-философским исследованием «Гегель в России», принесшим ему заслуженное признание и известность. Кронер также ценил Чижевского как талантливого ученика и неординарного мыслителя и в 1964 г., будучи уже в довольно преклонном возрасте, опубликовал свою статью в юбилейном сборнике в честь Дмитрия Ивановича Чижевского<sup>5</sup>.

Кроме этих известных философов Чижевский слушал лекции Риккерта, Кона, Майера и Хайдеггер, что также повлияло на развитие его философских взглядов. Однако следует отметить, что Дмитрий Иванович попал

---

материалов см.: Янцен В.В., Валяко И.В. Воспоминания Д.И.Чижевского о деятельности меньшевиков на Украине (1919–1920). Малоизвестные страницы биографии ученого // Die Welt der Slaven. 2001 № XLVI. S. 155–178.

<sup>3</sup> Гуссерль Э. Рекомендательное письмо от 1 ноября 1931 г. // Чижевский Д.И. Избранное: в 3 т. Т. I. М., 2007. С. 679.

<sup>4</sup> Чижевский Д.И. Рец. на кн.: Richard Kroner. Von Kant bis Hegel. Bd. I. Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen, 1921 // Jloroc. 1924. № 1. С. 223.

<sup>5</sup> Kroner R. Zum Problem das Übergeschichtlichen // Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum Geburtstag / Hrsg. von D.Gerhard, W.Weintraub, H.-J. zum Winke. München, 1966. S. 439–445.

в Германию достаточно зрелой личностью с уже сложившимся мировоззрением, философскими взглядами и кругом научных интересов. Подтверждение этому можно найти в его выступлении в Гейдельбергском университете на праздновании его собственного 70-летия в 1964 г., где Чижевский отметил, что по приезде в Гейдельберг в мае 1921 г. (т. е. еще до начала немецких философских студий) он составил список запланированных работ, из которых почти все уже опубликованы или готовы к печати<sup>6</sup>. Благодаря такой предварительной серьезной подготовке, Чижевский за шесть семестров обучения, во время которых он должен был еще зарабатывать себе на жизнь переводами, сумел многое усвоить. Что касается философских взглядов Чижевского, то он был гегельянцем в широком смысле этого слова, он был истинным «философом духа». В то же время его занятия в «феноменологической школе», связь с которой он не терял и во время своего преподавания в Праге<sup>7</sup>, и конечно же его научные работы, большинство из которых связаны с компаративистикой и проблемами «понимания» и «истолкования», дают нам основания рассматривать Дмитрия Чижевского и как представителя философской герменевтики.

С точки зрения историко-философского наследия ученого наиболее плодотворным оказался «пражский период» его жизни. В 1924 г. Дмитрий Чижевский получил приглашение от Украинского Педагогического института им. М. Драгоманова в Праге с предложением занять должность лектора философии. Материальное положение Чижевского на тот момент было довольно тяжелым, и он с радостью принимает это предложение, быстро продвигаясь по научно-иерархической лестнице: лектор (1924–1925), доцент (1925–1927), профессор (1927–1932). Кстати, профессором он был избран на основании работы «Философия на Украине. Попытка историографии вопроса» (1926). В Педагогическом институте Чижевский преподавал логику, введение в философию, историю философии, общую эстетику, музыкальную эстетику, историю религии, а также вел семинары по истории философии. Некоторое время он руководил кафедрой философии и возглавлял кафедру педагогической психологии. Чижевский также читал философию в Свободном украинском университете, где занимал должность доцента (1929–1932), а впоследствии экстраординарного профессора. Это был единственный период в его жизни, когда он читал только философские курсы и занимался исследованиям по философской и историко-философской проблематике. Уже тогда (примерно в 1926 г.) Чижевский определил направление своих научных интересов – история философии славянских народов. Однако, будучи эрудитом и человеком, чьи интересы охватывали многие области познания, он не смог оставаться только в рамках историко-философской тематики. Чижевский расширяет область своих исследований, ставя себе целью создать сравнительную историю славянских литератур. С этими двумя темами связано и новое направление его исследований – **«германославика»**, **анализ влияния идей немецких мыслителей**, в первую очередь философов, на духовную жизнь славян. В круг его научных интересов в этот же период входят славянская лексика и философия языка – темы, возникшие в контексте его сотрудничества с Пражской лингвистической школой (где он занимался структурной лингвистикой вместе с

<sup>6</sup> *Tschizewskij D.* Antwort des Jubilars auf die Tischrede Prof. Dr. Fedor Stepuns // *Orbis Scriptorum: Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag* / Hrsg. von D. Gerhard, W. Weintraub, H.-J. zum Winke. München, 1966. S. 26.

<sup>7</sup> Известно, что в «пражский период» жизни (1924–1932) Чижевский практически все каникулы проводил во Фрейбурге, продолжая общаться со своими учителями и коллегами и занимаясь философскими исследованиями.

В.Матезиусом, Н.С.Трубецким, Р.О.Якобсоном и др.), а также история церкви<sup>8</sup>. И затем ученый приходит к проблематике, которой посвятил практически всю свою жизнь – исследованию духовной истории славян.

Работа Чижевского во многом была новаторской и давала возможность глубже взглянуть на вещи, которые казались устоявшимися и давно знакомыми. Так, например, изданные в этот период монографии «Философия на Украине. Попытка историографии вопроса» (1926) и «Очерки по истории философии на Украине» (1931) стали первыми серьезными работами по украинской истории философии, в которых развитие философской мысли в Украине рассматривалось как отдельная самостоятельная ветвь мирового культурного процесса, со своей методологией и периодизацией. Фундаментальными и во многом пионерскими были исследования Чижевского, посвященные анализу творческого наследия Г.С.Сковороды: «Г.С.Сковорода и немецкая мистика» (1929), «Философский метод Сковороды» (1930), «О некоторых источниках символики Гр. Сковороды» (1932) и др., завершившиеся блестящей монографией «Философия Г.С.Сковороды» (1934). В этой работе Чижевский показал мистико-религиозную основу философии Сковороды и духовную близость его учения с идеями немецких мистиков: Иоганна Арндта, Якоба Беме, Валентина Вайгеля, Ангелуса Силезиуса. На основании этой работы Чижевский был избран членом Научного Общества им. Т.Г.Шевченко.

В «пражский период» им были также подготовлены такие философские и историко-философские работы и учебные руководства, как «Логика: Конспект лекций» (1924), «На темы философии истории» (1925), «Греческая философия до Платона. Хрестоматия» (1927), «Философские искания в Советской России» (1928), «Представитель, знак, понятие, символ» (1928), «К проблеме двойника» (1929), «Кризис Советской философии» (1930), «Религиозная утопия Ал.А. Иванова» (1930), «Платон в Древней Руси» (1930), «Этика и логика. К вопросу о преодолении этического формализма» (1931), «Достоевский-психолог» (1931), «Достоевский и западно-европейская философия» (1931), «Достоевский и Масарик» (1931), «О чешской философии» (1931), «Шевченко и Давид Штраус» (1931), «Вячеслав Липинский как философ истории» (1932), «П.А. Кулиш – украинский философ сердца» (1933) и др. Каждая из этих работ неординарна, глубока и по-своему интересна. В это же время Чижевский написал немало число рецензий на философские труды, выходящие как на Западе, так и в Советской России. Работы Чижевского были высоко оценены научным сообществом и выдержали испытание временем.

Рассматривая пражский период деятельности Дмитрия Ивановича Чижевского, можно констатировать, что это было начало самостоятельного творческого пути ученого в области философии и славистики, формирование собственного междисциплинарного подхода к исследованию духовной истории славян и создание интереснейших компаративистских работ по «германославике», а также период плодотворного общения со многими выдающимися мыслителями разных культур и национальностей и активной работы в научных сообществах. Приехав в Прагу в 1924 г. практически никому неизвестным лектором философии, Чижевский покидает ее в 1932 г., получив признание как серьезный и талантливый ученый. Возможно, если бы Чижевский получил в Германии место на кафедре философии, его научное насле-

<sup>8</sup> Более детально биография Д.И.Чижевского изложена в работе: *Валявко І. Дмитро Іванович Чижевський: біографічний нарис // Дмитро Іванович Чижевський і його сучасники. Листи, спогади. Кіровоград, 2013. С. 23–88. См. также: Чижевський Д.І. Житнеописання // Філософ. і соціол. мисль. 1990. № 11. С. 31–32.*

дие было бы несколько другим; он разработал бы собственную философскую концепцию и написал бы труды по фундаментальной философии. Но это относится к области предположений, а реальная жизнь ученого сложилась таким образом, что в дальнейшем, начиная с 1932 г., он был «востребован» как славист и в тех нелегких жизненных обстоятельствах у него не было особого выбора. Лишь в короткий послевоенный период с 1945 по 1949 г. Чижевский преподавал философию в Украинском свободном университете (Мюнхен) и в Украинской богословской академии и читал лекции по истории философии в лагерях для перемещенных лиц (*displaced persons*). Однако среди славистов он был если не единственным, то, во всяком случае, одним из немногих, кто имел фундаментальное философское образование и это, безусловно, повлияло на его славистические исследования, сделав их более глубокими и разнообразными. В контексте этого мы можем говорить о «философской славистике» Чижевского, которая не менее интересна, чем его историко-философские работы. Несмотря на переход в славистику, Чижевский продолжал заниматься исследованиями философской мысли славян до конца жизни и внес весомый вклад в эту область. Достаточно вспомнить такие его работы как «Новые работы о Коменском» (1935), «Шевченко и религия» (1936), «О “Шинели” Гоголя» (1937), «Философия жизни» Людовита Штура» (1941), «История философии I. Античная философия» (1946), «Страхов – Достоевский – Ницше» (1946), «Достоевский и Ницше» (1947), «Иван Вышинский» (1951), «Неизвестный Гоголь» (1951), «Из истории староукраинской агиографии» (1951), «Гоголь: артист и мыслитель» (1952), «Баадер и Россия» (1954), «С.Л.Франк как историк философии и литературы» (1954), «Античная литература в давней Украине» (1956), «Святая Русь. История русской мысли, 10–17 столетие» (1959), «Россия между Востоком и Западом. История русской мысли, 18–20 столетие» (1961), «Гегель у славян» (1961), «Трубецкой и Достоевский» (1964), «О платонизме в русской поэзии» (1965), «Эвгемеризм в старославянских литературах» (1968), «Произведения Коменского у восточных славян» (1970), «Сковорода. Поэт. Мыслитель. Мистик» (1974) и др.

Анализируя обширное историко-философское наследие Дмитрия Чижевского, можно заключить, что ученый в целом принимает гегелевскую концепцию развития философии, с ее основными тезисами: каждая философская система является лишь шагом в постижении Абсолюта; философия отражает в себе изменения, происходящие во всех сферах культуры; процесс развития философии является движением через противоположности. К этой схеме Чижевский добавляет один аспект – национальность, которая, согласно его убеждению, оказывает существенное влияние на «структурные элементы» философских идей. Внесение дополнительного аспекта в гегелевскую схему явилось важным элементом, который стал одним из ключевых моментов в исследованиях Чижевского славянской философской мысли. По мнению ученого, наиболее четко охарактеризовать национальные признаки философской культуры можно на примере конструирования философских идей, метода исследования философии и строения философской системы (т. е. философской «архитектоники»). Путь исследования, предложенный Чижевским, включает в себя изучение народного творчества (так называемой «предфилософии»), исследование наиболее ярких и значительных эпох в духовной истории народа и анализ творческого наследия выдающихся мыслителей этой культуры. Методология, используемая ученым, объединяет различные виды исследования (например, культурно-исторический анализ, стилистический подход, герменевтический метод). В то же время она вводит нас в широкий круг про-

блем, находящихся в «пограничной зоне» различных гуманитарных наук: философии и филологии, истории культуры и литературоведения и др. Такая методология оказалась достаточно эффективной при исследовании возникновения и развития истории философии славян и в частности украинской философской мысли, где большинство философских идей не носят системный характер и трудно вычленимы из общего текстуального контекста.

Исследования Чижевского вносят также радикальные изменения в понимание схемы развития украинской философской традиции. Так применение европейской схемы философских категорий, с одной стороны, доказывает наличие определенного влияния на украинскую культуру, с другой, по мнению Чижевского, это свидетельство того, что Украина как часть европейской целостности переживает те же духовные трансформации, что и Европа в целом. Ярким подтверждением тому является работа Чижевского «Философия Г.С.Сковороды», где на основе текстологического анализа ученый доказывает, что источники формирования учения Сковороды – античный платонизм, святоотеческая литература, средневековая мистика – являются общими доминантами многих философских систем европейских стран (достаточно вспомнить учение немецких мистиков Нового времени). Что касается самобытности украинской духовной истории, то она заключается в том, что процессы трансформации, проходящие в Украине, имеют свои характерные особенности, отличающиеся от европейских. Например, Украина не пережила и не «прожила» эпоху Просвещения в том виде, как это происходило в Европе, и, следовательно, идеи рационализма, позже материализма, и общая гносеологическая направленность не были столь яркими и востребованными в истории ее философской мысли. В то же время влияние немецкой культуры на славян оказалось достаточно значительным, хотя философские идеи немецких мыслителей, попадая в славянские культуры, претерпевали определенную трансформацию. Этим проблемам посвящена работа ученого «Гегель в России», созданная на основе в том числе украинского, а также в целом славянского материала.

Чижевский обращается к историко-философской проблематике с позиций «историка духа», в том числе историка национального духа, исследуя духовную историю отдельных славянских народов и их ментальность и подчеркивая, что не только дух нации влияет на историю, но и наоборот – нация становится тем, чем она есть, с течением исторической драмы национальной судьбы. Исследуя этапы развития истории философии в Украине в своих работах «Философия на Украине. Попытка историографии вопроса» (1926) и «Очерки по истории философии на Украине» (1931), Чижевский выделяет ряд черт, в целом характерных для украинской философской мысли. Это – интуитивный тип мышления, который прослеживается в форме изложения материала (например, свободный литературный очерк, характерный для изложения философских идей); антирационализм в своеобразном истолковании эмпиризма как внутреннего переживания; общая онтологическая направленность философских исканий (то есть определенная практическая «философия жизни»). В контексте этого прослеживается и своеобразная, онтологизированная теория познания, а также общая религиозная направленность философских исканий и стремление выхода в практическую нравственную сферу.

В целом вклад, сделанный Д.И. Чижевским в исследование истории философии Украины, является настолько значительным, что он по праву считается основателем этого направления украинской гуманитаристики. Его работы выдержали испытание временем и остались актуальными и се-

годня. К его наследию обращаются не только с тем, чтобы изучить труды мыслителей прошлого века, но и с тем, чтобы вступить в диалог и продолжить исследования, начатые ученым. Следует отметить, что Украина была одной из первых постсоветских стран, которая признала заслуги Д.И. Чижевского и почтила его память. В Александрии, откуда он родом, его именем названа улица и установлена мемориальная доска на доме, в котором в свое время проживала семья Чижевских; имя Д.И. Чижевского носит большая областная библиотека в г. Кировограде; в 1999 г. Президиум НАН Украины установила премию имени Д.И.Чижевского за высокие достижения в области философии, а в 2005 г. в издательстве «Смолоскип» вышло 4-томное издание избранных трудов ученого, подготовленное Институтом философии НАН Украины. В разных городах Украины проходили конференции и семинары, посвященные исследованию научного наследия Чижевского<sup>9</sup>, выходили и выходят сборники статей в его честь<sup>10</sup>. Изучают работы ученого и в России, Чехии, Словакии, и в других славянских странах, в культуры которых Чижевский сделал весомый вклад<sup>11</sup>. В архивах и частных коллекциях разных стран хранится эпистолярное и рукописное наследие ученого.

Что касается Германии, США и Канады, то там работают ученики Дмитрия Ивановича, а значит жива и научная традиция, заложенная Чижевским и продолженная в трудах его учеников и их воспитанников. Кроме того, в этих странах есть свободный доступ ко многим трудам Чижевского, а также сохраняется богатейший архивный материал, связанный с его жизнью и научной деятельностью<sup>12</sup>. Так что имя и научные труды Дмитрия Ивановича не остались забытыми, хотя следует отметить, что перед учеными стоит еще много задач по изучению научного и освоению архивного наследия этого мыслителя<sup>13</sup>, поскольку без серьезных исследований и репрезентативных изданий трудов Чижевского он так и останется и в украинской и в российской культуре, в исследования которой он внес весомый вклад, выдающимся незнакомцем.

И еще – в наше политически нестабильное время фигура Д.И.Чижевского, равно относившегося ко всем славянским культурам и внесшего весомый вклад в их исследование, является в своем роде «знаковой», а его жизненное кредо – «культурные связи между людьми и народами более важны и значимы, чем политические», которому он следовал всю свою жизнь – весьма актуально для дня сегодняшнего.

<sup>9</sup> См. также: *Валявко І.* Чижевськознавство сьогодні: огляд праць за 2005–2011 роки // Український гуманітарний огляд. 2012. № 16–17. С. 259–273.

<sup>10</sup> Хотелось бы назвать несколько последних сборников, посвященных Д.И.Чижевскому, вышедших в Украине за последние несколько лет: Дмитрий Чижевский и европейская культура. Дрогобич; Седльце, 2010; Дмитро Чижевський і європейська культура. Дрогобич, 2011; Дмитро Іванович Чижевський і його сучасники. Листи, спогади. Кіровоград, 2013.

<sup>11</sup> Что касается чехов и словаков, то стоит вспомнить тот факт, что Чижевский нашел и издал со своими комментариями труд выдающегося чешского мыслителя Яна Амоса Коменского (1592–1670) «Пансофия», который долгие годы считался утерянным, а также опубликовал монографию, посвященную исследованию философских взглядов поэта и идеолога словацкого национального возрождения XIX в. Людовита Велислава Штура (1815–1856) «Философия жизни Людовита Штура».

<sup>12</sup> См. также: *Валявко І.* Спроба реконструкції життєвіту людини через текст: постать Дмитра Чижевського у спогадах сучасників та архівних матеріалах // Українознавчий альманах. 2011. № 5. С. 91–95.

<sup>13</sup> См. также: *Валявко І.* Архіви та бібліотеки Дмитра Чижевського як творча лабораторія мислителя та важливе джерело біографічного дослідження // Українська біографістика. 2011. № 8. С. 264–279.

## Список літератури

Валявко І. Архіви та бібліотеки Дмитра Чижевського як творча лабораторія мислителя та важливе джерело біографічного дослідження // Українська біографістика. 2011. № 8. С. 264–279.

Валявко І. Спроба реконструкції життєвіту людини через текст: постать Дмитра Чижевського у спогадах сучасників та архівних матеріалах // Українознавчий альманах. 2011. № 5. С. 91–95.

Валявко І. Чижевськознавство сьогодні: огляд праць за 2005–2011 роки // Український гуманітарний огляд. 2012. № 16–17. С. 259–273.

Валявко І. Дмитро Іванович Чижевський: біографічний нарис // Дмитро Іванович Чижевський і його сучасники. Листи, спогади / Упоряд. І.Валявко, О.Чуднов, В. Янцен. Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. С. 23–88.

Гуссерль Э. Рекомендательное письмо от 1 ноября 1931 г. // *Чижевский Д.И.* Избранное: в 3 т. Т. I: Материалы к биографии (1894–1977) / Сост., вступ. ст. и коммент. В.В. Янцена. М., 2007. С. 679.

Дмитрий Чижевский и европейская культура / Ред.: Р. Мних, Ю. Урбан. Дрогобич; Седльце: Коло, 2010. 320 с.

Дмитро Чижевський і європейська культура / Ред. Є. Пшеничний, Р. Мних, В. Янцен. Дрогобич: Коло, 2011. 534 с.

Дмитро Іванович Чижевський і його сучасники. Листи, спогади / Упоряд.: І. Валявко, О. Чуднов, В. Янцен. Кіровоград: Імекс-ЛТД, 2013. 528 с.

*Чижевский Д.И.* Рец. на кн.: Richard Kroner. Von Kant bis Hegel. Bd. I: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen, 1921 // Логос. 1924. № 1. С. 219–225.

*Чижевский Д.И.* Жизнеописание // Филос. и социол. мысль. 1990. № 11. С. 31–32.

Янцен В.В., Валявко И.В. Воспоминания Д.И. Чижевского о деятельности меньшевиков на Украине (1919–1920). Малоизвестные страницы биографии ученого // Die Welt der Slaven. 2001. № XLVI. S. 155–178.

Kroner R. Zum Problem das Übergeschichtlichen // Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag / Hrsg. von D.Gerhard, W.Weintraub, H.-J. zum Winke. München Wilhelm Fink Vrlag, 1966. S. 439–445.

*Tschizewskij D.* Antwort des Jubilars auf die Tischrede Prof. Dr. Fedor Stepuns // Orbis Scriptus: Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag / Hrsg. von D. Gerhard, W. Weintraub, H.-J. zum Winke. München Wilhelm Fink Vrlag, 1966. S. 25–26.



## Dmitry Ivanovich Chizhevsky and his studies in the history of philosophy (Towards Chizhevsky's 120<sup>th</sup> anniversary)

*Irina Valiavko*

PhD, Senior research fellow at Grigory Skovoroda Institute of Philosophy of the National Academy of Sciences of Ukraine, Triokhsviatitelskaya 4, 01001 Kiev, Ukraine, and Research fellow at the Free Ukrainian Academy of Sciences in America, 206 West 100 Str., 10025-5-18 New-York; email ivaliavko@gmail.com

The present paper examines the work in the history of philosophy produced by Dmitry Chizhevsky (1894–1977), an important Russian-Ukrainian émigré natural scientist, philosopher, Slavonic scholar and historian of culture. Considering the philosophical influences which determined Chizhevsky's views, it would be fair to name him a “philosopher of spirit”, or Hegelian in the broader sense of the word. On the other hand, his studies in Husserlian paradigm and his writings on comparativism and the problems of interpretation make him a representative of philosophical hermeneutics. While on the whole Chizhevsky accepts the Hegelian scheme of the **progress of philosophy, he brings into it a new element**, that of nationality which he believes to affect considerably the “building blocks” of philosophical ideas: not only does the spirit of a nation affect its history, but, moreover, the nation as such can become what it is only by living through a historic drama of national destiny. Such modifications introduced into the Hegelian system were later to become an important element in Chizhevsky's studies of Slavonic, and especially Ukrainian thought. Particular attention is given the Prague period in Chizhevsky's life (1924–1932), during which he developed a close relationship with Prague linguistic circle and made history of philosophy, notably that of the Slavonic nations, the main point of his interests. Through his involvement with the work on comparative history of Slavic literatures, Slavic lexicology, history of the Church and *Germanoslavica* (the study of influence exerted by German thinkers on the spiritual life of the Slavs), Chizhevsky discovers his lifetime mission, i.e., the study of the spiritual history of the Slavs.

**Keywords:** history of philosophy of the Slavic nations, Chizhevsky's scientific and documentary **legacy, cultural and historical analysis, Prague linguistic circle, Hegel's theory, phenomenological school, “building blocks” of philosophical ideas, comparative studies, philosophy of language, Germanoslavica, Ukrainian spiritual history**

### References

Husserl, E. “Rekomendatel'noe p's'mo ot 1 nojabrja 1931 goda” [Letter of Recommendation from November 1, 1931], Tschizewskij, D. *Izbrannoe, t. 1* [Selected Writings, vol. 1]. Moskow: Russkij put', 2007, S. 679. (In Russian)

Jancen, V., Valjavko, I. “Vospominaniya D.I. Chizhevskogo o deyatel'nosti men'shevikov na Ukraine (1919–1920). Maloizvestnye stranitsy biografii uchenogo” [D. Tschizewskij's Memories of the Activities of the Mensheviks in the Ukraine (1919–1920). Little-known Pages of the Biography of the Scientist], *Die Welt der Slaven*, 2001, no 46, pp. 155–178. (In Russian)

Kroner, R. “Zum Problem das Übergeschichtlichen”, *Orbis Scriptus. Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, hrsg. von D. Gerhard, W. Weintraub, H.-J. zum Winke. München: Wilhelm Fink Verlag, 1966. S. 439–445.

Mnikh, R. & Urban, Yu. (eds.) *Dmitrii Chizhevskii i evropejskaya kul'tura* [Dmitrij Tschizewskij and European Culture]. Drogobych; Sedl'ce: Kolo, 2010. 320 pp. (In Russian)

Pshenychnyj, Je., Mnyh, R. & Jancen, V. (eds.) *Dmytro Chyzhevs'kyj i jevropejs'ka kul'tura* [Dmitrij Tschizewskij and European Culture]. Drogobych: Kolo, 2011. 534 pp. (In Ukrainian)

Tschizewskij, D. “Review: Kroner R. Von Kant bis Hegel. Bd. I: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie. Tübingen, 1921”, *Logos*, 1924, no 1, pp. 219–225. (In Russian)

Tschizewskij, D. "Antwort des Jubilars auf die Tischrede Prof. Dr. Fedor Stepuns", *Orbis Scriptus: Dmitrij Tschizewskij zum 70. Geburtstag*, hrsg. von D. Gerhard, W. Weintraub, H.-J. zum Winke. München: Wilhelm Fink Verlag, 1966. S. 25–26.

Tschizewskij, D. "Zhyzneopysanye" [Autobiography], *Filosofskaya i sotsiologicheskaya mysl'*, 1990, no 11, pp. 31–32. (In Russian)

Valjavko, I. "Sproba rekonstrukcii zhyttjesvitu ljudyny cherez tekst: postat' Dmytra Chyzhevs'kogo u spogadah suchasnykiv ta arhivnyh materialah" [Trying Reconstruction of Human Life World via Text: Dmitrij Tschizewskij in Contemporary Memoirs and Archival Material], *Ukrai'noznavchyy al'manah*, 2011, no 5, pp. 91–95. (In Ukrainian)

Valjavko, I. "Arhivy ta biblioteky Dmytra Chyzhevs'kogo jak tvorcha laboratorija myslytelja ta vazhlyve dzherelo biografichnogo doslidzhennja" [Dmitrij Tschizewskij's Archives and Libraries as Thinker's Creative Laboratory and Important Source of Biographical Research], *Ukrai'ns'ka biografistyka. Zbirnyk naukovykh prac'*, 2011, no 8, pp. 264–279. (In Ukrainian)

Valjavko, I. "Chyzhevs'koznavstvo s'ogodni: ogljad prac' za 2005–2011 roky" [Tschizewskij Studies Today: Review of Papers for 2005–2011 years], *Ukrai'ns'kyj humanitarnyj ogljad*, 2012, issues 16–17, pp. 259–273. (In Ukrainian)

Valjavko, I. "Dmytro Ivanovyh Chyzhevs'kyj: biografichnyj narys" [Dmitrij Tschizewskij: Biographical Essay], *Dmytro Ivanovyh Chyzhevs'kyj i jogo suchasnyky. Lysty, spogady Dmitrij Tschizewskij and His Contemporaries. Letters and Memories*, eds. I. Valjavko, O. Chudnov and V. Jancen. Kirovograd: Imeks-LTD, 2013, pp. 23–88. (In Ukrainian)

Valjavko, I., Chudnov, O. & Jancen, V. (eds.) *Dmytro Ivanovyh Chyzhevs'kyj i jogo suchasnyky. Lysty, spogady* [Dmitrij Tschizewskij and His Contemporaries. Letters and Memories]. Kirovograd: Imeks-LTD, 2013. 528 pp. (In Ukrainian)

## К ВОПРОСУ ОБ ИМИДЖЕ РОССИИ ЗА РУБЕЖОМ – НА ПРИМЕРЕ СЕРБИИ\*

*Атлагич Синиша* – доктор политических наук, доцент, кафедра журналистики и коммуникативистики факультета политических наук, Белградский государственный университет, 11000, Республика Сербия, Белград, Улица Йове Илича 165; E-mail: sinisa.atlagic@fpn.bg.ac.rs

Исходя из того, что ценности являются базовым элементом политики, автор подчеркивает ту роль, которую они играют в процессе развития индивидуальных представлений о политических игроках, явлениях и событиях. В статье анализируется понятие «имидж» и показывается, что, рассматриваемый с точки зрения политики, имидж оказывается потенциальным средством реализации интересов политического субъекта; при этом автор обращает внимание на недостаточное использование Россией своего устойчивого позитивного имиджа в Сербии для реализации своих интересов в этой стране.

Сербия – пример страны, в которой само упоминание о России или о каких-либо явлениях, связываемых с ней, вызывает позитивные эмоции, однако устойчивый позитивный имидж не является достаточным условием для того, чтобы сербская общественность и отдельные люди в Сербии «повернулись» в сторону России – как в политике, так и в экономике.

Ответ на вопрос, какие шаги следовало бы предпринять России, чтобы граждане Сербии оказали практическую поддержку реализации русского влияния в Сербии, автор видит в том, что, с одной стороны, имидж России в значительной мере обусловлен приоритетами ее внешней политики и её материальными вложениями в продвижение этого имиджа, а с другой стороны, речь идет о том, что в Сербии ждут «побед» России на внутреннем, прежде всего, экономическом фронте, в частности, роста экономического благосостояния населения; в этом случае российский стандарт жизни мог бы стать привлекательным.

**Ключевые слова:** ценности, имидж, идентичность, мягкая сила, Сербия, Россия

Понятие имиджа часто используется в современных политических исследованиях, особенно когда речь идет о проблемах в области политической социологии и политических коммуникаций в широком понимании, включая политический маркетинг, политическую пропаганду, т. н. стратегические коммуникации, общественную дипломатию и национальное брендинг. Первоначально изучением данного понятия занималась философия, индивидуальная и социальная психология, оно разрабатывалось в теориях коммуникаций и при исследовании общественного мнения. Мы можем встретить множество определений: некоторые из них носят общий характер; так, например, согласно В.Скотту, имидж – это «совокупность атрибутов, которые индивид распознает или представляет себе, когда думает об объекте»<sup>1</sup>. Современные авторы, на-

\* Результаты данного исследования были представлены 22 апреля 2014 г. на открытой лекции, прочитанной по приглашению Института философии Российской академии наук. Исследование проводилось в рамках работы над проектом «Политическое самосознание Сербии в региональном и глобальном контексте» (регистрационный номер 179076), который был реализован на базе Факультета политических наук Белградского государственного университета при финансовой поддержке Министерства образования и науки Республики Сербия.

<sup>1</sup> Scott W. Psychological and Social Correlates of International Images // International Behavior. N.Y., 1965. P. 72.

пример, Д.Ниммо, считают, что под имиджем следует понимать «концепцию качества, с которой люди ассоциируют некий предмет, продукт или персону»<sup>2</sup>. Еще в начале прошлого века У.Липпман писал о том, что имидж представляет собой «картину мира политики», которую индивид или избиратель «держит в голове»<sup>3</sup>. С точки зрения З.Славуевича, термины «видение» и «представление» в полной мере отражают содержание исследуемого понятия. Славуевич утверждает, что видение определенного объекта или представление о нем, каким бы общим оно ни было, в то же время может быть регламентированным, структурированным, многогранным и диффузным<sup>4</sup>.

Тем не менее, по нашему мнению, речь здесь идет о видении, которое не охватывает все характеристики объекта, а лишь те, которые отвечают интересам субъекта имиджа. В этом случае, несмотря на отсутствие целостности, мы все же можем говорить о том, что имидж является общим представлением, т. к. выбранные аспекты объекта выступают в качестве его базовых характеристик, т. е. «генеральным понятием». Помимо этого, как мы считаем, речь идет о структурированной, многогранной картине с согласованными (конечно, в разной степени) и комбинированными различными способами когнитивными, эмоционально-аффективными, оценочными и мотивационными элементами. Можно говорить о том, что имидж – это многогранное представление также потому, что оно содержит относительно малое количество элементов в фокусе внимания и множество элементов «на периферии». В связи с этим упоминание имени объекта или трансляция сообщений, содержащих упоминание о тех или иных его характеристиках, вызывает в сознании людей те или иные ассоциации<sup>5</sup>. Исходя из вышесказанного, зададимся вопросом: что возникает в сознании людей в Сербии при упоминании о России или о каких-либо явлениях и чертах, которые тем или иным образом относятся к России? Для поиска ответа на этот вопрос прежде всего необходимо обратить внимание на элементы общественного сознания, которые лежат в основе представления людей о соответствующем объекте. Другими словами, необходимо установить взаимосвязь понятия имиджа и соответствующих аспектов общественного сознания.

### Ценностная ориентация как основа представления о реальности

Система ценностей – первый и самый важный, в контексте нашего исследования, аспект общественного сознания, тесно связанный с имиджем. «Ценность» включает в себе отношение к тому или иному элементу общественного бытия как к значимому и предпочтительному для данного общества в историческом и актуальном контексте. Такая «предпочтительность», которая занимает центральное место во многочисленных определениях ценности, в индивидуальном плане проявляется в форме когнитивной характеристики, а также сильного эмоционального переживания, которое сопутствует осознанию добра, важности, необходимости, полезности, справедливости и красоты. В ходе исторического процесса перед лицом необходимости выживания общественных групп, социума и культур идея предпочтительности – в

<sup>2</sup> Nimmo D. Political Persuaders. New Jersey, 1970. P. 144.

<sup>3</sup> См.: Lippman W. Public Opinion. N.Y., 1922.

<sup>4</sup> Slavujević Z. Političko komuniciranje, politička propaganda, politički marketing. Beograd, 2009. S. 97.

<sup>5</sup> Ibid. S. 98.

контексте каждой конкретной ситуации – формулировалась как выражение групповой и индивидуальной заинтересованности в определенной форме поведения и субъективного восприятия<sup>6</sup>. «Предпочтительность» способствует развитию коммуникативного взаимодействия и социализации индивида внутри соответствующей общественной группы, а также формированию интерпретационной призмы его восприятия и механизма оценки действительности с последующим формированием отношения к явлениям и событиям. Ценности или лежащие в их основе представления о предпочтительном, помимо всего прочего, помогают индивиду легче адаптироваться к социальной действительности и усваивать представления о реальности, т. е. тот или иной имидж, включая представление о самом себе и своей группе, а также представления о других социальных группах и их членах<sup>7</sup>.

Помимо связи с ценностями, имидж сопряжен с ещё одним аспектом общественного сознания – общественным мнением. Общественное мнение находится «на периферии» общественного сознания и подвержено значительным изменениям, в отличие от ценностей, основа которых занимает здесь центральное место и которые представляют собой весьма стабильную составляющую общественного сознания, как и политическая культура, которая также тесно связана с имиджем<sup>8</sup>. Одна из целей данного исследования – попытка показать, какое представление о России преобладает в общественном мнении за рубежом, в частности в Сербии, и объяснить основы его формирования.

Понимаемый как представление о явлениях, событиях, общественных группах и личностях, имидж чаще всего связывается с идентичностью в контексте её объективных характеристик. Политическую идентичность достаточно трудно четко отделить от социальной идентичности, т. к. в целом они представляют собой сложную систему взаимосвязанных компонентов – культурных, территориальных, этнических, социально-демографических и других. Однако важно разделять эти понятия, т. к. политическая идентичность относится к специфической сфере, в которой реализуются наиболее важные общественные процессы. Современные авторы чаще всего соотносят политическую идентичность с современным суверенным государством. Другими словами, политическая идентичность индивида или группы чаще всего определяется государством, в котором они проживают. Принимая во внимание и то, что человеку достаточно трудно составить определенное мнение о том, о чем он не имеет четкого представления или видения (о чем говорят исследования в области социальной психологии, теории сознания, а также в многочисленных теориях политической культуры, теориях поведения избирателей и т. д.), можно сделать вывод о том, что субъекты политики повсеместно, в том числе в сфере международных отношений, при осуществлении коммуникаций используют имидж, т. е. оперируют представлением о явлениях, событиях и других субъектах; можно также заключить, что в целом стратегии политического убеждения нацелены на создание необходимого имиджа<sup>9</sup>. По-

<sup>6</sup> Pantić D., Pavlović Z. Javno mnenje: Koncept i komparativna istraživanja. Beograd, 2007. S. 51.

<sup>7</sup> Атлагич С. Политическая коммуникация: к проблеме имиджа России и его роли в процессе реализации ее интересов за рубежом (на примере Сербии) // Науч. ведомости Белгород. гос. ун-та. 2014. № 8 (179). Вып. 30. С. 161.

<sup>8</sup> З.Славуевич пишет, что принимая во внимание значение политических партий в современной политической системе, их имидж представляет собой один из центральных элементов в контексте «когнитивной и эмоциональной политической карты» (Slavujević Z. Op. cit. S. 172).

<sup>9</sup> Так, по Дж.Сартори, процесс коммуникации партии с целевой группой избирателей осуществляется при помощи использования имиджа партии, а большую часть их предвыборных стратегий составляют соответствующие элементы *image-building*. Коммуникации

этому когда речь идет о наличии *image-construction* у определенной страны на мировой арене, а также об *image-building* политической партии, лидера или какого-либо другого политического субъекта, то подразумевается формирование и распространение определенного представления о целях данной страны, о её деятельности, организациях, лидерах и т. д. При этом задачи формирования и распространения данной «картины» не включают в себя предоставление основной информации о данной стране для удовлетворения элементарного любопытства общественности в других странах. Речь идет о «картине» с эксплицитной (прямой) и имплицитной (косвенной) структурой интересов и основанной на них интенцией (неким вектором движения), где акцент делается на возможностях реализации этих интересов. Другими словами, это – видение, которое внушает уверенность в реальность этих возможностей и способствует формированию у людей желания внести свой вклад в их реализацию<sup>10</sup>. Именно об этом говорит М.Батлер, бывший постоянный представитель Великобритании при Европейском союзе, когда дает определение народной дипломатии<sup>11</sup>, с помощью которой на современной международной арене и глобальном информационном сообществе осуществляется применение т. н. «мягкой силы».

Дж. С.Най, профессор Гарвардского университета и бывший сотрудник Пентагона, который в своей книге «Bound to Lead: The Changing Nature of American Power» ввел в политическую науку и практику понятие «мягкой силы», отмечал, что, в отличие от «жесткой силы», которая в международной политике служит для принуждения субъекта посредством военной силы или экономических мер к тем или иным действиям против своей воли, «мягкая сила» способна с помощью популяризации своих политических и культурных ценностей добровольно склонить его на свою сторону. Еще одним важнейшим инструментом «мягкой силы» Дж.Най считает внешнюю политику конкретной страны. Говоря о культуре, он уделяет особое внимание популярной культуре, привлекательности технологий и бренда страны, а также подчеркивает важность идеологии, системы ценностей, преобладающей в стране, и привлекательности её институтов. Когда речь идет о внешней политике, помимо действий страны на международной арене, особое значение он придает возможностям использования ресурсов народной дипломатии, таких как, например, привлечение иностранных студентов<sup>12</sup>.

Если бы мы попытались, принимая во внимание вышесказанное, провести параллель между предвыборной деятельностью некой политической партии или кандидата и официальной дипломатической деятельностью некой страны за рубежом, мы пришли бы к следующему выводу: конкретный кандидат или партия не могут получить никакой политической выгоды от того, что в ходе кампании у граждан сформировалось высокое мнение о них (их считают достойными уважения, ответственными и т. д.), если их не поддержат в сам день голосования, т. е. если избиратели не пойдут на выборы и не проголосуют за них. Также и отдельная страна не получает выгоды от продвижения своего имиджа за рубежом, если представители иностранной

---

посредством имиджа приводят к «снижению издержек коммуникаций», однако они получают настолько широкое распространение, что часто полностью вытесняют «информационный» элемент (*Sartori G. Stranke i stranački sustavi. Zagreb, 2002. S. 283*).

<sup>10</sup> *Slavujević Z. Op. cit. S. 178.*

<sup>11</sup> Народную дипломатию М.Батлер определяет как деятельность, основной целью которой является «такое воздействие на мнение в целевых странах, которое способствует достижению целей британского правительства, компаний и других британских организаций в данных странах» (*Leonard M. Public Diplomacy. L., 2002. P. 1.*

<sup>12</sup> *Ђурковић М. Русија и отвривање меке моћи // Национални интерес. 2008. № 1–3. С. 29–30.*

общественности не воздействуют на своих политических лидеров для поддержки данной страны в её международных мероприятиях, не принимают решения делать капитальные вложения в данную страну, не покупают товары фирм из данной страны, не посещают её как туристы, не решают учиться в ней или отправлять для обучения в университеты этой страны своих детей и т. д. Это те интересы, осуществлению которых позитивный имидж может способствовать в большей или меньшей степени<sup>13</sup>.

### **Image-building современной России в мире: как избежать ошибок СССР?**

Мы можем говорить о том, что в настоящее время имидж России на международной арене не таков, чтобы, выражаясь словами М.Батлера, он мог бы в значительной мере способствовать реализации целей её правительства, компаний и других организаций. Мнение автора данной работы разделяют и исследователи из самой России. Так И.А.Василенко, занимающаяся вопросами стратегии создания позитивного имиджа России за границей, считает, что между тем, что русские и Россия в действительности представляют собой в настоящее время и восприятием их за границей существует «трагический разрыв»<sup>14</sup>. Она говорит том, что «в последние годы предпринимаются определенные шаги, чтобы исправить существующее положение», поясняя при этом, что «...больше внимания уделяется информационным технологиям и государственной информационной политике»<sup>15</sup>. Однако Василенко обращает внимание и на то, что «мировые каналы коммуникаций сообщают обо всех этих акциях негативно, язвительно или весьма сдержанно, как о государственной пропаганде, что свидетельствует о низкой эффективности прямолинейных официальных и полуофициальных мероприятий»<sup>16</sup>. Далее она добавляет, что в результате некоторые российские политологи пришли к убеждению: проблема заключается не в том, как создать привлекательный имидж современного российского государства, а в том, как сделать саму Россию привлекательной<sup>17</sup>. Целесообразным в этой связи, по мнению Василенко, было бы повышение интенсивности работы в русле «мягкой силы», при этом результаты исследований показывают, что Россия уже сделала значительные шаги в этом направлении<sup>18</sup>. Между тем

<sup>13</sup> См.: Аглаич С. Указ. соч.

<sup>14</sup> Василенко И.А. Современная российская политика. М., 2014. С. 404.

<sup>15</sup> Там же. С. 405. С этим согласен и И.В.Гринёв, который считает, что для стран Запада имиджевая проблематика приобрела особую значимость в конце XX столетия в связи с развитием глобализационных процессов и ростом международной конкуренции; для Российской Федерации, претерпевшей в тот период серьезную трансформацию социально-политической системы, вопросы создания привлекательного внешнего имиджа стали актуальными в последние годы, когда социально-политическое положение в стране стабилизировалось, и на повестку дня был поставлен вопрос о возвращении России статуса одной из наиболее влиятельных держав. Данный автор полагает, что подтверждением тому являются не только развитие отечественной имиджологии как самостоятельной научной дисциплины, но и предпринятые российскими властями действия по улучшению восприятия России за рубежом (Гринёв И.В. Роль национальной российской культуры в формировании международного имиджа страны: Автореф. дис. канд. филос. наук. М., 2009. С. 4–5).

<sup>16</sup> Там же. С. 405–406.

<sup>17</sup> Там же. С. 406.

<sup>18</sup> Н.Косович приводит данные о том, что в соответствии с отчетом аналитического агентства Ernst & Young в 2012 г. Российская Федерация по индексу мягкой силы занимала достаточно высокое десятое место в мире. Данный индекс рассчитывается на основе тринадцати показателей, разделенных на три группы. Первая группа показателей представляет «глобальную картину» отдельной страны и иллюстрирует её популярность и популярность её

Дж. С. Най считает, что «ошибка России заключается в том, что главные инструменты мягкой силы принадлежат государству»<sup>19</sup>. В этом утверждении с ним согласен Вячеслав Никонов, председатель Комиссии по образованию Государственной Думы, который отмечает, что «мягкая сила не является полем деятельности исключительно Министерства иностранных дел, неправительственных организации и Русской православной церкви... Для повышения эффективности действия мягкой силы необходимо, чтобы увеличивалась совокупная сила страны и основные факторы этой силы: экономические, политические, дипломатические, интеллектуальные, образовательные, научные, информационные»<sup>20</sup>.

И. В. Лябухов исследовал роль государства, в частности, Министерства иностранных дел РФ, и пришел к выводу, что работа по поддержанию имиджа России за рубежом, вероятно, была бы более эффективной при ином концептуальном подходе. Основанием такого вывода стало то, что в области создания позитивного имиджа России за рубежом еще не достигнуты необходимые результаты, и имидж России оценивается скорее как негативный, несмотря на то, что в последнее десятилетие российскими властями и обществом проделана значительная работа в данном направлении. Проблему данный автор видит в отсутствии единого центра, способного на государственном уровне координировать, контролировать и направлять имиджевую деятельность различных ведомств и СМИ, а также, что ещё более важно, отсутствует целостная имиджевая концепция на государственном уровне<sup>21</sup>. Он подтверждает состоятельность точки зрения отдельных российских экспертов по поводу негативного имиджа России за границей, ссылаясь на исследование о восприятии России в разных странах мира одного из самых значительных специалистов в данной области – Симона Анхольта. Результаты этого исследования показывают, что имидж России имеет значительное количество негативных характеристик в странах Западной Европы и Америке<sup>22</sup>. В Латинской Америке и на Ближнем Востоке взгляд на Россию также не столь позитивный, но обращает на себя внимание то, что имидж США (особенно в странах Востока) воспринимается значительно более негативно,

---

культуры. Вторую группу составляют критерии целостности страны, которые показывают, в какой мере правительство страны придерживается «морали и этического кодекса», соблюдает ли, и в какой мере, интересы своих граждан. К третьей группе относятся показатели, говорящие о «глобальной интеграции» страны, об интенсивности её связей с другими странами. Конкретно, речь идет о следующих показателях: экспорт культурных ценностей, популярность языка, Олимпийские игры, рейтинг журнала Тайм, самые известные компании, соблюдение закона, индекс свободы, явка избирателей на голосование, уровень загрязнения воздуха CO<sub>2</sub>, эмиграция, туризм, качество высшего образования и уровень владения английским языком. (*Kosović N. Meka moć Ruske Federacije // Meka moć država. Beograd, 2013. S. 257*).

<sup>19</sup> Там же. С. 268.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> *Лябухов И. В. Формирование позитивного имиджа Российской Федерации на международной арене: Возможности и потенциал МИД России // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2012. № 3(19). С. 18–19.*

<sup>22</sup> Мы не можем забыть о том, что имидж объекта в политике формируется не только в соответствии с намерениями его создателей, но и под воздействием контрпропаганды. С изложением выше точкой зрения И. А. Василенко, согласен и М. Джуркович, который разделяет озабоченность русских авторов устойчивым и целенаправленно поддерживаемым негативным представлением о России на Западе. Он пишет о том, что о России говорят исключительно как об авторитарной стране, делая акцент на историях о мафии и криминале, игнорируя при этом её успехи и позитивные стороны её развития. Джуркович обращает внимание на «волну нападков на Россию» во время войны в Грузии (*Туркович М. Указ. соч. С. 50*).



чем имидж России, в то время как в странах СНГ и государствах, традиционно относимых к странам третьего мира, образ России воспринимается как «достаточно позитивный»<sup>23</sup>.

Заметим, что позитивное представление о России в других странах, выявленное в результате вышеупомянутого исследования, может быть и последствием действия «достаточно разветвленной системы внешнеполитической информации и пропаганды», которая была создана в СССР и «...почти полностью демонтирована в 1990-е гг.»<sup>24</sup>. Н.Кал из Университета Южной Калифорнии частично согласен с данным утверждением: он считает, что огромные советские инвестиции в создание культурного имиджа страны были эффективны только в странах с развивающейся экономикой и лишь в среднесрочной перспективе. По мнению данного автора, инвестиции в культурный имидж советского общества не могли компенсировать политические репрессии и экономическую слабость, которая достигла критического уровня в 80-е гг.<sup>25</sup>.

Стремительное ухудшение экономической ситуации в 1980-е гг. и технологическое отставание СССР в области постиндустриальной экономики привело к ослаблению «мягкой силы», укреплению которой на Западе, помимо остальных факторов, в значительной мере способствовало повышение качества жизни населения. Как и Кал, М.Джуркович называет употребление силы в Восточной Европе другим значительным фактором, который привел к ослаблению некогда ощутимо выраженной «мягкой силы» СССР<sup>26</sup>. Помимо упомянутых выше, Най указывает ещё на один фактор, который в случае с СССР не сыграл в пользу укрепления «мягкой силы», как это было и остается в случае с Западом. Здесь речь идет о поп-культуре, т. е. о неудачной попытке СССР создать поп-культуру, которая могла бы быть противопоставлена Западу, прежде всего, США<sup>27</sup>.

Возвращаясь к вопросу о ценностях, с учетом вышесказанного, достаточно легко сделать вывод о том, что ослабление советской «мягкой силы» сопровождали сдвиги в относительно согласованной системе общественных ценностей. Здесь речь идет о *нарушении соотношения т. н. терминальных и инструментальных ценностей*, т. е. о соотношении цели и средств. Преувеличенное значение того, что называлось социализмом – его возвышение от инструментальной ценности, т. е. от средства к достижению общих ценностей («благосостояние», «самореализация человека» и т. д.), до самой высшей ценности – привело к тому, что целью развития социализма стал сам социализм. Другими словами, это привело к волюнтаризму во всех сферах жизни: от пренебрежения экономическими закономерностями, от нереальных планов развития и недооценки знания до попрания закона, человеческих прав и свобод, привилегированности, приватизации кадровой политики и безответственности. Прекратилась реализация общих целей – ценностей, на службе которых должен был быть социализм<sup>28</sup>. Об унаследованном постсоветской Россией сдвиге в системе общественных ценностей говорят и Б.А.Исаев и Н.А.Баранов. Они отмечают отсутствие системы ценностей, целей и программы развития страны, несоответствие целей политической и экономической элит,

<sup>23</sup> Лябухов И.В. Указ. соч. С. 20.

<sup>24</sup> Василенко И.А. Указ. соч. С. 404.

<sup>25</sup> Cull N.J. Public Diplomacy: Lessons From the Past. Los Angeles, 2009. P. 44.

<sup>26</sup> Бурковић М. Указ. соч. С. 33–34.

<sup>27</sup> Там же. С. 34.

<sup>28</sup> Slavujević Z. Op. cit. S. 75.

нестабильность в системе управления страной, а также то, что становится все заметнее: помимо несоответствия уровня квалификации и образования людей уровню их дохода и статусу в обществе – высокий уровень коррупции<sup>29</sup>. Отсутствие единой системы ценностей в 1990-х гг., кризис самосознания и разочарование в демократии на фоне неэффективных мер социально-экономической политики российских реформаторов, которые, помимо всего прочего, игнорировали традиции, менталитет и особенности русского характера<sup>30</sup>, привело в начале XXI в. к усилению консервативной ориентации и возврату к традиционным, дореволюционным ценностям, сопровождаемому усилением роли церкви<sup>31</sup>.

В ответ на обвинения со стороны Запада в авторитаризме, Россия сформулировала концепцию т. н. суверенной демократии, которая, согласно А. Белоусову, составляет основу государственной внешней пропаганды, реализуемой тем же способом, что и пропаганда, ведущаяся с Запада – путем провозглашения Интернета основным средством политического убеждения<sup>32</sup>. Белоусов достаточно критично пишет о способе использования современной российской властью в целях пропаганды концепции «суверенной демократии» и «вертикали власти», но также обращает внимание, что данная концепция не была ориентирована на «экспорт» и что Россия не была намерена реализовывать её даже на территории СНГ. Для данного автора остаётся непонятным, с помощью чего Россия в будущем могла бы укрепить свои позиции на международной арене. Поэтому выглядит оправданным его вывод о том, что стремление к новым демократическим стандартам и конкуренция на этом поле с Западом были бы «неблагодарным делом», т. к. в этом смысле Россия не может быть альтернативой Западу<sup>33</sup>. С мнением о том, что Россия в мире в настоящее время не воспринимается как альтернатива Западу, соглашаются и отдельные заядлые критики «западной либеральной модели», и приверженцы политического курса президента России. Так, Диана Джонсон считает, что альтернатива России Западу неочевидна, кроме всего прочего, потому что США слишком сильны в сфере применения «мягкой силы», т. е. «продажи» позитивной картины о себе посредством распространения популярных развлечений, телевизионных программ, фильмов и т. д., с помощью которых осуществляется проекция «американской модели». По мнению Джонсон, как альтернатива воспринимался коммунизм, который, честно говоря, показал себя в плохом свете (из интервью Дианы Джонсон «Верните потерянный самоконтроль» сербской газете «Геополитика»; апрель 2014, № 73).

Кажется, что современная Россия, в отличие от бывшего СССР, в сфере продвижения своего имиджа за границей представляет свою идентичность на базе реально существующих элементов, т. е. учитывает степень эквивалентности *идентичности и имиджа*. Современная Россия не намерена делать из себя альтернативу Западу и предлагать миру новую «великую идею». В отношениях с другими странами и в продвижении своего имиджа в них основное внимание уделяется экономике.

<sup>29</sup> Исаев Б.А., Баранов Н.А. Политические отношения и политический процесс в современной России. СПб., 2009. С. 302.

<sup>30</sup> Там же. С. 309.

<sup>31</sup> Там же. С. 318; Василенко И.А. Указ. соч. С. 111, 116.

<sup>32</sup> Belousov A. Political Propaganda in Contemporary Russia // Russian Politics and Law. 2012. Vol. 50. № 3. P. 67.

<sup>33</sup> Ibid. P. 66–67.

Реализация «мягкой силы», особенно в форме массовой культуры и популяризации языка, проводится только «в ближайшем окружении»<sup>34</sup>. С гораздо большей осторожностью, чем во времена СССР, осуществляются инвестиции в инструментарий «мягкой силы» в других частях света, даже когда речь идет о странах, в отношении которых эти инвестиции были бы сравнительно малы, а эффекты проявились бы быстро: на наш взгляд, Сербия – хороший пример для этого.

### **Имидж России в Сербии – позитивное представление со скромными результатами?**

Большинство сербов имеет позитивное представление о России и о русских. Данное видение является преобладающим на протяжении последних трехсот лет долгого и комплексного политического сотрудничества русских и сербов, т. е. России и Сербии, а также федеральных образований, к которым на протяжении своей истории эти страны относились<sup>35</sup>. Российская военная, политическая, финансовая и просветительская поддержка православных сербов в их борьбе за освобождение от ига Османской империи в XVIII и XIX вв., а также культурная и духовная близость двух народов и сегодня остается основой симпатии сербов к русским и основой имиджа России как «защитницы», «старшей сестры», «спасителя Сербии, сербов и православного духа» и т. д. В противовес русофильским настроениям, на сербской политической и общественной сцене слышны также и голоса приверженцев идеи необходимости, несмотря на историческую и культурную близость с Россией, во внешнеполитическом плане отдалиться от неё и ориентироваться на ЕС. После падения режима С.Милошевича в 2000 г. и «возвращения» России на Балканы, прежде всего, в экономической сфере, вопрос взаимоотношений с Россией практически постоянно является камнем преткновения. Это противостояние породило раскол общества в конце 2008 – начале 2009 г. в связи с подписанием газового соглашения между двумя странами и продажей акций сербской нефтяной индустрии Газпрому. В 2013 г. последовало подписание Декларации о стратегическом партнерстве, которое предполагает особое усиление взаимосвязей в экономической сфере. В начале 2014 г. вопрос о взаимоотношениях с Россией снова расколол общественное мнение в Сербии, когда страна получила статус кандидата на вступление в ЕС. Упоминание о России становится практически неизбежным в контексте дискуссии о статусе Косово. М.Йованович считает, что Россия в процессе политической дискуссии и идеологической борьбы в Сербии превратилась в «символ функциональной ценности»<sup>36</sup>. По вопросу кризиса на Украине раскола общественного мнения в Сербии не наблюдается. Вопреки давлению, оказываемому на неё, и требованиям, чтобы Сербия как будущий член ЕС согласовывала национальную внешнюю политику с европейской линией, официальный Белград полон решимости не вво-

<sup>34</sup> *Belousov A. Political Propaganda in Contemporary Russia. С. 18; Василенко И.А. Указ. соч. С. 416.*

<sup>35</sup> До XVIII в. мнение о России у сербов базировалось на идее о том, что Москва – это Третий Рим. В течение XVIII в., когда Петр Великий установил дипломатические связи с сербами и когда большое количество сербов эмигрировало из Гамбургской монархии в Россию, на Балканах Россию воспринимали как защитницу православия.

<sup>36</sup> *Jovanović M. Two Russias: On the Two Dominant Discourses of Russia in Serbian Public // Russia Serbia Relations at the Beginning of XXI Century. Belgrade, 2010. P. 13.*

дить санкций против России не только из-за исторических взаимосвязей, но и по экономическим соображениям (об этом премьер-министр Сербии Александр Вучич сказал, в частности, в своем интервью американскому каналу CNN 4 августа 2014 г.).

Сегодня отношения двух стран, по крайней мере, по заявлениям официальных лиц, лучше, чем когда-либо. Результаты исследования общественного мнения говорят о преобладании позитивного мнения о России и о русских среди граждан Сербии, но также и указывают на их неинформированность о российских внешнеполитических приоритетах и возможностях расширения сотрудничества двух стран<sup>37</sup>.

Наперекор заявлениям официальных лиц и результатам исследований общественного мнения, позитивное восприятие не связано с каким-либо значительным политическим, экономическим, культурным и информационным влиянием, или, по крайней мере, влияние России в Сербии уступает влиянию многих стран Запада. Хотя в целом объем российских инвестиций в Сербии постоянно увеличивается, особенно учитывая недавние инвестиции в проект строительства Южного потока, но они все ещё даже отдаленно не приближаются к объему инвестиций с Запада. Изучение русского языка в Сербии несравнимо менее распространено, чем изучение английского или других за-

<sup>37</sup> По результатам опроса общественного мнения в конце 2011 г. более 80 % граждан Сербии считали Россию дружественной страной. Вступление Сербии в ЕС в тот момент поддерживало 47,40 % опрошенных, дружественной организацией ЕС считало всего 27,70 %, а 42,10 % даже называло враждебной. Однако результаты выборов в Сербии в мае 2012 г. показали, что партии, которые открыто говорили о необходимости установления более тесных политических и экономических связей с Россией, в отдельности не набрали более 10 % голосов от общего количества участвовавших в голосовании или даже не перешли порогового минимума, в то время как партии, чьи предвыборные программы помимо всего прочего включали пункт о евроинтеграции Сербии, получили значительно большее количество голосов. В конце 2013 г. та же самая группа исследователей пришла к выводу об увеличении числа сторонников вступления Сербии в ЕС (53,70 %). На совершенно общий и неопределенный вопрос «Поддерживаете ли вы союз Сербии и России?» положительно ответило 67 % опрошенных. Больше половины респондентов (53 %) считают, что Россия должна увеличить свое влияние на культурную жизнь страны, 60 % считают, что строительство газопровода «Южный поток» будет способствовать экономическому росту Сербии, а Владимир Путин абсолютно превосходит по популярности в стране других иностранных политиков. Только 16 % опрошенных считают, что Сербия должна стать членом НАТО, а 71 % выступает против этой идеи. Через несколько месяцев, в начале 2014 г., другое представительное агентство по исследованию общественного мнения в Сербии представило результаты анкетирования, в соответствии с которыми на конкретный вопрос «Должна ли Сербия интенсифицировать сотрудничество с Евразийской организацией экономического сотрудничества, которую возглавляет Россия?» только пятая часть опрошенных дала положительный ответ, а более половины ответило отрицательно. Почти четверть респондентов дает положительный ответ, однако при условии сотрудничества и с ЕС. Мнение аналитиков по этому поводу таково, что, когда речь идет о Евразийской организации экономического сотрудничества (ЕОЭС), граждане Сербии просто не представляют, о чем собственно идет речь, и, если бы Россия, по отношению к которой распространено позитивное мнение и доверие, не упоминалась в качестве лидера этой организации, то количество положительных ответов было бы ещё меньше. Очевидно, что сербы недостаточно информированы о целях ЕОЭС (Атлагич С. Политическая коммуникация. С. 163–164). На это указывают и результаты анализа содержания ежедневных сербских газет в период 2010 по 2012 гг., проведенного С.Атлагичем и А.Милоевичем. См: *Атлагић С., Милојевић А.* Русија у огледалу штампе у Србији: Анализа садржаја три дневна листа у периоду од маја 2010 до маја 2012 године // Политичка ревија. 2013. № 1. С. 297–323. Результаты выборов в 2014 г. ещё более драматичны по сравнению с 2012 г. – партии, которые призывают к внешнеполитической ориентации страны на Россию и выступают против вхождения в состав ЕС, сегодня не имеют своих представителей в парламенте.

падных языков<sup>38</sup>. Достижения современной русской науки, а также работы русских авторов в области философии и политической мысли не изучаются в сербских университетах. Студенческий обмен непростительно мал. Уровень «присутствия» России в Сербии через элитную культуру официально считается удовлетворительным, но среди продуктов массовой культуры – фильмы, сериалы и т. д. – российские продукты практически не представлены<sup>39</sup>. Последние несколько лет Россия делает шаги по обозначению своего присутствия на общественной сцене в Сербии, предоставляя помощь сербским альтернативным СМИ (СМИ с ярко выраженной антинаатовской и евро-скептической риторикой), а также посредством формирования российских Интернет-порталов на сербском языке, укрепления своего присутствия в *mainstream* медиа, сотрудничества с неправительственными организациями, работой русских фондов и институтов в Сербии (Российский институт стратегических исследований РИСИ и Фонд Горчакова) и т. д. Однако «заметность» России в общественной и обыденной жизни граждан Сербии значительно меньше той, которую имеют страны Запада во главе с США. «Присутствие» России особенно слабо и практически незаметно в молодежной среде, и в этой связи необходимо прилагать постоянные усилия для продвижения имиджа страны посредством производства продуктов массовой культуры, ориентированных на представителей этой исключительно важной целевой группы.

Ответ на вопрос, какие шаги следовало бы сделать России, чтобы гражданам Сербии оказали практическую поддержку реализации русского влияния в Сербии, частично дан в первой части данной работы. С одной стороны, имидж России в значительной мере обусловлен приоритетами внешней политики страны и её материальными вложениями в продвижение этого имиджа. С другой стороны, речь идет о том, что в Сербии ждут «побед» России на внутреннем, прежде всего, экономическом фронте и роста экономического благосостояния населения; тогда российский стандарт жизни мог бы стать привлекательным. Нам кажется, что лучше, чем кто-либо из профессиональных политологов, сложившуюся ситуацию описал Люба Попович, один из величайших сербских художников современности, в интервью газете «Политика», опубликованного 5 января 2014 г.: «Русские – наши братья, родственные души, их культурная традиция находится на самом высоком уровне. Однако в условиях слияния с т. н. Западом у нашего народа возникают иные цели и потребности». Это могло бы стать стимулом к осмыслению русскими политологами того, что проблема заключается не в том, как создать привлекатель-

<sup>38</sup> По опубликованным в прессе данным (газета «Политика» от 21.02.2012), русский язык в республике Сербии изучают примерно 63000 школьников и гимназистов. По заявлению заместителя министра образования Сербии, курирующей данное направление, количество учеников, изучающих русский, в уходящем году несколько увеличилось, что позволило русскому языку выйти на третье место среди изучаемых в школах иностранных языков, впервые за долгие годы опередив французский и уступив лишь английскому и немецкому. Английский язык преподается практически во всех школах Сербии как первый иностранный. Другие языки, включая русский, изучаются как второй иностранный. По мнению специалистов Российского центра науки и культуры (РЦНК) в Белграде, очевидно, что русский язык уступил лидирующие позиции, принадлежавшие ему в 1970-х – 1980-х гг., что, на их взгляд, продиктовано объективными условиями и связано с общественно-политической ориентацией Сербии на европейскую интеграцию. Тем не менее, по сравнению с 1990-ми гг., наметилась отчётливая тенденция возврата русского языка в республику и рост интереса к его изучению, в том числе на коммерческой основе. См.: Справка о положении русского языка в Республике Сербии. Белград: РЦНК, 2014.

<sup>39</sup> Jovanović M. In *The Shadow of Gas and Politics: Cultural and Spiritual Contacts, Connections and Cooperation between Serbia and Russia* // *Russia Serbia Relations at the Beginning of XXI Century*. Belgrade, 2010. P. 184–187.

ный имидж современного российского государства, а в том, как сделать саму Россию привлекательной. Сербия является примером страны, в которой само упоминание о России и о чем-либо, что связано с ней, вызывает позитивные эмоции, но устойчивый позитивный имидж не является достаточным условием того, чтобы сербская общественность и отдельные люди в Сербии – как в политике, так и в экономике – «повернулись» в сторону России.

### Список литературы

*Атлагич С.* Политическая коммуникация: к проблеме имиджа России и его роли в процессе реализации ее интересов за рубежом (на примере Сербии) // Научн. ведомости Белгород. гос. ун-та. 2014. № 8 (179). Вып. 30. С. 161–166.

*Василенко И.А.* Современная российская политика. М.: Юрайт, 2014. 488 с.

*Гринёв И.В.* Роль национальной российской культуры в формировании международного имиджа страны: Автореф. дис. канд. филос. наук. М.: Гос. ун-т управления, 2009. 24 с.

*Исаев Б.А., Баранов Н.А.* Политические отношения и политический процесс в современной России. СПб.: Питер Пресс, 2009. 395 с.

*Лябухов И.В.* Формирование позитивного имиджа Российской Федерации на международной арене: Возможности и потенциал МИД России // Вестн. Томск. гос. ун-та. 2012. № 3 (19). С. 14–28.

*Атлагић С., Милојевић А.* Русија у огледалу штампе у Србији: Анализа садржаја три дневна листа у периоду од маја 2010 до маја 2012 године // Политичка ревија. 2013. № 1. С. 297–323.

*Бурковић М.* Русија и откривање меке моћи // Национални интерес. 2008. № 1–3. С. 25–54.

*Belousov A.* Political Propaganda in Contemporary Russia // Russian Politics and Law. 2012. Vol. 50. № 3. P. 56–69.

*Cull N.J.* Public Diplomacy: Lessons From the Past. Los Angeles: Figueroa Press, 2009. 61 p.

*Durković M.* Savremena ruska spoljna politika i Srbija početkom XXI veka. Beograd: Institut za evropske studije, 2012. 26 s.

*Jovanović M.* Two Russias: On the Two Dominant Discourses of Russia in Serbian Public // Russia Serbia Relations at the Beginning of XXI Century / Ed. Ž.N. Petrović. Belgrade: ISAC Fund, 2010. P. 11–18.

*Jovanović M.* In The Shadow of Gas and Politics: Cultural and Spiritual Contacts, Connections and Cooperation between Serbia and Russia // Russia Serbia Relations at the Beginning of XXI Century / Ed. Ž.N. Petrović. Belgrade: ISAC Fund, 2010. P. 183–192.

*Kosović N.* Meka moć Ruske Federacije // Meka moć država / Ed. D. Simić, D. Živojinović, N. Kosović. Beograd: Udruženje za studije SAD u Srbiji i Centar za društvena istraživanja, 2013. S. 253–272.

*Leonard M.* Public Diplomacy. L.: The Foreign Policy Centre, 2002. 182 p.

*Lippman W.* Public Opinion. N.Y.: Harcourt Brace, 1922. 427 p.

*Nimmo D.* Political Persuaders. New Jersey: Prentice-Hall, 1970. 214 p.

*Pantić D., Pavlović Z.* Javno mnjenje: Koncept i komparativna istraživanja. Beograd: Institut društvenih nauka, 2007. 166 s.

*Sartori G.* Stranke i stranački sustavi. Zagreb: Politička kultura. 2002. 348 s.

*Scott W.* Psychological and Social Correlates of International Images // International Behavior / Ed. H. Kelman. N.Y.: Holt, Reinhart and Winston, 1965. P. 71–103.

*Slavujević Z.* Političko komuniciranje, politička propaganda, politički marketing. Beograd: Grafocard, 2009. 315 s.

## Towards the problem of Russia's image abroad: the example of Serbia

*Siniša Atlagić*

Doctor of Political Science, Department of Journalism and Communicativistics, Faculty of Political Sciences, Belgrade State University, 11040 Serbia, Beograd, Jove Ilića 165; E-mail: sinisa.atlagic@fpn.bg.ac.rs

From the viewpoint of values as the basic element of politics, the author discusses the significance of public image for the development of individual views on political personalities, processes and events. In political perspective, the public image can be regarded as potential means of implementing the interests of a given subject of politics; hence the problem of Russia's insufficiently taking advantage of her invariably positive image in Serbia for the sake of pursuing her interests in that country. Serbia is a country where any mention of Russia or anything connected with Russia immediately evokes positive emotions; a stable positive image, however, is in itself no guarantee that Serbian general public or individual Serbs would opt for the "Russian way" in politics or economy. The answer to the question as to what steps Russia should undertake in order to prompt the citizens of Serbia to give practical support to the increase of Russian influence in their country lies, according to the author, within the fact that, on the one hand, Russia's image is largely determined by the priorities of her policy and her readiness to invest in the promotion of her own image, whereas on the other hand, one must take into account that Serbs are expecting first to see Russia attain victories on the internal, and above all on the economic front, and to witness the growing well-being of the Russian population: only in the latter case would the Russian standard of life be deemed attractive.

**Keywords:** values, image, identity, soft force, Serbia, Russia

### References

- Atlagić, S. Politicheskaya komunikatsiya: k probleme imidzha Rossii i ego roli v protsesse realizatsii ee interesov za rubezhom (na primere Serbii) [Political Communication: On the Problem of Russia's Image and its Role in the Process of Realization of Russia's International Interests (On the Example of Serbia)], *Nauchnye vedomosti Belgorodskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2014, no 8 (179), issue 30, pp. 161–166. (In Russian)
- Atlagić, S., Milojević, A. Rusija u ogledalu shtampe u Srbiji: Analiza sadržaja tri dnevna lista u periodu od maja 2010 do maja 2012 godine [Russia in the Mirror of Serbian Press: Content Analysis of the Serbian Press on a Two-Year Sample (May 2010 – May 2012)], *Politichka revija*, 2013, no 1, pp. 297–323. (In Serbian)
- Belousov, A. Political Propaganda in Contemporary Russia, *Russian Politics and Law*, 2012, vol. 50, no 3, pp. 56–69.
- Cull, N.J. *Public Diplomacy: Lessons From the Past*. Los Angeles: Figueroa Press, 2009. 61 pp.
- Đurković, M. Rusija i otkrivanje meke moći [Russia and Discovering of Soft Power], *Natsionalni interes*, 2008, no 1–3, pp. 25–54. (In Serbian)
- Đurković, M. *Savremena ruska spoljna politika i Srbija početkom XXI veka* [Contemporary Russian Foreign Policy and Serbia at the Beginning of 21<sup>st</sup> Century]. Belgrade: Institut za evropske studije, 2012. 26 pp. (In Serbian)
- Grinev, I. *Rol' natsional'noi rossijskoi kul'tury v formirovanii mezhdunarodnogo imidzha strany* [The Role of Russian National Culture in Creating a Positive Country Image]. Moscow: Gosudarstvennyi universitet upravljenja, 2009. 24 pp. (In Russian)
- Isaev, B., Baranov, N. *Politicheskie otnosheniya i politicheskii protsess v sovremennoi Rossii* [Political Relations and Political Process in Modern Russia]. Saint Petersburg: Piter Press, 2009. 395 pp. (In Russian)
- Jovanović, M. Two Russias: On the Two Dominant Discourses of Russia in Serbian Public, *Russia Serbia Relations at the Beginning of XXI Century*, ed. Ž.N. Petrović. Belgrade: ISAC Fund, 2010, pp. 11–18.

Jovanović, M. In *The Shadow of Gas and Politics: Cultural and Spiritual Contacts, Connections and Cooperation between Serbia and Russia, Russia Serbia Relations at the Beginning of XXI Century*, ed. Ž.N. Petrović, Belgrade: ISAC Fund, 2010, pp. 183–192.

Kosović, N. *Meka moć Ruske Federacije* [Soft Power of the Russian Federation], *Meka moć država* [Soft Power], eds. D. Simić, D. Živojinović and N. Kosović. Belgrade: Udruženje za studije SAD u Srbiji i Centar za društvena istraživanja, 2013, pp. 253–272. (In Serbian)

Leonard, M. *Public Diplomacy*. London: The Foreign Policy Centre, 2002. 182 pp.

Lippman, W. *Public Opinion*. New York: Harcourt Brace, 1922. 427 pp.

Lyabukhov, I. *Formirovanie pozitivnogo imidzha Rossijskoj Federatsii na mezhdunarodnoj arene: Vozmožnosti i potentsial MID Rossii* [Creating a Positive Image of the Russian Federation in the International Arena: Opportunities and Potential of the Russian Foreign Ministry], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2012, no 3(19), pp. 14–28. (In Serbian)

Nimmo, D. *Political Persuaders*. New Jersey: Prentice-Hall, 1970. 214 pp.

Pantić, D., Pavlović Z. *Javno mnenje: Koncept i komparativna istraživanja* [Public Opinion: The Concept and Comparative Research]. Belgrade: Institut društvenih nauka, 2007. 166 pp. (In Serbian)

Sartori, G. *Stranke i stranački sustavi* [Parties and Party Systems]. Zagreb: Politička kultura, 2002. 348 pp. (In Croatian)

Scott, W. *Psychological and Social Correlates of International Images*, *International Behavior*, ed. H. Kelman, New York: Holt, Reinhart and Winston, 1965, pp. 71–103.

Slavujević, Z. *Političko komuniciranje, politička propaganda, politički marketing* [Political Communication, Political Propaganda, Political Marketing]. Belgrade: Grafocard, 2009. 315 pp. (In Serbian)

Vasilenko, I. *Sovremennaya rossijskaya politika* [Modern Russian Politics]. Moscow: Yurait, 2014. 488 pp. (In Russian)



**Философский журнал**  
**Том 8 № 1**

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 05.03.15.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 7,75. Уч.-изд. л. 9,47. Тираж 1 000 экз. Заказ № 04.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

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](http://iph.ras.ru/ph_j.htm)

## Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по адресу электронной почты редакции: [philosjournal@iph.ras.ru](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)
- Объем статьи – от 0,7 до 1,3 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы на **русском** и **английском** языках:
  1. Сведения об авторе(ах):
    - фамилия, имя и отчество автора;
    - ученая степень, ученое звание;
    - место работы;
    - полный адрес места работы (включая индекс, страну, город);
    - адрес электронной почты автора.
  2. Название статьи;
  3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
  4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
  5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления **списка литературы**:
  1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
  2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
    - автор (транслитерация);
    - заглавие статьи (транслитерация);
    - [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
    - название русскоязычного источника (транслитерация);
    - [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
    - выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: [http://iph.ras.ru/phj\\_guide.htm](http://iph.ras.ru/phj_guide.htm)
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента представления рукописи.
- Плата за опубликование рукописей не взимается.
- 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](mailto:philosjournal@iph.ras.ru)  
Тел.: +7 (495) 697–66–01.

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи России.  
Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»  
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**