

Российский государственный гуманитарный университет
Russian State University for the Humanities



RSUH/RGGU BULLETIN
№ 5 (148)

Academic Journal

Series:
Philosophy. Social Studies. Art Studies

Moscow
2015

ВЕСТНИК РГГУ
№ 5 (148)

Научный журнал

Серия
«Философия. Социология. Искусствоведение»

Москва
2015

УДК 101(05)+316(05)+7.01(05)
ББК 87я5+60.5я5+85я5

Редакционный совет серий «Вестника РГГУ»

Е.И. Пивовар, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (председатель)

Н.И. Архипова, д-р экон. н., проф. (РГГУ), А.Б. Безбородов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Кали, Колумбия), А.Д. Воскресенский, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), Дж. Дебарделобен (Карлтонский ун-т, Канада), В.А. Дыбо, акад. РАН, д-р филол. н. (РГГУ), В.И. Заботкина, д-р филол. н., проф. (РГГУ), В.В. Иванов, акад. РАН, д-р филол. н., проф. (РГГУ; Калифорнийский ун-т Лос-Анджелеса, США), Э. Камия (Ун-т Тачибана г. Киото, Япония), Ш. Карнер (Ин-т по изучению последствий войн им. Л. Больцмана, Австрия), С.М. Каштанов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), В. Кейдан (Ун-т Карло Бо, Италия), Ш. Кечкемети (Национальная Школа Хартий, Сорбонна, Франция), И. Клюканов (Восточно-Вашингтонский ун-т, США), В.П. Козлов, чл.-кор. РАН, д-р ист. н., проф. (ВНИИДАД), М. Коул (Калифорнийский ун-т Сан-Диего, США), Е.Е. Кравцова, д-р психол. н., проф. (РГГУ), М. Крэмер (Гарвардский ун-т, США), А.П. Логунов, д-р ист. н., проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кельна, Германия), Б. Луайер (Ин-т геополитики, Париж-VIII, Франция), С. Масамичи (Ун-т Чуо, Япония), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В.Н. Незамайкин, д-р экон. н., проф. (Финансовый ун-т при Правительстве РФ), П. Новак (Ун-т Белостока, Польша), Ю.С. Пивоваров, акад. РАН, д-р полит. н., проф. (ИНИОН РАН), Е. ван Поведская (Ун-т Сантьяго-де-Компостела, Испания), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия), М. Сасаки (Ун-т Чуо, Япония), И.С. Смирнов, канд. филол. н. (РГГУ), В.А. Тишков, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИЭА РАН), Ж.Т. Тощенко, чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Д. Фоглесонг (Ун-т Ратгерс, США), И. Фолтыс (Политехнический ин-т г. Ополе, Польша), Т.И. Хорхордина, д-р ист. н., проф. (РГГУ), А.О. Чубарьян, акад. РАН, д-р ист. н., проф. (ИВИ РАН), Т.А. Шаكلةина, д-р полит. н., проф. (МГИМО (У) МИД России), П.П. Шкаренков, д-р ист. н., проф. (РГГУ)

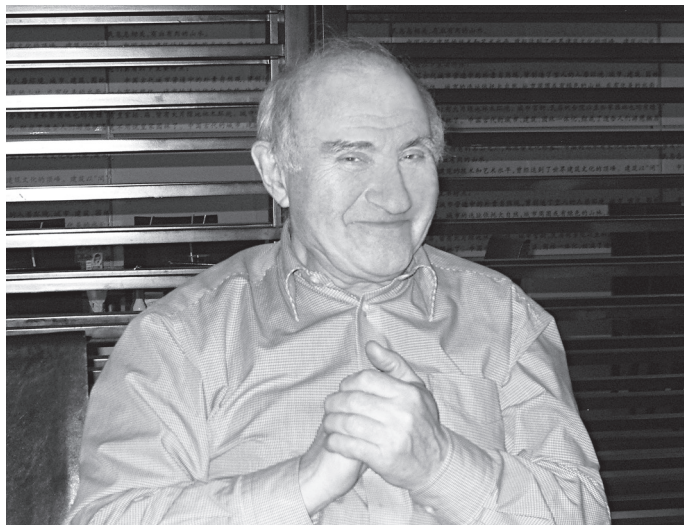
Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»

Редакционная коллегия серии

Ж.Т. Тощенко, гл. ред., чл.-кор. РАН, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Л.Н. Вдовиченко, зам. гл. ред., д-р социол. н., проф. (РГГУ), В.А. Колотаев, зам. гл. ред., д-р филол. н., проф. (РГГУ), А.И. Резниченко, зам. гл. ред., д-р филос. н. (РГГУ), О.В. Китайцева, отв. секретарь, канд. социол. н. (РГГУ), Х. Варгас (Ун-т Кали, Колумбия), Н.М. Великая, д-р полит. н., проф. (РГГУ), Е. Вятр (Варшавский ун-т, Польша), В.Д. Губин, д-р филос. н., проф. (РГГУ), Дж. Дебарделобен (Карлтонский ун-т, Канада), Е.Н. Ивахненко, д-р филос. н., проф. (РГГУ), В. Кейдан (Ун-т Карло Бо, Италия), С.А. Коначёва, д-р филос. н. (РГГУ), Л.Ю. Лиманская, д-р искусствоведения, проф. (РГГУ), Д. Ломар (Ун-т Кельна, Германия), А.В. Марков, д-р филол. н., доц. (РГГУ), С. Масамичи (Ун-т Чуо, Япония), В.И. Молчанов, д-р филос. н., проф. (РГГУ), П. Новак (Ун-т Белостока, Польша), С. Рапич (Ун-т Вупперталя, Германия)

Ответственный за выпуск: А.И. Резниченко, д-р филос. н. (РГГУ)

*Выпуск журнала посвящен светлой памяти профессора
Альберта Ивановича Алёшина*



Перед своей смертью в «Апокалипсисе нашего времени» Василий Васильевич Розанов писал: «Печаль не в смерти. “Человек умирает не когда он созрел, а когда он доспел”».

Печаль скорее в забвении, в недостатке любви и памяти.

24 июля 2014 года внезапно умер
бессменный редактор философских выпусков «Вестника РГГУ»,
организатор ежегодных факультетских философских конференций,
доктор философских наук, профессор философского факультета РГГУ,
учитель, воспитавший десятки учеников, замечательный человек

Альберт Иванович Алёшин.

Этот выпуск «Вестника РГГУ» – в его честь и память.

*Редактор выпуска А.И. Резниченко
Редколлегия журнала
Философский факультет РГГУ
Авторы статей*

СОДЕРЖАНИЕ

Философия. История философии. Статьи и исследования

<i>В.И. Молчанов</i> Пространство и его тень	11
<i>И.А. Протопопова</i> Платон, Вл. Соловьев, Ж. Лакан: от «андрогина» к «агальме» (Трансформации платоновской «эротологии»)	21
<i>Д.С. Бирюков</i> Космологические представления у Иоанна Дамаскина и их античный контекст	34
<i>А.П. Соловьев</i> Платонизм в философской системе архиепископа Никанора (Бровковича)	44
<i>И.С. Курилович</i> Интерпретации «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья вторая. Александр Кожев и Жан Ипполит	57
<i>Е.А. Шестова</i> Проблема трансцендентального языка в VI Картезианской медитации О. Финка	69
<i>Е.Н. Ивахненко</i> Аутопойезис «эпистемических вещей» как новый горизонт построения социальной теории	80
<i>А.С. Боброва</i> Пирс и Луман: диаграмматическая логика в социальных науках	92
<i>Я.Г. Бражникова</i> Философская идиома: от реконструкции к изобретению	101
<i>Д.Э. Гаспарян</i> Практики онтологизации негативного в современной философии	112

Публикации

Н.А. Дмитриева

Биографические и философские ландшафты Якова Гордина. Часть первая	125
---	-----

Хроники и рецензии

И.А. Крайнова, А.А. Шиян

Интервенции в философии (Обзор международной конференции «Национальное своеобразие в философии», 10–11 декабря 2014 г., РГГУ)	141
---	-----

Г.К. Коновалов

Нефилософия и техника (Читая восемнадцатый выпуск «Синего дивана»)	148
---	-----

Abstracts	156
-----------------	-----

Сведения об авторах	162
---------------------------	-----

CONTENTS

Philosophy. History of philosophy

<i>V. Molchanov</i>	
Space and its shadow	11
<i>I. Protopopova</i>	
Plato, VI. Soloviev, J. Lacan: from “androgyné” to “agalma” (the transformations of Plato’s “erotology”)	21
<i>D. Biryukov</i>	
The Cosmology of John of Damascus and its ancient background	34
<i>A. Solovyev</i>	
Platonism in the philosophical system of Archbishop Nicanor (Brovkovich)	44
<i>I. Kurilovich</i>	
Interpretations of the “Experience of Consciousness” in the French Neo-Hegelianism. Part II. Alexandre Kojève and Jean Hyppolite	57
<i>E. Shestova</i>	
The problem of transcendental language in the VI Cartesian meditation by Eugen Fink	69
<i>E. Ivakhnenko</i>	
Autopoiesis of “epistemic things” as the new horizon of creation of the social theory	80
<i>A. Bobrova</i>	
Peirce and Luhmann. Diagrammatical logic in social studies	92
<i>Ya. Brazhnikova</i>	
The philosophical idiom: from reconstruction to invention	101
<i>D. Gasparyan</i>	
Practice of ontological views on the negativity in contemporary philosophy	112

Publications

<i>N. Dmitrieva</i> Biographical and philosophical landscapes of Jacob Gordin. Part I	125
--	-----

Chronicles and reviews

<i>I. Kraynova, A. Shiyan</i> Interventions in philosophy (for a review of the International Conference “National originality in philosophy”, 10–11 December 2014, Russian State University for the Humanities)	141
<i>G. Konovalov</i> Non-philosophy and technology (review of eighteen edition of the “Siniy divan” journal)	148
Abstracts	156
General data about the authors	164

Философия. История философии. Статьи и исследования

В.И. Молчанов

ПРОСТРАНСТВО И ЕГО ТЕНЬ*

Пространство рассматривается как иерархия различий и как основной феномен мира. Ставится под вопрос существование времени как основы опыта и природного процесса. Функциональность времени анализируется в связи с выделением различного типа пространств. Выявляется коррелятивность пространства и сознания.

Ключевые слова: пространство, время, различие, функция, значимость, движение, тело, смысл, сознание.

Пространство и время – основные претенденты (и конкуренты) на роль основной характеристики опыта, жизненного мира и истории. Если XIX и XX вв. были по существу «темпоральными», то в конце XX в. и в начале XXI в. наметился так называемый пространственный поворот. В немалой степени этому способствовало открытие тела и телесности как особой философской и культурологической проблемы.

1. Существование и функция

В подражание элеатам выскажем тезис: «времени нет», и не в том смысле, что нет времени для чего-то – такого времени, которого нет для чего-то, сколько угодно, а в том смысле, что время не существует как природный процесс или как поток сознания (или как некая субстанция). Вряд ли возможен в этом случае наглядный контрпример, аналогичный тому, который был предъявлен при отрицании движения: «Движенья нет, сказал мудрец брадатый. // Другой смолчал и

© Молчанов В.И., 2015

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14–03–00641.

стал пред ним ходить». Легко можно продемонстрировать наличие скорости: «другой мудрец» двигался бы то быстрее, то медленнее. Скорость, однако, не есть время; одна из функций времени – измерение скорости, но скорость существует и без ее измерения. (В Древней Греции не определяли победителей в беге с помощью хронометров.)

Здесь следует сделать оговорку. В словосочетании «функция времени» уже содержится уступка субстантивации времени; точнее, нужно было бы говорить не о функции времени (при этом неявно предполагается некая сущность или некое орудие, исполняющее определенную функцию), но о функциональной деятельности по соотносению пространств и движений, которая получает имя времени.

Если же ходить кругами или предъявлять часы в качестве доказательства существования времени, то при этом мы опять будем демонстрировать пространственные движения. В часах есть только пространственные части, а также пространственное движение стрелок или высвечивание цифр на табло. Хронометры имеют только функциональное предназначение; они указывают на число, а число указывает на возможное или необходимое соответствие определенных действий в определенном пространстве и определенным пространствам. Время не есть движение стрелок или электронное табло, время не есть и особый природный процесс или особое свойство природных процессов. Время существует как система знаков, выраженных в числах, как многообразие функций в человеческом мире для соотносения движений и пространств и для управления ими. Вне человеческого мира нет ни часов, ни потока сознания – это изобретение человека.

В мире существует многообразие видов движения: от простого перемещения предметов до сложных социальных процессов. Особое внимание в человеческом мире уделяется – таков удел человека – циклам жизни: от рождения до смерти. Как правило, при этом забывают, что все эти процессы имеют место на Земле, которая вращается вокруг Солнца и вокруг своей оси. Эти два движения являются мерой всех других движений не столько потому, что это фундаментальный физический факт, сколько потому, что они задают изначальные циклы человеческой жизни – смену дня и ночи и времен года. Все типы движений могут быть оценены с точки зрения объективного времени, а это означает только то, что в соответствии им прямо или косвенно может быть поставлено число оборотов Земли вокруг Солнца и вокруг своей оси. Чтобы соотнести одни процессы с другими, мы выбираем в качестве масштаба опре-

деленные циклические процессы, основные из которых – движение нашей планеты, и называем этот масштаб временем.

Теперь обратимся опять к Пушкину: «Но, господа, забавный случай сей // Другой пример на память мне приводит: // Ведь каждый день пред нами солнце ходит, // Однако ж прав упрямый Галилей»¹.

И Солнце действительно «ходит», и «упрямый Галилей» в определенном смысле прав, и это означает, что наглядность *в вопросе о существовании или несуществовании движения* не всегда может быть решающим аргументом.

Галилей, а впрочем, и его противники, были бы весьма удивлены, если бы им предложили тезис, высказанный Гуссерлем в 30-х годах XX в.: «На Земле, или по Земле, от Земли и к Земле имеет место движение. Сама же Земля в изначально представленной форме не движется и не покоится, лишь по отношению к ней имеют смысл покой и движение»². Земля не рассматривается здесь как космическое тело и вообще не «рассматривается», ибо речь идет не о наблюдаемом движении, но о его внутреннем условии, о возможности его первичного осуществления, исходным пунктом которого является всегда земное человеческое тело, какие бы небесные дали его ни притягивали. В этом как раз и состоит замысел феноменологии – изучать феномены изнутри, в их смысловом генезисе и смысловой структуре.

Можно ли применить эти аргументы к времени? Можно ли наблюдать или осуществить время в каком-либо опыте? Если невозможно наглядно представить время, не прибегая к пространственным образам линии, круга и т.д., то это еще не доказывает, как кажется, что время не существует как природный процесс или как поток сознания. Этот аргумент, однако, несостоятелен. Движется ли Земля вокруг Солнца или Солнце вокруг Земли – в обоих случаях нет сомнения в том, что эти процессы могут быть даны в реальном или возможном опыте, а сам опыт формирует свои данности в пространстве Земли. Тогда как время в качестве природного процесса обнаружить нельзя ни прямо, ни косвенно – посредством каких-либо приборов. Дело даже не в том, что все приборы, которые могли быть построены для улавливания времени, аналогично улавливанию гравитационных частиц, были бы пространственными. Что могли бы в принципе уловить такие приборы? Точно так же нельзя уловить в рефлексии, какой бы совершенной она ни была, пресловутый поток сознания, в отличие от легкоулавливаемой смены настроений, установок, воспоминаний, мыслей и т. д. Поток сознания – это метафора (Гуссерль признавал это), превращенная в конструкцию.

Время нельзя также осуществить – так, как можно осуществить движение. Время, как заметил Ж.-М. Гюйо, не имеет самостоятельной силы, или энергии; из времени нельзя ничего создать, сконструировать. Даже литературный текст только манипулирует объективным временем, меняя местами его части и выдавая непрерывность повествования за непрерывность переживаний, а последнюю – за проявление потока сознания.

Объективное время, как факт географии, отчасти субъективно: в разных пространствах – разное время; в этом плане любая страна может объявить себя Страной восходящего солнца. Другое дело, что установление времени не может быть абсолютно произвольным, оно зависит от пространства и человеческой телесности, которая требует оптимального светового дня.

Теперь зададим такой же вопрос относительно пространства: существует ли пространство как чувственно данный и осуществляемый в опыте феномен? Дано ли пространство в чувственном восприятии? Мы можем видеть, осязать и т.д. предметы, но можем ли мы видеть и осязать пространство? Здесь опять-таки следует различать наблюдение и осуществление. Наблюдать мы можем за определенной пространственной формой и ее изменениями, но форма, будь она предметной или абстрактной, всегда дана нам уже в определенном пространстве – пространстве аудитории, концертного зала, музея, стадиона, транспортного средства и т.д. Мы видим или осязаем формы уже в осуществленных или осуществляемых пространствах. В основе этого осуществления – первичный опыт пространства, телесный опыт значимых движений в определенных значимых для этого опыта границах.

Потребности и возможности человеческого тела – это исходный пункт освоения, понимания и формирования пространства. Исходные телесные ориентации суть одновременно исходно-первичные координаты пространства человеческого мира: верх и низ, левое и правое, переднее и заднее, внешнее и внутреннее. Эти первые противоположности лежат в основе всех намерений и действий, всех движений и решений, в основе верных или неверных телесных и ментальных суждений³.

Пространство как феномен не есть нечто телесное, вещественное, зримое, осязаемое или в себе духовно-ментальное; пространство конституируется нами в телесном опыте, в опыте суждения и восприятия, в эмоциях, а также в действиях с вещами в определенной ситуации, в соответствии с тем или иным обстоятельством дел. Феномен пространства-в-мире, или пространства-мира, имеет, по меньшей мере, три негеометрических и нефизических

измерения: телесно-ситуативное, функциональное и смысловое. (К одному из видов последнего относится физическое пространство как конституируемое в научном познании.) Первичный телесный опыт конституирует пространство ситуативной телесной значимости – генетически первое пространство человека-в-мире, фундирующее как феномен функционального, так и феномен смыслового пространства. При этом значимость характеризует все возможные типы пространств человеческого мира. Многомерность, или многослойность, пространства выражает, во-первых, телесно-ментальную двойственность человека, в каких бы ансамблях общественных отношений он себя ни находил, а во-вторых, многообразие форм человеческой деятельности, выразительности и мысли, в основе которых – принципиальная неоднозначность, принципиальная неопределенность мира, фактичность человеческого существования.

Пространство-в-мире неоднозначно как в отношении своих основных измерений (их различие «не объективно», и работа различения каждый раз определяет актуальность, или передний план, того или иного измерения), так и внутри этих измерений: значимое может видоизмениться или перестать быть таковым как в качестве телесной значимости, так и функциональной и смысловой.

2. Время как тень, или эрзац, пространства

Пространство замещается и вытесняется временем во всех его измерениях: объективное движение планеты становится объективным временем, значимое пространство формируется ритмом и распределением значимых движений посредством хронометров, смысловое – временностью сознания или бытия как источником смысла. Время как символ бесконечного и постоянного изменения и изменчивости, а также эволюции и последовательных этапов человеческой жизни – от рождения до смерти, отождествляется с движением в плане его значимости и смысла. Однако это только символ, но не деятельная, рождающая и всепоглощающая субстанция.

Время как совокупность функций предстает как особая, непространственная среда, которая является иллюзорной и реальной одновременно: иллюзорной, если мы хотим описать ее «в себе и для себя», т. е. как нечто данное или осуществимое в опыте. Ни секунду, ни какую-либо иную меру времени нельзя осуществить в опыте иначе, чем в абстракции числа. Можно соизмерять конкретный опыт с определенной мерой времени, например биение пульса с

количеством секунд, но это уже будет объективная, т. е. сопоставленная с объективным временем, характеристика опыта, а не само ощущение сердцебиения. Однако временная среда в определенном смысле реальна – как виртуальный мир, воздействующий на современного человека больше, чем мир реальный – телесно-объективный, значимый и смысловой.

Времени приписывают функции пространства еще и потому, что пространство традиционно представляется как наглядный образ неподвижного вместилища, которому время должно придать движение и жизненность, как будто пространства лесов и полей, рек и морей и т. д. требуют еще какого-то потустороннего времени, кроме известных природных циклов. Вне человеческого мира время не существует, в человеческом мире, наряду с функцией соотнесения пространств и движений, время постепенно приобретает функцию контроля и самоконтроля; время становится средством управления, средством определения и навязывания ритмов в современном обществе. Время – фикция, которая может быть полезной, бесполезной и вредной (в частности, при попытке ее субстантивации) в зависимости от ее применения.

Время наглядно представляют с помощью пространственных образов, но это уже вторичный процесс, ибо сначала наглядно представляют пространство, которое в лучшем случае наглядно представимо только в телесно-ситуативном измерении. «Субъективное время» вводят для выражения неуловимых органами чувств изменений значимости и смысла («неуловимое» время выступает как репрезентант неуловимого и невещественного), а затем представляют его наглядно с помощью схем (схемы времени Гуссерля и Мерло-Понти). Эти схемы, линии, круги, потоки и т. д. суть наглядные образы – фрагменты наглядно-геометрически представленного функционального и смыслового пространств. Первичность пространства по отношению к времени маскируется при помощи наглядных образов: разве может схема быть источником времени? Однако схема – это не пространство, но его наглядный образ, а представленное пространственным образом время – это уже дважды опосредствованная наглядность.

К объективному времени воображение и потребность добавляют каждый раз иную функцию опосредствования, в зависимости от того или иного пространства значимости. Объективное время является первичным посредником между природой и искусственной средой человека. Оно есть и нечто природное, ибо зависит от вращения Земли, которое задает первичные циклы дня и ночи, и искусственное (первичный артефакт), ибо используется как мера

движения, как установление измеримого различия (раньше/позже) и синтеза (одновременности). Воображение и потребность создают из объективного времени универсальный медиум. Медиальную и символическую сущность времени впервые прочувствовал и выразил Кант: как символ необратимого движения вперед и как трансцендентальная схема (посредник между чувственностью и рассудком) время сближается с силой воображения и тем самым обеспечивает приращение знания, т.е. возможность синтетических суждений а priori. Однако это только символическое решение: «ход времени» и работа воображения не влекут за собой новое знание.

Время – виртуальный посредник и виртуальная среда, причем это верно как для познания, так и для эмоциональной жизни. В нетерпеливом ожидании, к примеру (хотя это больше, чем пример, ибо к состоянию ожидания обычно апеллируют защитники внутреннего времени), когда воображение торопит время (объективное!), заставляя планету вращаться быстрее, ощущение длительности (долго длится) – это ощущение пространственного напряжения, лучше сказать, напряжения в пространстве значимости. Это означает желание оказаться в другом пространстве значимости, пусть даже «материальный субстрат» этого пространства (определенное место) остается прежним. Ожидание, и особенно нетерпение, – это воображаемая трансформация наличного значимого пространства.

Смысл времени в том, что оно само не имеет ни предметного, ни пространственного смысла, но является своего рода транспортным средством, каждый раз приспособляемым для самой разной смысловой нагрузки. Оно указывает на определенное значение, но само есть только указатель; в этом смысле время – это не феномен мира, но квазифеномен, тень пространства и движения. Время – знак как таковой: он может указывать на все, что угодно. Когда мы говорим «наше время» в смысле нашей эпохи, мы указываем на многообразие значимых, в первую очередь социальных, пространств и процессов. При этом «наше время» ничего не означает, кроме выделенных с определенной точки зрения значимых для нас отношений и реалий в самом широком смысле, включая, в частности, и фантазии. Чем больше «добавленное» воображением и потребностями время отрывается от объективного времени, тем больше смещается баланс в человеческом мире в сторону воображаемого, виртуального, фиктивного. Вытеснение смысловых пространств означает, что смысл действий сводится к функциональному ритму, герменевтика жизни – к ее виртуальной определенности, различение и анализ – к непроницаемым синтетическим единствам-ориентирам.

Заменить пространство временем «легко» – достаточно «поменять их местами»: одну из основных характеристик любого пространства – последовательность (идти следом) объявить свойством времени, а одну из основных функций времени, а точнее, функций хронометров – фиксировать сосуществование и совпадение движений и объектов (одновременность) – приписать пространству.

3. Различие и пространство

Если время – фикция, свойственная только человеческому миру, то пространство, как прафеномен, – основа любого мира, любого опыта и любого феномена.

Прафеномен пространства не сводится к какому-либо одному измерению, даже смысловому; прафеномен – это различие основных измерений пространства, позволяющее реализовать их связь и сочетаемость. Выделенные пространства – телесно-ситуативное, функциональное и смысловое не представляют собой замкнутых сфер, в которых взаимодействуют тела и объекты, выполняются функции и плывут в потоке сознания смыслы. Различие и суждение определяют пространства. Суждение как ментальная, телесная и языковая структура – основной феномен человеческой жизни, феномен различающий. Телесные суждения проводят различие и тем самым образуют связующую границу телесно-ситуативного и телесно-объективного миров; системы знаков-указаний господствуют в функционально-значимых пространствах, различие анализа и интерпретации – основное смысловое различие – устанавливает подвижную границу мира значимости и мира смысла.

Представленная выше классификация пространств (дальнейшее «деление», или классификация, каждого из этих пространств практически бесконечно) предполагает все же «общее представление», или «понятие», пространства, некоторое единство понимания всех выделенных пространств. Такое единство, которое как раз ни представлением, ни понятием не является и которое не привносится в пространство извне, как будто есть нечто вне пространства, вырастает из существа каждого из этих измерений, т. е. из их конститутивных принципов. Таким общим принципом, объединяющим все типы пространств, является принцип различия.

В пространстве, так же как в языке и сознании, нет ничего, кроме различий. Пространство, как и человеческое сознание, предполагает всегда, как минимум, двойное различение – различение различений.

Как иерархия различий между различениями и различенными, как первичное трансцендирование (различие, но не синтез, коррелят трансцендирования), пространство – это первичная возможность продолжения: действий или претерпевания действий, суждений, восприятий, размышлений.

В ситуативно-телесном пространстве различенное (как объект, или предмет) может предстать как нечто независимое от человеческой телесности или как зависимое от нее: различие зависимости и независимости объектов от человеческого тела и друг от друга конституирует объективное пространство и вместе с ним категорию причинности; речь идет не о космическом пространстве, но об одном из пространств человеческого мира, в котором значимость есть не что иное, как зависимость и относительная независимость телесности от окружающего предметного мира – с его гравитацией, различного рода движениями, столкновениями, вращениями, смещениями, перестановками, с его климатическими, погодными и «непогодными» условиями и т. д. (все это имело место и до возникновения науки). Философия отличается от перечисленных выше форм культуры тем, что независимость (или зависимость) объекта от тела (и сознания) рассматривает как проблему конституирования, т. е. как вопрос о том, каким образом формируется смысл объекта как независимого или зависимого. Значимым в этом пространстве будет все, что значимо для тела в качестве первой необходимости: питание, жилище, средства передвижения и т. д., а также свойства материалов и предметов, используемых при реализации этих типов значимости. При этом значимость всегда интерсубъективна: то, что значимо в телесном, функциональном или смысловом плане для одного человека, не может прямо или косвенно не иметь значения для других людей. Любое пространство человеческого мира есть основа и реализация определенного типа коммуникации, а также соответствующих эмоций и чувств.

Как трансцендирование и возможность коммуникации, как различие между различением и различенным, как подвижная иерархия значимости пространство – это первичный феномен сознания, или понимания, в самом широком смысле, а сознание, или понимание, – первичный феномен пространства. При этом речь идет не о метафоре «пространства сознания» и не о сознании (опыте) пространства, но о фундаментальной близости феноменов пространства и сознания, ядро которых – различие различий. Первичное «открытие» сознания – это пространство: «мы открываем глаза», но видим при этом не объективное в неопределенном смысле пространство: мы понимаем (или стараемся понять) телесно или

функционально значимую ситуацию, а также при возможности и ее смысл. И наоборот, любое пространство обнаруживает себя, «показывает» себя как значимое в телесном, функциональном и смысловом опыте.

Посредством суждения (как «невозможной возможности» претендовать на истину и взаимопонимание) мы конституируем в поле зрения intersубъективное пространство понимания, т. е. иерархию различий видимого обстоятельства дел, а не только видимого предмета; в поле слушания – пространство понимания слышимого обстоятельства дел, а не изолированного звука, в осязании – пространство понимания тактильно ощущаемого обстоятельства дел, а не только осязаемого предмета. Мы конституируем в суждении пространство понимания текста как различие возможных интерпретаций и анализа этого текста, а также реалий, связанных с ним. Посредством суждения мы конституируем понимание социального пространства как иерархию ценностей и прагматики.

«Пустое» пространство, пространство в возможности – континуум границ, пространство осуществленное – подвижная иерархия значений, устанавливающая границы.

Примечания

- ¹ Стихотворение Пушкина выбрано в качестве иллюстрации, но не в качестве предмета анализа.
- ² *Гуссерль Э.* Коперниканский переворот коперниканского переворота. Первоковчег Земля // Ежегодник по феноменологической философии. Т. 2. М.: РГГУ, 2010. С. 351.
- ³ О различии телесных и ментальных суждений см.: *Молчанов В.И.* Конституция пространства. Суждение и тело // Вопросы философии. 2011. № 10. С. 155–166.

ПЛАТОН, ВЛ. СОЛОВЬЕВ, Ж. ЛАКАН:
ОТ «АНДРОГИНА» К «АГАЛЬМЕ»
(Трансформации платоновской «эротологии»)

В статье показано, как разные линии рассуждений об Эроте, которые Платон наметил, но не завершил в каком-либо законченном «учении», могут приводить к различным, подчас противоположным, интерпретациям «платоновского эроса». Главный материал – «теория любви» Владимира Соловьева и концепция «желания» в психоанализе Ж. Лакана. Основное внимание уделяется анализу концептов «андрогиности», «желания», «Другого», «целостности» у Соловьева и Лакана как интерпретаций соответствующих «образов» платоновских текстов (в первую очередь в диалогах «Пир» и «Федр»). Разнонаправленность истолкования текстов Платона Соловьевым и Лаканом еще раз доказывает принципиальную а-догматичность платоновской позиции. Последнее служит основанием для «диалогического» и «драматического» подходов в современном платоноведении

Ключевые слова: Платон, эротология, интерпретация, андрогин, желание, Другой, целостность, Соловьев, Лакан.

Содержательная задача этой статьи – попытка показать, как разные линии рассуждений об Эроте, которые Платон наметил, но не завершил в каком-либо законченном «учении», могут приводить к разным интерпретациям «платоновского эроса»; материалом служат «теория любви» Вл. Соловьева и концепция «желания» в психоанализе Ж. Лакана. Оба автора опираются на истолкование текстов Платона – и то, как по-разному они воспринимают платоновские тексты, еще раз доказывает принципиальную незавершенность, а-догматичность платоновской позиции.

Содержательная задача подчиняется методологической: будучи убежденным сторонником «адоктринального» подхода к изучению Платона, я полагаю, что Платон сознательно не выстраивал

эксплицитную непротиворечивую доктрину «эротического» (впрочем, как и многого другого – к примеру, тех же «идей»), а давал возможность развить ее в зависимости от собственных стремлений и склонностей слушателей/читателей. Это согласуется с тем, что сказано в «Федре» о соответствии речей видам душ: разные души нужно убеждать разными речами¹.

Но прежде чем показать, какие «речи» оказались наиболее убедительными для Соловьева и Лакана, напомним кратко основные пункты платоновской «эротологии».

Эротология в «Пире» и «Федре»

Речи и высказывания об Эроте и эроте сконцентрированы в диалогах «Пир», который полностью посвящен Эроту, и «Федр», где эротическое неистовство (μᾶνία) Сократ описывает и объясняет во второй своей речи. Приведу здесь краткую сводку основных «положений» об Эроте и эротическом, которые можно обнаружить в этих диалогах.

1. *Эрот – бог*. В «Пире» – «великий и древнейший» в речи Федра²; «великий и удивительный» в речи Эриксимаха³; «самый человеколюбивый» и ведущий к целостности в речи Аристофана⁴; «самый блаженный, красивый и совершенный», «молодой и нежный» в речи Агафона⁵. В «Федре» это бог, который описан как «эротическое неистовство», приближающее человека к «занебесному» и бестелесному блаженству созерцания истины посредством созерцания земной красоты⁶.

2. *Существует два Эрота* – один относится к Афродите Пандемос («всемирной»), второй – к Афродите Урании («небесной»); первый имеет отношение к плотскому вожделению, второй – к совершенствованию души (в речи Павсания в «Пире»⁷). В речи Эриксимаха двойственность Эрота описывается как два начала («губительное» и «гармонизирующее») телесной сферы и природы в целом⁸. В «Федре» двум Эротам соответствует описание двух коней – «благородного» и «дурного» – в метафоре «души-колесницы» и относящихся к ним видов поведения влюбленных⁹.

3. *Эрот – это жажда целостности и стремление к ней* (τοῦ ὄλου οὖν τῆ ἐπιθυμίας καὶ διώξει ἔρος ὄνομα)¹⁰. Аристофан в «Пире» обосновывает такое определение мифом о древней человеческой природе, состоящей из двух половинок (один пол – единство мужских половинок, второй – женских, третий – мужской и женской, т.е. *андрогин*)¹¹. После того как Аполлон по приказу Зевса разделил их,

возникла тяга к целостности и поиск «своей половины»¹². Таким образом, если предыдущий пункт касается отчетливой разделенности двух Эротов, то данный, напротив, имеет отношение к идее целостности. Отметим, что, хотя Аристофан называет Эрота богом (189d), его характеристика предвосхищает тему Эрота-желания и Эрота-посредника: Эрот есть жажда целостности и стремление к ней (193a), он ведет нас и указывает дорогу к целостности (193b).

4. *Эрот – не бог, а «демон», «гений», посредник между богами и людьми, «земным» и «небесным», так что все связано внутренней связью*¹³. Эрот – это нечто среднее: не высшее и не низшее, но некое вечное движение вверх и вниз, не знающее абсолютного покоя и завершенности. В речи Диотимы двойственность Эрота объясняется его происхождением от благородного Пороса, сына Метиды (Πόρος – переправа, путь, выход, способ, средство), и нищенки Пеннии (Πενία – бедность, нищета). Будучи сыном своего отца, Эрот ловок и хитер, стремится к знаниям, любит философствовать и время от времени достигает процветания, – но в один миг все теряет и нищий и босой валяется на голой земле под открытым небом, оправдывая этим свое происхождение от Пеннии (ср. далее интерпретацию Ж. Лаканом Пеннии как Апории).

Далее Диотима объясняет Сократу, что к мудрому и к прекрасному стремится тот, кто в них нуждается – т. е. Эрот, всегда к ним стремящийся, сам не обладает ни мудростью, ни красотой: он не «предмет любви» (τὸ ἐραστὸν), совершенный и самодостаточный, а «любящее начало» (τὸ ἐρῶν), которому всегда чего-то недостает¹⁴.

В «Федре» тема Эрота-посредника звучит несколько иначе: благодаря эротической мании человек посредством созерцания «земной» красоты вспоминает о тех прекрасных зрелищах, которые душа созерцала до вселения в тело¹⁵.

Таким образом, выделенные мною четыре пункта, по сути, «рифмуются»: когда Эрот характеризуется как бог (пункт 1), то в этом обязательно присутствует идея целостности, завершенности, о которых как о первоначальной природе людей и цели их стремлений говорит в своем мифе Аристофан (пункт 3). Когда же подчеркивается двойственность Эрота (пункт 2) и практически его разделенность на две противоположные «сущности» (Эрот Афродиты «всенародной» и Эрот Афродиты «небесной» в речи Павсания), то это коррелирует с темой Эрота-посредника (пункт 4), который связывает «земное» и «небесное», «человеческое» и «божественное», причем такое «вертикальное» посредничество отбрасывает тень и на «горизонтальное» объединение половинок из аристофановского мифа: ведь «идея» Эрота как «связи» воз-

никает из его происхождения от противоположных «сущностей», Пороса и Пенни.

Итак, Эрот – и бог и демон, и целостность и разделенность, и совершенство и нехватка. Это главные мотивы эротологии Платона, и для нас здесь важнее всего, что они не «увязаны» в непротиворечивое целое, а поворачивают «предмет» (Эрот и эрос) разными гранями в зависимости от подхода к нему и угла зрения.

Попробуем показать, как эта особенность платоновских текстов отражается в их интерпретации Владимиром Соловьевым и Жаком Лаканом.

Владимир Соловьев: андрогин и богочеловечество

Владимир Соловьев излагает свою «теорию любви» наиболее полным образом в статье 1892 г. «Смысл любви», а свое отношение к представлениям о любви у Платона – в статье «Жизненная драма Платона» (1898). Уже при написании «Смысла любви» Соловьев имел в виду платоновские представления об Эроте и переосмыслил их, а в «Жизненной драме...» он прямо говорит, что платоновская «теория любви, неслыханная в языческом мире, глубокая и смелая, остается недосказанною», и откровенно заявляет о своей задаче – «досказать» Платона: «то, что он в ней дает в соединении с кое-чем, что мир узнал после него, позволяет нам договорить речь Диотимы и тем самым понять, почему Платон недосказал ее»¹⁶.

Говоря очень кратко, и недосказанность платоновской эротологии, и жизненная драма самого Платона заключаются, по мнению Соловьева, в его *дуализме*: «не находил родоначальник идеализма никакого соединительного пути между пребывающим на умопостигаемых высотах существом истины и здешнею юдолью, затопленною потоком чувственных обманов»¹⁷. Несмотря на то что Платон объявляет посредником между этими мирами Эрота, он, считает Соловьев, «как будто сбивается с пути и начинает блуждать по неясным и безысходным тропинкам»¹⁸. Соловьев полагает, что «если Эрос есть действительный посредник и pontifex – делатель моста – между небом, землей и преисподней, то его истинная цель есть *полное и окончательное их соединение* (курсив мой. – И. П.)»¹⁹.

Как видим, Соловьев видит цель Эрота в осуществлении совершенной целостности (то, что отмечено выше в пунктах 1 и 3) – именно этого не хватает ему в эротологии Платона, именно по этому пути он идет, пытаясь Платона «досказать». Соловьев четко указы-

вает, что для него является важнейшим в «эротическом принципе», понятом как способ всеобщего объединения, и приписывает Платону некие «наброски» этих понятий:

Три указанные понятия, определяющие высший путь любви, – понятия *андрогинизма, духовной телесности и богочеловечности* (курсив мой. – И. П.) – мы находим и у Платона, хотя лишь в смутном виде. Первое – в мифе, вложенном в уста Аристофана (*Пиршество*), второе – в определении красоты (*Фэдр*) и третье – в самом понятии Эроса как посредствующей силы между Божеством и смертной природой (речь Диотимы в *Пиршестве*). Но у Платона эти три принципа являются как мимолетные фантазии. Он не связал их вместе и не положил в реальное начало высшего жизненного пути, а потому и конец этого пути – воскрешение мертвой природы для вечной жизни – остался для него сокрытым, хотя логически вытекал из его собственных мыслей²⁰.

Проследим, как Соловьев переосмысляет платоновские образы, доводя их до логического завершения в собственной «эротологической парадигме», основные понятия которой – *андрогинизм, духовная телесность и богочеловечность* – неразделимы и перетекают одно в другое.

1. **Андрогинизм.** Соловьев исходит из того, что основа «падшей» жизни, ложного существования состоит в разделенности людей, в их «непроницаемости», взаимном исключении друг друга – коротко говоря, эгоизме: «эгоизм как реальное основное начало индивидуальной жизни всю ее проникает и направляет, все в ней конкретно определяет...»²¹ Исправлением такого существования может быть только отказ от эгоизма благодаря любви: «смысл человеческой любви вообще есть *оправдание и спасение индивидуальности чрез жертву эгоизма*» (выделено автором. – И. П.)²². Такая любовь, по Соловьеву, – это не любовь мистическая, или родительская, или любовь к родине – нет, это исключительно любовь человека к другому «равнозначительному» человеку: «То другое, которое должно освободить из оков эгоизма нашу индивидуальность, <...> должно быть таким же реальным и конкретным, вполне объективированным субъектом, как и мы сами, и вместе с тем должно во всем отличаться от нас, чтобы быть действительно другим...»²³

Для преодоления эгоистического и разделенного существования необходим Другой, который оказывается у Соловьева исключительно существом противоположного пола. Он полностью игнорирует аристофановский рассказ о двух других родах человека помимо андрогина и говорит о преодолении эгоизма только в кон-

тексте соединения полов, раздельность которых он считает началом смерти²⁴. Противоположное этому состояние, полную интеграцию, «создание нового человека», Соловьев считает возможным только через «безусловное восполнение своего существа» существом другого пола. Он постоянно повторяет, что основанием интеграции «остается и всегда останется любовь половая, или супружеская»²⁵, что «только про нее и в слове Божьем сказано: будут два в плоть едину, т. е. станут одним реальным существом»²⁶. Это превознесение половой любви коренится в представлении Соловьева о вечной Женственности как «другом» Бога: «Для Бога Его *другое* (т. е. вселенная) имеет от века образ совершенной Женственности, но Он хочет, чтобы этот образ был не только для Него, но чтобы он реализовался и воплотился для каждого индивидуального существа, способного с ним соединяться»²⁷.

Такое мистическое единство Бога и Вечной женственности приобретает, однако, у Соловьева черты реального соединения «земных» мужчины и женщины, становящихся в таком союзе «абсолютной идеальной личностью»: «истинный человек в полноте своей идеальной личности, очевидно, не может быть только мужчиной или только женщиной, а должен быть высшим единством обоих»²⁸. Соловьев настойчиво подчеркивает, что такое единство – вовсе не метафора, а вполне осуществимая цель любви. Он все время повторяет, что человек может «вместить абсолютное содержание, стать абсолютной личностью»²⁹, что возможна безусловная, абсолютная, полная индивидуальность³⁰ в качестве «целого человека», «восстановленного цельного человеческого существа»³¹. Забегая вперед, отметим, что идея реальной осуществимости «абсолютной индивидуальности» через слияние в любви с Другим совершенно противоположна представлениям об Эроте Ж. Лакана.

2. Духовная телесность. Соловьев, говоря о возможности осуществления абсолютной целостности, подчеркивает, что она подразумевает не просто «духовное слияние» и что предмет Эроса – «не умопостигаемые идеи, а *полная телесная жизнь*» (выделено автором. – *И. П.*)³². Он упоминает разницу двух Эротов у Платона – один, «пошлый», стремится только к плотскому наслаждению и физическому продолжению рода, другой, «небесный», к «рождению в красоте». Однако, по мнению Соловьева, Платон не мог до конца выдержать собственную логику: «забыв свое собственное сознание, что Эрос “рождает в красоте”, т. е. в *ощутительной* реализации идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении»³³ (выделено автором. – *И. П.*). Но если Эрот это «непреренно *любовь к телесности* и спрашивается только – *для чего?*» (выделено

автором. – *И. П.*)³⁴, то чем на самом деле может быть порождение любви?

Соловьев однозначно отвергает бесконечное физическое воспроизводство человеческого рода, которое лишь умножает «смерть и тление». Его взгляд на телесность определяется *христианством* – т. е. тем, что мир узнал после Платона и «что позволяет договорить речь Диотимы» (см. выше). Поэтому соловьевское «договаривание» имеет отчетливо выраженную христианскую подоплеку: «Истинная же духовная любовь не есть слабое подражание и предварение смерти, а торжество над смертью, не отделение бессмертного от смертного, вечного от временного, а превращение смертного в бессмертное, восприятие временного в вечное. Ложная духовность есть отрицание плоти, истинная духовность есть ее *перерождение, спасение, воскресение*»³⁵ (курсив мой. – *И. П.*). Коротко говоря, плод «духовной телесности» – спасение и воскресение плоти.

3. Богочеловечность. Логика рассуждений Соловьева о любви неумолимо расширяет его «эротический контекст» до идеи всеединного богочеловечества.

Соловьев на разные лады повторяет, что влюбленный идеализирует свой предмет³⁶, видит «сквозь эмпирическую видимость далекий идеальный образ любимого предмета»³⁷: «Эта истинная идея любимого предмета хотя и просвечивает в мгновения любовного пафоса сквозь реальное явление, но в более ясном виде является сначала лишь как предмет воображения. Конкретная форма этого воображения, идеальный образ, в который я облакаю любимое лицо в данный момент, создается, конечно, мною, но он создается не из ничего...»³⁸. По Соловьеву, этот идеальный образ – отнюдь не только наше эфемерное воображение, но отблеск божественного лика, который любовь позволяет уловить в земном явлении человеческого лица: «в настоящей, верующей и зрячей любви мы знаем, что эта идея не есть наше произвольное измышление, а что она выражает *истину* (выделено автором. – *И. П.*) предмета, только еще не осуществленную в сфере внешних, реальных явлений»³⁹.

Это, безусловно, аллюзия на то, что говорит Платон в «Федре» о припоминании «блаженного созерцания истины» благодаря созерцанию красоты любимого. Таким образом, полагает Соловьев, способность любви прозревать сквозь эмпирическую пелену красоту божественного заставляет признать в любви начало «видимого восстановления образа Божия в материальном мире, начало воплощения истинной идеальной человечности»⁴⁰. Истинное отношение к любимому – это признание его «абсолютного» значения, перенесение его в сферу Божества, «обожение» (не случайно, говорит

Соловьев, есть слово «обожание»). Но такое отношение возможно лишь в том случае, если и себя я полагаю существующим в Боге – этим актом триединой веры (я, возлюбленный, Бог) «полагается первое основание к истинному воссоединению человека с его другим и восстановлению в нем (или в них) образа триединого Бога»⁴¹. При этом для Соловьева важно, что такое обожение связано с перерождением всей вселенной: «Наше личное дело, поскольку оно истинно, есть общее дело всего мира – реализация и индивидуализация всеединой идеи и одухотворение материи»⁴².

Итак, главный пафос «досказывания» Соловьевым Платона заключается в доведении до конца логики (вос)производства «целостности», выраженной прежде всего в речи Аристофана. Эта целостность одновременно является и «горизонтальным» единством мужского и женского, и «вертикальным» единством «телесного» и «духовного», «земного» и «божественного». Андрогин Соловьева превращается в целостный космос (ср. андрогинов в виде катящихся шаров в юмористическом изложении Аристофана и космическую сферу в «Тимее») – заверченный, совершенный и самодостаточный, которому, по сути, некуда стремиться и который представляет собой странное телесное воплощение диотимовского «прекрасного самого по себе», т. е., по логике платоновского текста, полный оксюморон. Лакан в своих построениях отталкивается от противоположной интерпретации Платона.

Лакан: агальма и чистое желание

Рассматривая в своем VIII семинаре (1960–1961 гг.) «Пир» Платона, Лакан уже в начале подчеркивает свое главное основание: между «любящим» и «любимым» нет никакого совпадения. Их отношения всегда основаны на *нехватке*: при этом любящий не знает, чего именно ему не хватает, а возлюбленный понятия не имеет, есть ли у него то, чего не хватает влюбленному⁴³. Разбирая речи персонажей, Лакан, во-первых, замечает, что Федр ошибается, говоря, что Эрот – это бог⁴⁴, а затем подчеркивает, что Павсаний в своих построениях о любви придерживается концепции обмена: и действительно, Павсаний говорит, что юноша может отдаться поклоннику, если надеется стать лучше и совершеннее⁴⁵. Такое урегулирование обладанием и взаимовыгодное приобретение, по мнению Лакана, никак нельзя назвать «платонической любовью», это будет отождествлением слов персонажа с представлением самого Платона⁴⁶.

Далее Лакан делает предположение, что в своей шутливой речи о сферах, состоящих из двух людей, в том числе разнополых, Аристофан высмеивает космическую сферу платоновского «Тимея» (вопрос о самоиронии автора «Пира» остается при этом открытым)⁴⁷. Лоренцо Кьеза в статье о семинаре Лакана по «Пиру» так описывает лакановскую характеристику этого образа:

Сфера может наслаждаться совершенством своей герметичности, но она не может любить другую сферу; следовательно, любовь (человеческая, несферическая) должна быть несовершенной, она должна предполагать определенную неадекватность. Целью высмеивания сферы является высмеивание всех концепций любви, базирующихся на (невозможной) идее совершенного *adaequatio*. Любовь имеет отношение к поиску целостности, но сама никогда не может быть целостной: боги не могут любить⁴⁸.

Как видим, перечисленные положения Лакана полностью противоречат тому, на что опирается В. Соловьев: Эрот не бог; любовь не обмен дарами в поиске совершенствования; образ андрогина и сферы – высмеивание идеи совершенного совпадения и целостности в любви. Совершенство не имеет отношения к любви – и в этом Лакан базируется на речи Диотимы об Эроте как даймоне, посреднике, а не боге (пункт 4-й из выделенных выше). Именно свойства этого Эрота становятся определяющими для Эрота лакановского.

Самое основное здесь то, что Эрот определяется нехваткой; это выявляется в разговоре Сократа с Агафоном. Сократ задает собеседнику вопрос, который приводит Лакан: «Эрот – это любовь ни к чему или к чему-то?» (*ὁ Ἔρως ἔρως ἐστὶν οὐδενὸς ἢ τινός;*)⁴⁹. Конечно, Агафон отвечает, что к чему-то. Однако в ходе беседы выясняется, что желать можно лишь то, чем не обладаешь – именно поэтому матерью Эрота и становится нищенка Пеня, олицетворение чистой нехватки, недостачи, не-имения. Лакан, как было отмечено выше, интерпретирует Пеню как Апорию – т.е. затруднение, тупик, отсутствия возможности. Таким образом, предпосылкой любви оказывается абсолютное несоответствие, несимметричность: Апории нечего дать Поросу, кроме своей собственной нехватки⁵⁰.

Но нехватка не может быть объяснена рационально – как уже было сказано, не хватает всегда чего-то, чем на самом деле не обладает предмет желания. Опираясь на платоновский текст, Лакан использует здесь образ *агальмы*. Алкивиад, произнося похвальную речь Сократу, сравнивает его с фигурками силенов, которых изображают с дудкой или флейтой в руках: если раскрыть такого

силена, то внутри обнаружатся агальмы, изваяния богов (φαίνονται ἔνδοθεν ἀγάλματα ἔχοντες θεῶν)⁵¹. Этим Алкивиад хочет сказать, что в некрасивом внешне Сократе, похожем на силена, скрыты внутренние сокровища: увиденные «агальмата» показали Алкивиаду «золотыми, абсолютно прекрасными и божественными»⁵².

Метафору *агальмы* в определенном смысле можно считать центральной для интерпретации Лаканом платоновского Эрота. Это то, что он определяет как «объект **а**», т. е. нечто, что не наличествует в самом возлюбленном, но является в нем для влюбленного «больше, чем он сам». По сути, это подсознательная проекция «я» влюбленного на свой «предмет» – воображаемое «я», которое будто бы присутствует в душе возлюбленного как некая «отмычка», способная открыть тайну «я» самого влюбленного. Это, с одной стороны, похоже на отношения анализируемого с аналитиком в процессе психоанализа (весь семинар по «Пиру» Лакан посвятил разбору темы психоаналитического переноса), с другой – очень напоминает мифологическую пару Пенни (нехватка, недостача) и Пороса (путь, способ, средство).

Вспомним теперь слова Соловьева о непременной идеализации нами возлюбленного в воображении. Что здесь общего с Лаканом? Пожалуй, то, что воображение является недостоверным опытом и, если замыкаться в его рамках, это рано или поздно приносит лишь разочарование: «итак, если смотреть только на то, что обыкновенно бывает, на фактический исход любви, то должно признать ее за мечту, временно овладевающую нашим существом и исчезающую, не перейдя ни в какое дело (так как деторождение не есть собственно дело любви)»⁵³.

Для Лакана любовь воображаемая является нарциссической:

...воображаемая любовь полностью определяет нашу повседневную жизнь: она формирует и делает состоятельной нашу воображаемую идентичность, наше эго. Последнее является лишь продуктом отчуждающего удвоения субъекта, основанием которому служит его способность идентифицировать себя со своим образом в зеркале (или с воображаемым другим, понятым как образ в зеркале). Субъект захвачен образом человеческого тела, функционирующим как Gestalt. Это пытается осуществить невозможное совпадение с идеальным образом, отраженным в зеркале, этот процесс переходит в перманентное соперничество субъекта с самим собой – то есть с нарциссическим образом себя, с приманкой, создаваемой зеркалом⁵⁴.

Говоря схематично, любовь к воображаемой *агальме* оказывается поиском идеального образа себя. Однако Соловьев, как мы видели, пытается нащупать другой путь интерпретации любовных «фанто-

мов»: он полагает, что прозреваемый нами идеальный образ возлюбленного есть не только наше воображение, но и ответ божественного лика. Признание этого ведет его к идее осуществления полноты «абсолютной личности» в любви другу к другу в Боге. Это совершенно немыслимая для Лакана постановка вопроса о любви: сама концепция «полноты» и некоего завершенного «реального осуществления» противоречит его базовой идее нехватки как основания Эрота. Как говорит Кьеца, «Сократ знает, что он является пустотой/ничем (ouden), что он лишь воображаемый замещающий объект (возникающего) реального желания Алкивиада. Иначе говоря, он знает, что агальма «в нем больше, чем он сам», что любовь определяется тем, чего не хватает другому, а не тем, что у него есть»⁵⁵.

Выходя за рамки семинара по «Пиру» и используя материалы других лакановских семинаров, Кьеца говорит, что субъект

не просто желает того, чего ему не хватает, он желает нехватки, которой является желание; реальное желание – это, в конечном счете, желание смерти. Это значит: желая агальму, или, в лакановских терминах, объект а, субъект желает (недостающий) объект, который является причиной желания всех других объектов (на воображаемом уровне). Поэтому для Лакана объект а определяется как «объект-причина желания». По этой же причине объект для Лакана – это «объект-ничто, который создает что-то»⁵⁶.

В семинаре по «Пиру» Лакан использует метафору: я хочу сорвать созревший плод: «моя рука тянется, приближается к нему, но все равно не может достать. В определенный момент она встречается с другой тянущейся рукой. Когда две руки встречаются, они как будто бы уже схватили плод, который влек их и все еще влечет»⁵⁷. Это можно назвать иллюзорным осуществлением с точки зрения реальности «плода». Однако это можно расценивать и как встречу двух «чистых желаний», где поиск «объекта а» как «воображаемого» будет замещен «желанием желания Другого». «Таким образом, между нехватками достигается иллюзорное *adaequatio*. В результате *erastes* ищет желание возлюбленного; то, что *erastes* желает, – это желание Другого. Желание Другого как агальма – это “пружина любви” [le ressort de l'amour]»⁵⁸.

Этот образ по контрасту переключается с образом «триединой» любви у Соловьева: там были двое любящих и Бог, здесь же – пара «субъектов нехватки» и «агальма», которая может осознаваться как абсолютная пустота. Сам Лакан в семинаре по «Пиру» говорит, что платоническую любовь можно считать проекцией идеи абсолютного блага на недоступную пустоту⁵⁹, а Диотима описывает не-

хватку как «цель обладания»⁶⁰. Однако, по справедливому замечанию Л. Къезы, такая интерпретация отождествляет платоническую любовь с «восхождением» Диотимы. Тем не менее в семинаре по «Пиру» есть указания на то, что Лакан не делал такого отождествления – более того, Къеза подчеркивает, что «лакановское прочтение Платона остается таким же открытым и неокончательным, как и платоновское завершение диалога»⁶¹.

Остается добавить, что открытость и незавершенность свойственна не только финалу «Пира», но и платоновской «эротологии» в целом, что и позволяет осуществлять столь разнонаправленные ее трактовки, как у Вл. Соловьева и Ж. Лакана.

Примечания

-
- ¹ *Plato. Phaedrus* / Ed. by J. Burnet // *Platonis opera*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901. St. III. 271c10–d7.
 - ² *Plato. Symposium* / Ed. by J. Burnet // *Platonis opera*. Vol. 2. St. III. 178a7–b1.
 - ³ *Ibid.* 186b1.
 - ⁴ *Ibid.* 189c8–d1, 192e10–193a1.
 - ⁵ *Ibid.* 195a5–196a.
 - ⁶ *Plato. Phaedrus*. 244–257.
 - ⁷ *Plato. Symposium*. 180d–185c.
 - ⁸ *Ibid.* 186–188d.
 - ⁹ *Plato. Phaedrus*. 253d–256e.
 - ¹⁰ *Plato. Symposium*. 192e10–193a1.
 - ¹¹ *Ibid.* 189c–190c.
 - ¹² *Ibid.* 190e–193a.
 - ¹³ *Ibid.* 202e6–7.
 - ¹⁴ *Ibid.* 204b1–c6.
 - ¹⁵ *Plato. Phaedrus*. 249d–252c1.
 - ¹⁶ *Соловьев В.С. Жизненная драма Платона* // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991. С. 270.
 - ¹⁷ Там же. С. 267.
 - ¹⁸ Там же. С. 269.
 - ¹⁹ Там же. С. 270.
 - ²⁰ Там же. С. 276.
 - ²¹ *Соловьев В.С. Смысл любви* // Соловьев В.С. Смысл любви. Избранные произведения. С. 137.
 - ²² Там же. С. 138.
 - ²³ Там же. С. 140.
 - ²⁴ Там же. С. 155.

- 25 Там же. С. 179.
- 26 Там же. С. 144.
- 27 Там же. С. 168.
- 28 Там же. С. 146.
- 29 Там же.
- 30 Там же. С. 152.
- 31 Там же. С. 156.
- 32 *Соловьев В.С.* Жизненная драма Платона. С. 270.
- 33 Там же. С. 272.
- 34 Там же. С. 271.
- 35 *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 162.
- 36 Там же. С. 148.
- 37 Там же. С. 150.
- 38 Там же. С. 166.
- 39 Там же.
- 40 Там же. С. 149.
- 41 Там же. С. 166.
- 42 Там же. С. 174.
- 43 The Seminar of Jacques Lacan. Book VIII. Transference / Transl. by C. Gallagher from unedited French typescripts. P. 33 [Электронный ресурс] // Jacques Lacan in Ireland. URL: <http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-VIII-Draft-21.pdf> (дата обращения: 24.12.2014).
- 44 Ibid. P. 39.
- 45 *Plato*. Symposium / Ed. J. Burnet // *Platonis opera*. Vol. 2. Oxford: Clarendon Press, 1901. 185a-c.
- 46 The Seminar of Jacques Lacan. Book VIII. P. 49.
- 47 Ibid. P. 79–84.
- 48 *Кьеза Л.* «Le ressort de l'amour»: Лакан и Платон // Новое литературное обозрение. 2011. № 112 (6). URL: <http://www.nlobooks.ru/node/1506> (дата обращения: 12.01.2015).
- 49 *Plato*. Symposium. 199e6-7.
- 50 The Seminar of Jacques Lacan. Book VIII. P. 111–112.
- 51 *Plato*. Symposium. 215a7–b3.
- 52 Ibid. 216e6–217a1.
- 53 *Соловьев В.С.* Смысл любви. С. 145.
- 54 *Кьеза Л.* Указ. соч.
- 55 Там же.
- 56 Там же.
- 57 Там же.
- 58 Там же.
- 59 The Seminar of Jacques Lacan. Book VIII. P. 3.
- 60 Ibid. P. 128.
- 61 *Кьеза Л.* Указ. соч.

КОСМОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ У ИОАННА ДАМАСКИНА И ИХ АНТИЧНЫЙ КОНТЕКСТ*

Статья посвящена космологическим представлениям Иоанна Дамаскина. Дается обзор релевантных положений античных геоцентрических натурфилософско-космологических учений и анализируется, в каком отношении взгляды, представленные у Дамаскина, близки к тому или иному учению. Делается вывод, что представленная у Дамаскина космология вбирает элементы платоновского, аристотелевского и стоического учений, с превалированием аристотелевской линии. Приводится полемика против утверждения о наличии в космологии Иоанна Дамаскина линии, связанной с птолемеевской космологией.

Ключевые слова: космология, Иоанн Дамаскин, эфир, стихии, геоцентризм.

1. В настоящей статье я обсужу космологические взгляды, представленные у Иоанна Дамаскина, в контексте античной натурфилософско-космологической традиции¹. Иоанн Дамаскин – пожалуй, самый знаменитый христианский писатель, писавший в традиции ортодоксальной византийской схоластики; автор одного из самых известных византийских сводов христианской догматики; знаток и транслятор традиции школьного знания византийской и позднеантичной эпохи.

Точная дата рождения Дамаскина неизвестна. Время его рождения относится к середине или – более вероятно – ко второй половине VII в. Вероятно, по происхождению Мансур ибн Сарджун (такое арабское имя Иоанна Дамаскина) был сирийцем. Дед и отец Дамаскина занимали важные чины при Омейядском халифате. Как повествует арабское житие Дамаскина, образование он получил в Дамаске под руководством монаха Косьмы из Калабрии, которого

© Бирюков Д.С., 2015

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 13-33-01299.

отец Иоанна, желающий дать образование своим сыновьям, выкупил у пиратов. По свидетельству жития, образование, полученное Иоанном и его сводным братом Косьмой, было следующим: «<...> При их счастливых, т.е. благословенных способностях, они в короткое время выучились <...> всем наукам и дошли в них до предела [знания]; эти науки – грамматика, философия, астрономия и геометрия»². Таким образом, астрономия (в самом широком смысле) входила в круг предметов обучения Иоанна Дамаскина. Выйдя из юношеского возраста, Дамаскин пошел по стопам своего отца и деда. Во второй половине 700-х, либо в 710-х гг., он отправился в Палестину, где стал монахом с именем Иоанн. Дата его смерти неизвестна; можно утверждать, что это произошло в начале 2-й половины VIII в.

2. Итак, как мы увидим, образованность Иоанна действительно нашла свое проявление в его космологических взглядах.

Свое космологическое учение Иоанн Дамаскин излагает в основном в главах VI–VII (19–20) второй книги «Точного изложения православной веры». Дамаскин исходит из представления о небе как о том, что ограничивает умный и чувственный тварный мир. Он выделяет два смысла понятия «небо» в Писании: один смысл (обнаруживающийся в Пс 113:23, 24; 148:4; 2 Кор 12:2) указывает на «небо» в его более обычном понимании, соответствующем тому, что «внешние мудрецы» называют беззвездной сферой. Другой смысл неба, упоминаемый Дамаскиным вслед за Василием Кесарийским, – это «твердь», природа которой тонка как дым; об этом виде неба упоминается в Быт 1:6–8³.

Говоря о небе, Дамаскин ссылается на «некоторых» и приводит их учение как авторитетное для понимания природы неба; очевидно, это учение Дамаскин разделял и сам. Итак, согласно «некоторым», небо шарообразно и есть для всего на земле самое высокое. Дамаскин связывает учение о небе с учением о четырех стихиях – земле, воздухе, огне и воде, заимствованным им из античной и патристической натурфилософии. А именно, согласно Дамаскину, творя мир, Бог сначала создал четыре стихии, а также небо, а затем из этих стихий сотворил остальное сущее⁴. Небо представляет собой пространственно самую высшую область вселенной. Огонь – наиболее легкий элемент – располагается сразу после неба. Дамаскин говорит, что огонь можно назвать также эфиром⁵. Под огнем располагается воздух; под ним вода, а под ней земля. Вода и земля находятся в середине пространства, объемлемого небом и воздухом. Небо движется кругообразно и как бы стягивает то, что охватывается им⁶.

Небо содержит семь поясов (ζώνη)⁷ «тончайшей природы» (λεπτοτάτης φύσεως), которые можно назвать и семью небесами. Эти пояса расположены в иерархическом порядке. Каждому поясу соответствует определенная планета (πλάνης). Эти семь планет Дамаскин перечисляет в следующем порядке, сверху вниз в плане удаленности от Земли: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна⁸. Дамаскин упоминает о том, что некоторые планеты являются блуждающими: иногда они движутся в направлении противоположном направлению движения других небесных тел – т. е. с запада на восток⁹. Вместе с тем Дамаскин проговаривает то представление, согласно которому небо, вращаясь, увлекает планеты и звезды, что обуславливает их вращение¹⁰.

По Дамаскину, все небесные тела неодушевленны, сложны и подлежат разрушению. Как и Василий Кесарийский¹¹, Дамаскин отвергает представление о том, что светила есть сам свет; согласно ему они есть только вместилища света¹². Он говорит о двенадцати знаках зодиака, образующихся из звезд. Через эти знаки проходят семь планет. Из них Солнце в каждом знаке проводит месяц; Луна же, как расположенная ниже Солнца, каждый месяц проходит через двенадцать зодиакальных созвездий¹³. Здесь же Дамаскин упоминает и о днях равноденствия и длине сезонов¹⁴. Мыслитель, кажется, с неодобрительным оттенком упоминает¹⁵ о конкурирующей в отношении описанной космологической картине мира, согласно которой небо представляет собой полушарие¹⁶. Такую космологию разделял, в частности, Иоанн Златоуст¹⁷.

3. Далее я попытаюсь указать на контекст космологических представлений, обнаруживающихся у Иоанна Дамаскина, в рамках античной натурфилософско-космологической традиции. Для этого я сделаю сжатый обзор тех положений античных геоцентрических космологий, которые могут иметь значение или которые упоминаются в контексте космологии Дамаскина. Я начну с Платона.

Итак, Платон развивал геоцентрическую космологическую доктрину. Согласно Платону, семь светил размещены на семи сферах (кругах). В «Тимее» и в 10-й книге «Государства», следуя пифагорейскому принципу, каждой сфере Платон ставит в соответствие определенное число, так, чтобы они образовывали гармоническую структуру сущего¹⁸. В отношении порядка светил Платон следует традиции, засвидетельствованной у Анаксагора и пифагорейцев¹⁹: согласно ему, светила располагаются в следующем порядке в отношении удаленности от Земли: Сатурн, Юпитер, Марс, Меркурий, Венера, Солнце, Луна²⁰. Важно, что число сфер у Платона соответствует числу планет, т. е. каждой планете соответствует своя и единственная сфера.

Следуя программе «спасения явлений», возможно, заданной Платоном и предполагающей необходимость объяснить видимые неравномерные движения небесных тел (петли)²¹, противоречащие аксиоме необходимого совершенного кругового равномерного движения светил в космосе, Евдокс Книдский в своем трактате «О скоростях», содержание которого отчасти известно нам из 12-й книги «Метафизики» Аристотеля и отчасти из комментариев на аристотелевский трактат «О небе» Симпликия²² (в свою очередь, цитирующего Сосигена), разработал учение, предполагающее 26 сфер в космосе, которые должны описать особенности движений планет по небосводу. В системе Евдокса центр таких сфер совпадает с центром земного шара. Эти сферы размещены одни внутри других; они вращаются вокруг различных осей с различными скоростями. Движение каждой из планет раскладывается в рамках этой системы на совокупность движений по орбите соприкасающихся сфер. Для Солнца и Луны Евдокс ввел по три сферы; для остальных планет – по четыре. Так же как и система Платона, система Евдокса геоцентрична. Порядок светил, перечисляемый Евдоксом, такой же, как у Платона.

Аристотель в своем учении о семи светилах следовал принципам системы Евдокса. В то же время как Евдокс ничего не говорил о статусе сфер, соответствующих планетам, – его модель была именно математической, – Аристотель наделил эти сферы онтологическим статусом. Кроме того, Стагирит вписал космологические представления в целостный философский контекст. Я не буду здесь касаться оснований космологическо-натурфилософского учения Аристотеля – его учения о неподвижном перводвигателе и перводвигателях, воздействующих на звезды и планеты; коснусь лишь того, что важно в контексте космологического учения Дамаскина.

Итак, здесь необходимо упомянуть о заимствованной Аристотелем у Эмпедокла теме четырех стихий – земли, воды, воздуха и огня. Земля и вода представляют собой тяжелые элементы, и они находятся внизу, составляя нашу Землю; соответственно воздух и огонь – элементы легкие, и они располагаются сверху. Естественные движения для всех этих элементов – это прямолинейные движения по направлению к центру вселенной; конечной целью естественных движений являются их естественные положения. Таким образом, подлунный мир, согласно Аристотелю, представляет собой центральную сферу, соответствующую естественному положению стихии земли. Вокруг этой сферы расположены три сферы, соответствующие трем другим элементам, – соответственно воде, воздуху и огню.

В небесном мире естественным движением является движение круговое. Это движение не может быть связано с каким-либо из четырех элементов, поскольку естественные движения этих элементов прямолинейны. В системе Аристотеля это круговое движение связано с пятым элементом – эфиром; именно ему присуще естественное вращательное движение. В отличие от естественных движений остальных четырех элементов, имеющих своей целью достижение естественных положений, естественное движение эфира не имеет конца и бесконечно²³. Таким образом, по Аристотелю, область от сферы неподвижных звезд до Луны есть область эфира. К нему примыкает огонь, точнее, горячее и сухое огненное испарение. Увлекаемое небом, оно создает теплоту. За огнем следуют воздух, вода и земля²⁴. Именно из эфира, говорит Аристотель²⁵, состоят звезды, а не из огня, как некоторые утверждают на том основании, что считают самое верхнее тело во вселенной огнем²⁶.

Отметим, что учение Аристотеля об эфире было переработано стоиками²⁷. Стоики также считали субстанцию звезд эфирной и приписывали эфиру круговое движение. При этом стоики отказывались считать эфир некоей особой стихией и отождествляли его с творческим огнем, противопоставляя этот огонь огню обыкновенному²⁸. Также и Прокл, развивая свое космологическое учение, имел в виду учение Аристотеля; только место аристотелевского эфира у Прокла, так же как у стоиков, занял огонь. Вслед за Платоном²⁹ Прокл учил, что небо состоит из огня. Вслед за Аристотелем Прокл понимал стихию, соответствующую небесной сфере, как простой элемент, которому природно присуще естественное круговое движение, являющееся вечным³⁰ – т. е. Прокл понимал этот огонь наподобие аристотелевского эфира³¹.

Возвращаясь к Аристотелю, укажем, что, развивая систему Евдокса, Аристотель делает акцент на проблеме взаимодействия сфер. Эта проблема связана, очевидно, с упомянутым фактом онтологизации Аристотелем сфер, определяющих движения планет. Исходя из положения о реальном существовании сфер и не допускающая существования пустоты, Аристотель принимает, что каждая сфера должна влиять на последующую и увлекать ее, и, для того чтобы сохранить независимость вращательного движения планет, Аристотель в каждой системе сфер вводит сферы, вращающиеся в обратном направлении и компенсирующие вращение первых. Таким образом, общее число сфер, соответствующих планетам, у Аристотеля оказывается равным 55³². В плане же расположения светил Аристотель следует устоявшейся схеме, использовавшейся у Платона и Евдокса.

Однако системы Евдокса и Аристотеля не объясняли некоторые астрономические явления, как, например, изменение яркости планет при их движении по небу, и недостаточно хорошо объясняли петлеобразное движение планет. По этой причине Птолемей в своем трактате «Синтаксис» (в арабском переводе «Альмагест»), ориентируясь на астрономические наблюдения и астрономическо-космологическую программу Гиппарха, разработал фундаментальную космологическую систему, существенно модифицировав имеющиеся системы, введя три дополнительных принципа. Это принципы экванта, эксцентрик и эпицикла. Принципы экванта и эксцентрик предполагают расположенность Земли не в центре орбит, а в смещенном (эксцентрическом) положении. Принцип эксцентрик нацелен на объяснения изменений яркости звезд; принцип экванта – для объяснения изменения угловой скорости планет в течение года. Согласно же принципу эпициклов принимается, что траектория планеты складывается из траекторий различных окружностей, т. е. что каждая планета вращается по окружности (эпициклу), центр которой вращается по другой окружности (деференту), центр же деферента может вращаться по еще одной окружности и т. п. Принцип эпициклов нацелен на то, чтобы помочь в объяснении петлеобразных движений планет.

Наконец, стоит отметить, что в эллинистическую эпоху, начиная по крайней мере с Цицерона и Плутарха, традиционное понимание порядка планет было изменено: Меркурий и Венера стали помещаться между Луной и Солнцем, т. е. общераспространенным стал следующий порядок планет по мере их удаленности от Земли, по нисходящей: Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна. Это может быть связано со стоическим влиянием; по крайней мере, Цицерон³³ упоминает в этом контексте Диогена Вавилонского. Стоики же могли заимствовать этот порядок из Вавилоны. Этот порядок планет в итоге был воспринят Птолемеем, Клеомедом, Плинием, Псевдо-Витрувием, императором Юлианом и другими авторами³⁴.

4. Итак, возвращаясь к космологии Дамаскина и имея в виду сказанное выше, можно отметить следующее. В космологическом учении, о котором Дамаскин ведет речь в «Точном изложении православной веры», как мне кажется, можно найти следы аристотелевской, платонической и стоической линий, при превалировании первой.

Прежде чем указать, в каком отношении какой линии, как кажется, следует Дамаскин, стоит отметить тот базовый факт, что

космология Дамаскина является геоцентричной, в отношении чего Дамаскин следует как наиболее известным космологическим учениям античности (от Платона до Птолемея), так и предшествующим патристическим авторам. Новаторские космологические представления Гераклида Понтийского и Аристарха Самосского, предполагающие гелиоцентрическую космологическую систему мира, были фактически неизвестны в патристике, и Иоанну Дамаскину в частности.

Далее. Аристотелевская линия находит свое проявление у Дамаскина, во-первых, в том отношении, в каком у него космологический дискурс связан с учением о стихиях. Так же как в учении Аристотеля, у Дамаскина имеет место иерархия областей в космосе согласно порядку расположения стихий: земля находится в самом низу, выше нее вода, над ней воздух, а над воздухом находится огонь. У Дамаскина, в сравнении с системой Аристотеля, над огнем находится еще некая небесная область. Эта область в плане своего расположения (как находящаяся над огнем) соответствует аристотелевской области эфира. Хотя о специальной стихии, соответствующей небесной области, Дамаскин не упоминает, как кажется, можно сказать, что нечто подобное подразумевается в его системе, поскольку небесная область ставится им в один ряд с областями, соответствующими стихиям огня, воды и земли; как и аристотелевский эфир, соответствующая небу стихия у Дамаскина была бы «пятым элементом» – т. е. элементом, отличным от традиционных элементов огня, воздуха, воды и земли. При этом, в отличие от Аристотеля, Дамаскин не выделяет эфир в качестве отдельной стихии, но он утверждает, что стихия эфира есть то же, что и стихия огня, и в этом отношении у Дамаскина проявляется стоическая линия. Однако, в отличие от стоиков и Прокла, Дамаскин не считает, что небесные тела состоят из огненной субстанции.

В отношении учения о планетах и соответствующих им сферах Дамаскин следует скорее платоновской – архаической для того времени – линии. Это проявляется в том, что хотя Дамаскин осведомлен о неравномерном петлеобразном движении небесных тел по небосводу, в описываемой им космологической системе каждой планете соответствует *один* пояс (сфера) – так же как в системе Платона, а не несколько поясов (сфер), которые в системах Евдокса и Аристотеля были призваны объяснить эту неравномерность в движении небесных тел.

Однако при том, что Дамаскин использовал некоторые важные линии платоновской и аристотелевской космологий, в отно-

шении порядка светил он следовал не обычному для Платона и Аристотеля порядку, но тому порядку, который был распространен в эпоху эллинизма (и встречается у Птолемея, Клеомеда, Плиния, Псевдо-Витрувия, императора Юлиана и др.), т. е. он перечислял следующий порядок планет (по степени удаленности от Земли): Сатурн, Юпитер, Марс, Солнце, Венера, Меркурий, Луна.

В плане же соотношения птолемеевских космологических новаций и учения Дамаскина я не вижу у Дамаскина следов птолемеевской линии в космологии. Принципы экванта и эксцентрик, предполагающие смещение расположения Земли в отношении центра орбит вращения планет, как кажется, не находят своего проявления у Дамаскина. Наоборот, Дамаскин упоминает, что земля и вода находятся в середине, т. е. в центре вселенной, на чем делал акцент Аристотель. В связи с этим нам представляются необоснованными утверждения о том, что космологическая система, излагаемая Дамаскиным, несет в себе элементы птолемеевской космологии. Подобное утверждение делает, например, переводчик «Точного изложения православной веры» Дамаскина на русский язык А.А. Бронзов в своих комментариях к трактату³⁵, опираясь, очевидно, еще на первого издателя этого трактата М. Лекуена³⁶, и о том же говорят В.В. Мельков и С.М. Полянский в комментариях к переводу на русский язык славянского перевода космологической части «Точного изложения православной веры»³⁷. О следовании Иоанном Дамаскиным в его космологии птолемеевской космологической системе говорит и свящ. Эндрю Лаут³⁸, ссылаясь на порядок планет, о котором ведет речь Дамаскин. Как я упоминал, действительно, порядок планет у Иоанна Дамаскина такой же, как у Птолемея; однако это не значит, что можно говорить о том, что Дамаскин следует птолемеевской космологической системе в этом отношении, поскольку этот порядок был распространенным у многих эллинистических авторов, и он не представляет собой специфику птолемеевского учения.

Наконец, если задаться вопросом об онтологическом статусе соответствующих планетам поясов (сфер) у Иоанна Дамаскина, то, как Дамаскин ведет об этом речь, на мой взгляд, не дает причин усомниться в том, что он понимал эти пояса подобно Аристотелю, в онтологическом смысле, а не в смысле только лишь математической модели описания движения планет.

Таким образом, можно отметить, что космологические представления Иоанна Дамаскина вобрали в себя линии различных ан-

тичных учений. В его изложении космологических вопросов можно выделить аристотелевскую, платоническую и стоическую линии, что дает представление о круге школьного знания относительно естественно-научных и натурфилософских вопросов, характерного для эпохи, к которой принадлежал Иоанн Дамаскин.

Примечания

- ¹ Мне неизвестны публикации, в которых исследовался бы античный контекст космологического учения Иоанна Дамаскина. Однако можно указать на работы, в которых – как правило, вкратце – затрагиваются те или иные аспекты, либо дается очерк космологии Дамаскина: *Tihon A. L'astronomie à Byzance à l'époque iconoclaste // Science in Western and Eastern Civilization in Carolingian Times / Ed. by P.L. Butzer, D. Lohrmann. Basel: Birkhäuser, 1993; Louth A. St John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 126–129; Nicolaidis E. Science and Eastern Orthodoxy. From the Greek Fathers to the Age of Globalization / Transl. by S. Emanuel. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2011. P. 46–47.*
- ² Арабское житие Иоанна Дамаскина: 14 (Bacha) / Пер. А. Васильева, цит. по изд.: Арабское житие св. Иоанна Дамаскина // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1. СПб.: Изд. Имп. С.-Петербургской Духовной Академии, 1913. С. 11–12.
- ³ См.: *Василий Кесарийский*. Гомилии на Шестоднев, 120 (Giet).
- ⁴ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 2, V (19). Здесь и ниже при ссылках пагинация мест из «Точного изложения православной веры» Иоанна Дамаскина приводится по изданию Б. Коттера: *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Vol. 2. Expositio fidei / Ed. B. Kotter. Berlin: De Gruyter, 1973. (Patristische Texte und Studien 12).*
- ⁵ Там же. 2, VI (20): 25.
- ⁶ Там же. 2, VI (20): 31–32.
- ⁷ Там же. 2, VI (20): 33.
- ⁸ Там же. 2, VII (21): 45–51.
- ⁹ Там же. 2, VI (20): 37–41; VII (21): 37–41.
- ¹⁰ Там же. 2, VI (20): 47–48; VII (21): 41–42.
- ¹¹ *Василий Кесарийский*. Гомилии на Шестоднев, 334–336 (Giet).
- ¹² *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 2, VII (21): 34–36.
- ¹³ Там же. 2, VII (21).
- ¹⁴ При этом в приводимых им датах имеет место ошибка в несколько дней при указании на весеннее равноденствие и длину сезонов (*Tihon A. Op. cit. P. 182–183).*
- ¹⁵ «Ἐτεροὶ δὲ ἡμισφαίριον τὸν οὐρανὸν ἐφαντάσθησαν ἐκ τοῦ τὸν θεηγόρον Δαυιδ λέγειν...».
- ¹⁶ *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 2, VI (20): 51–52.

- ¹⁷ *Иоанн Златоуст*. Гомилии 14, 17.
- ¹⁸ *Платон*. Тимей 35с–36а.
- ¹⁹ См.: *Dreyer J.* History of Astronomy from Thales to Kepler. N. Y.: Dover Publications, 1953. P. 44–45, 168.
- ²⁰ См. реконструкцию на основе 10-й книги «Государства» в изд.: *Рожанский И.Д.* Развитие естествознания в эпоху античности. М., 1979. С. 252.
- ²¹ То есть аномалии в движении небесных тел, которые проявляются в том, что небесные тела сначала движутся по орбите в том же направлении, что и движение Луны и Солнца, но через некоторое время меняют свою орбиту и начинают двигаться в противоположном направлении, после чего снова меняют направление движения, и т. п.
- ²² См.: *Аристотель*. Метафизика XII, 8, 1073b–1074a; *Симпликий*. Комментарий на «О небе» 493–506.
- ²³ *Аристотель*. О небе I, 2–5.
- ²⁴ *Аристотель*. Метереология I, 3.
- ²⁵ *Аристотель*. О небе II, 7. 289a13ff.
- ²⁶ Например: *Платон*. Тимей 40а.
- ²⁷ См.: SVF II 527, 555, 571, 579, 580, 593, 596, 601, 619, 642 и др.
- ²⁸ См.: SVF II 596, 664, 1050 и др.
- ²⁹ См. примеч. 28.
- ³⁰ *Прокл*. Комментарий на Тимей III, 114; О вечности мира: у Филопона, О вечности мира против Прокла, 523.
- ³¹ См.: *Месяц С.* Дискуссии об эфире в Античности // Космос и Душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (исследования и переводы) / Ред. П.П. Гайденко и В.В. Петров. М., 2005. С. 95–101.
- ³² См.: *Аристотель*. Метафизика XII, 8.
- ³³ *Цицерон*. О девиации II, 43.
- ³⁴ См.: *Dreyer J.* Op. cit. P. 168–169.
- ³⁵ См.: Точное изложение православной веры святого Иоанна Дамаскина / Пер. с греч. и примеч. А. Бронзова. СПб., 1894. С. 408; а также в переиздании этого перевода под редакцией Д.Е. Афиногенова: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. и примеч. А.А. Бронзова, Д.Е. Афиногенова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индик, 2002. С. 364.
- ³⁶ *St. Joannis Damasceni*. Opera omnia quae extant... / Ed. M. Lequien. Delespine, 1712.
- ³⁷ Космологические произведения в книжности Древней Руси: В 2 ч. Ч. 1. Тексты геосентрической традиции / Изд. подг. В.В. Мильков, С.М. Полянский. СПб., 2008. С. 106.
- ³⁸ *Louth A.* Op. cit. P. 128.

ПЛАТОНИЗМ В ФИЛОСОФСКОЙ СИСТЕМЕ АРХИЕПИСКОПА НИКАНОРА (БРОВКОВИЧА)*

Статья посвящена определению особенностей интерпретации платонизма в философской системе архиепископа Никанора (Бровковича) – представителя русской духовно-академической философской традиции второй половины XIX в. В статье выявляется оценка философии Платона, Аристотеля, неоплатоников и представителей средневекового христианского платонизма архиеп. Никанором как в основном его философском трактате «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (1875–1888), так и в поучениях и беседах архиерея-философа.

Ключевые слова: архиепископ Никанор (Бровкович), платонизм, Платон, Аристотель, эйдос, духовно-академическая философия.

1. Вопрос о платонизме в его отношении к православной философии.

Философское учение архиеп. Никанора (Бровковича)

Вопрос об отношении к платонизму является одним из ключевых вопросов русской философии. Отношение это зависит от интерпретации платонизма, который может быть понят и как дуализм, и как монизм. Также сами эйдосы у Платона могут быть сведены к гипостазированным понятиям, так и восприняты как подлинные духовно-интеллектуальные сущности и прообразы вещей. Проблемным платонизм оказывается и в его отношении к православной интеллектуальной традиции. Можно вспомнить и об анафеме платонизму, с одной стороны¹, и нельзя забывать о том, что в уставе духовных академий 1814 г. говорилось о том, что: «Между древними Платон есть первый столп истинной философии. В писа-

© Соловьев А.П., 2015

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-03-00755.

ниях его и в писаниях лучших его последователей профессор должен искать основательного философского учения; <...>. Истинной его системы должно искать прилежным и долговременным испытанием и упражнением в подлинных его сочинениях»².

Если говорить о современных исследователях, то тут господствуют несколько мнений. Одно из них принадлежит А.И. Абрамову: «С определенными оговорками и уточнениями по отношению к русской философии вообще и духовно-академической философии в частности можно утверждать, что история русской философии есть история русского платонизма»³.

С некоторыми оговорками можно сказать, что к этой категоричной позиции близка и оценка С.С. Хоружего. Исследователь, который, несомненно, в целом критично относится к платонизму, считает, что: «Системы русских мыслителей не были платонической философией изначального античного типа. Отличны они и от построений христианского платонизма, какие возникали на Западе почти в любую эпоху, от раннего средневековья до новейшего времени. При всех индивидуальных вариациях их платонизм имеет заметные родовые черты. <...> София – олицетворенный Платонов мир, наделенный чувственными чертами, – и была первым решением задачи, которую выдвинул Соловьев и воспринял затем Флоренский, Булгаков, Трубецкой. Решение это не единственно: и у Лосева, и у позднего Флоренского в его “конкретной метафизике” идею гармонического духовно-материального единства реализует концепция символа, без всякого посредства Софии. Но всюду и всегда налицо эти общие черты, этот образ преображенного мира, просветленной и духоносной материи»⁴.

Иная позиция характерна для украинского исследователя А.Г. Тихолаза, который полагает, что действительно основные признаки русской философии – *идеал цельного знания, метафизика всеединства и софиология* – все имеют своим истоком платонизм. При этом Тихолаз отмечает: «Опора на платонизм <...> является результатом сознательного теоретического выбора, “использование” платонических идей всегда ясно осознано и основано на историко-философской рефлексии. Но при этом никогда к Платону не обращались ради самого Платона: платонизм всегда использовался для философского обоснования **собственно христианского** (часто сильнее – православного) мировоззрения. Это отношение к Платону как к “своему” оборачивается у русских философов отсутствием идейной дистанции: из платонизма можно черпать (часто не ссылаясь), как из собственного кармана...»⁵.

Эта более критичная позиция достаточно интересна, и за ней стоит своя правда, однако при этом нельзя не отметить, что в процитированном отрывке платонизм и Платон оказываются синонимами. Поэтому, в целом соглашаясь относительно того, что Платона «использовали», но к Платону почти не обращались «ради» самого Платона (по крайней мере – в XIX в.), нужно оговориться относительно того, что это плохо применимо к платонизму. Ведь тут еще надо уточнить – о каком платонизме идет речь.

Так, проблема соотношения языческого платонизма и христианского мировоззрения (и христианского же платонизма) заключается в том, что эйдосы, по Платону, нетварны, тогда как несотворенность в христианском миропонимании характеризует только бытие Бога и Его энергии. В связи с этим Зеньковский поставил в 1920-е гг. вопрос о преодолении платонизма, каковой был понят им именно как языческий дуализм⁶. Это преодоление предполагало у него критику того направления русской философии, которое, следуя платонической традиции, приходило к пониманию мира как искаженного Абсолюта, а соответственно – к тому, что понятие тварности исчезало из данного направления.

В отношении же такого православного философа второй половины XIX в., как архиеп. Никанор (Бровкович), который ставил учение о творении мира из ничто в центр своей философии и одновременно результат этого творения определял как «эйдос», следует задать следующие вопросы: 1) как и 2) зачем архиеп. Никанор обращается к наследию Платона и 3) каким образом он выходит из противоречия между учением о тварности мира и платоническим учением о вечности (нетварности) эйдосов.

Архиепископ Никанор (Бровкович) (1826–1890) – богослов и философ, автор замечательного трехтомного труда «Позитивная философия и сверхчувственное бытие», посвященного критике позитивизма и философии И. Канта. С декабря 1876 по декабрь 1883 г. владыка Никанор был епископом Уфимским, а в 1883–1890 гг. архиепископом Херсонско-Одесским. Большую часть своей жизни он посвятил педагогической деятельности. С 1856 по 1871 г. архиеп. Никанор был ректором в Рижской (с 1856 г.), Саратовской (с 1858 г.), Витебской (с 1865 г.) семинариях, в Казанской духовной академии (с 1868 г.).

Если давать краткую характеристику философии архиеп. Никанора, то это может оказаться удобным сделать через отсылку к тем философским идеям, учениям и системам, которые он критиковал и (или) переосмысливал. С этой точки зрения надо сказать, что в своем трактате архиерей-философ критикует позитивизм и философию

И. Канта. В значительной степени он близок к Лейбницу в его спиритуализме и к Платону в учении об эйдосе. Однако на страницах трудов архиерея-философа можно обнаружить критику как Платона, так и Лейбница. Несомненным и полным авторитетом, не подвергающимся критике, для архиеп. Никанора является Новый Завет (особенно Послания апостола Павла) и святоотеческое наследие (на общем фоне тут выделяются труды святителя Афанасия Александрийского).

Говоря же по сути⁷, владыка Никанор, рассмотрев вопрос о достоверности чувственного познания и обосновав возможность выделения «внутреннего душевного чувства» (чувства истины, добра и красоты) как наиболее достоверного, приходит к выводу о том, что наиболее очевидным для человека является бытие мыслящего духа. Этот вывод ставит вопрос о том, что тогда такое материя? Отвечая уже на этот вопрос, архиерей-философ заключает, что материя как таковая не существует, а то, что мы называем материей, есть «сила», источником которой являются «метафизические атомы», индивидуальные субстанции. Эти «индивиды» понимаются архиеп. Никанором как произведения абсолютной бесконечной силы, самоограничивающей себя «абсолютным небытием», в силу чего «абсолютная сила» (благодать Божия, а не Его собственная сущность) присутствует во всем, в каждом «индивиде», в каждом «ограниченном бытии», сочетаясь с «небытием». Однако тут не идет речь о монадах Лейбница, которые замкнуты в себе. Индивидуальные субстанции архиеп. Никанор определяет как «эйдосы». И тут он вплотную подходит к учению Платона.

Выбор понятия «эйдос» у архиеп. Никанора определяется двумя основными причинами. Во-первых, по смыслу своего учения архиерей-философ полагает, что именно «форма» или «эйдос» и есть та духовная основа, которая делает явление тем, что оно есть. Причем он указывает на способность эйдосов к взаимопроникновению и прямому взаимодействию, на что неспособны лейбницянские монады. Во-вторых, объясняя причины обращения архиеп. Никанора к Платону, достаточно было бы сказать, что он ученик профессора СПбДА В.Н. Карпова, переводчика Платона. В своем трактате «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» архиеп. Никанор неоднократно цитировал Карпова. В том же труде можно найти и упоминания работ П.Д. Юркевича, чья роль в развитии платонизма в русской философии прекрасно известна.

Но тут, в связи с вопросом о платонизме в философской системе архиеп. Никанора, важнее не столько внешние причины того, почему он не мог избежать обращения к платоническому мировоззрению, сколько как именно он понимал сам платонизм.

2. Архиеп. Никанор о Платоне и платонизме в целом

Общее отношение архиерея-философа к Платону и платонизму раскрывается в первую очередь в его поучениях и беседах, которые правильнее было бы называть не проповедями, а публицистическими научно-популярными очерками. В своих поучениях архиеп. Никанор затрагивал темы исторических путей России, развития образования в России, отношения христианства к общественному и техническому прогрессу, женскому вопросу, «восточному вопросу», дарвинизму, материализму, нигилизму, толстовству и т. п.

Нередко в поучениях можно обнаружить и рассмотрение архиереем целых философских проблем: различия между монистическими и дуалистическими мировоззрениями, соотношения веры и разума, общественного идеала, смысла жизни человека. Обращается он в отдельных случаях и к именам древних мыслителей, среди которых чаще всего упоминается Платон.

Так, в поучении «Как достигнуть истинной мудрости?» архиеп. Никанор упоминает Платона в контексте вопроса о возможности и необходимости изучения древнегреческого языка в гимназиях именно на примере диалогов Платона. Здесь он упоминает диалоги «Критон», «Федон», последний из которых цитируется по переводу Карпова. В этом поучении владыка Никанор приходит к выводу о том, что изучение языков на примере языческих текстов уводит учащихся от чувства живой христианской истины. Он отмечает необходимость изучения древних языков на примере текстов святоотеческих.

В другом поучении – «О том, что вера православно-христианская есть знание» – архиеп. Никанор приводит образ «узников пещеры» из «Государства» Платона для того, чтобы показать образ верующего, который, не зная достоверно, верит в мир иной. С другой стороны, ту же «пещеру» архиепископ-философ вспоминает в первом томе своего трактата «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» в связи с вопросом о субъективности ощущений («внешних чувств»)⁸. Платоновское «Государство» архиеп. Никанор упоминает и в поучении, посвященном сравнению дуалистических и монистических систем мировоззрения, в котором архиерей-философ пишет: «Платон освящает рабство, узаконяет общение жен, допускает чувственную дружбу, позволяет выкидывать слабых младенцев и т. п.»⁹.

В том же поучении архиерей-философ отмечал, что древнее язычество пантеистично, т. е. монистично по сути. Однако у античных

мыслителей эпохи классики он обнаруживает дуалистическое мировоззрение: «Пифагор и Анаксагор, Сократ, Платон и Аристотель выяснили и водворили так называемую дуалистическую систему мирозерцания, поставив превыше всего Бога, внизу вещество, а в середине между ними человеческую душу, или точнее – цельного человека, как связь двух противоположных начал, Бога и вещества»¹⁰. В том, что древние «допускали первобытность вещества или материи наравне и рядом с Богом», архиеп. Никанор видел «ошибку» древнегреческих философов. Собственно критерием ошибочности тут оказывалось то, что такое дуалистическое миропонимание, по архиеп. Никанору, приводило к тому, что неизбежная для человека и общества вещественность делала неустранимым и зло.

Следует тут упомянуть и то, что христианское миропонимание так же дуалистично, как и платоническое, но в ином аспекте. Это уже дуализм тварного и нетварного, основанный на том, что Бог есть Любовь, творящая мир из ничто (а не из материи, как Демиург Платона). Платоновское же понимание Бога – интеллектуалистично, и дуализм этот лишь формально схож с дуализмом христианским. Однако при этом и тот и другой дуализм противоположны современным монистическим направлениям, которые архиеп. Никанор сводит к двум доминирующим – пантеистическому идеализму и материализму.

По всей видимости, именно это чувство общей для Платона и христианства дуалистичности и их общей противоположности современным типам мировоззрения вынуждало обращаться архиеп. Никанора к Платону. При этом он прекрасно понимал общезначимость отдельных положений платонизма в целом и их приемлемость и для современной философии. Это в первую очередь касается учения об абсолютном бытии.

Тут архиепископ-философ записывает в единомышленники Платона не только Аристотеля, но и Декарта, Мальбранша, Беркли, Лейбница, поздних Фихте и Шеллинга: «...идеальное же созерцание, насколько оно доступно ограниченному уму, при всей своей большей или меньшей тусклости, адекватно объективному бытию, так что высшая идея высочайшего разума, высочайшей истины, высочайшего блага всегда представлялась всем высшим умам содержащую под собою и объемлющую собою всю совокупность входящего условного бытия, причем безусловное светится сквозь условное, и условное созерцается, как истинное бытие, а не фикция, не исчезание, не ничтожество, не иначе, как только в безусловном <...> Так учили *Платон, Аристотель, Декарт и Мальбранш, Беркли и Лейбниц*, а под старость также *Фихте и Шеллинг*»¹¹.

В ином аспекте, но в близком смысле упоминается и Гегель как единомышленник Платона: «...*Платон, Аристотель* и другие, но и глубочайшие из новейших метафизиков, каковы *Шеллинг и Гегель*, также любили приписывать абсолютному небытию именно *реальное*, действительное значение»¹².

Даже уже в этих высказываниях видно настойчивое стремление поставить имена Платона и Аристотеля максимально близко. Но это не случайность или стремление соблюсти историческую последовательность. Это именно принципиальный вывод архиеп. Никанора: «Известно, что, несмотря на усилия не только позднейших историков философии, но и самого *Аристотеля*, представить его систему, особенно в учении об идеях, какою-то противоположностью системе *Платона*, та и другая системы, в существенных положениях миросозерцания, даже относительно значения идей в миросозерцании, совершенно сходны. 1) у Аристотеля материя – нечто совершенно бескачественное, неопределенное, безразличное, субстрат изменения, в возможности все, в действительности – ничто, нечто противоположное форме (идее); и у Платона то же; 2) у Аристотеля форма (εἶδος) есть то, что делает материю различимым, определенным, качественным, действительным, сила, деятельность, душа вещи, источник движения и образования; у Платона тоже – идея (εἶδος); 3) у Аристотеля – лестница восхождения форм, как – что низшая форма бывает материею формы высшей, а высшая формою формы (εἶδος εἶδους); – у Платона такая же лестница идей; 4) у Аристотеля – последняя высшая форма форм, первое движущее, источник всякой действительности, отрицание всякой бескачественной материальности и материальной бескачественности, высший абсолютный разум, безусловная истина – Бог; – у Платона тоже идея идей, разум, высшее благо, Бог. Отсюда ясно, что самые идеи в системах обоих философов, в последних выводах, имеют одинаковое значение»¹³.

Это обнаружение близости онтологии Аристотеля и Платона тем более замечательно, что в сфере гносеологической архиеп. Никанор обнаруживает радикальные различия между ними: «<...> *Аристотель* усиливался отвергать гносеологические основания *Платоновой* системы, – учение именно об идеях. У *Платона* идеи суть реальные сущности, отражающиеся в вечно текущем материальном бытии, но не изменяемые им, вечно себе равные; при этом Платон доказывал бытие особой, отличной от чувственного изменчивого бытия, идеи не только для всякого рода, или вида существ, но и для каждого индивидуума. *Аристотель* же утверждал реальное бытие чувственных вещей, а Платоновы идеи считал

общими понятиями, – увековеченными вещами, которые не существуют»¹⁴. Это гносеологическое различие между понятием и идеей как раз и становится отправной точной в понимании эйдоса у архиеп. Никанора.

3. Эйдосы Платона в философии архиеп. Никанора

В гносеологическом аспекте «идея» у архиеп. Никанора есть нечто противоположное «понятию». При этом понятие у него соотносится с рассудком как способностью к синтезу данных внешних чувств. Рассудок в этом плане дает абстрактно-логическую, ограниченную картину явления. Тогда как разум направлен на познание подлинной сущности явления, а точнее на то, какой вещь является на самом деле, в бесконечном многообразии ее свойств. Понятно, что разум представляет собой способность к некоему интуитивному соприкосновению души человека с эйдосом вещи, который уже не есть просто гносеологическая схема, но есть сама вещь в ее подлинности: «<...> если понятие есть ограничительное совокупление только некоторых важнейших признаков предмета, то идея есть беспредельная концепция всего беспредельного множества всех свойств каждого предмета. Для идеи нет свойств важнейших или существеннейших. Для нее все свойства предметов и важны, и существенны, потому что необходимы и неизбежны <...>»¹⁵.

Свои эйдосы-идеи архиеп. Никанор сопоставляет напрямую с платоновской идеей: «В то же время, в каждый момент мышления об известном виде или роде объектов, мы сравниваем как самое логическое понятие об объекте, так и это образное фантастическое представление понятия или объекта с другим, присущим нашей душе, внутреннейшим представлением объекта, и усматриваем, что и то и другое, – и логическое понятие, и образное представление объекта, – бесконечно далеко отстоят от этого последнего внутреннейшего представления. *Оно-то и есть Платоновская идея, сущность вида, или рода.* <...> идея, сущность вида или рода, реальна точно так же, как идея, сущность и всякого индивидуального предмета»¹⁶.

Еще одно определение эйдоса у архиеп. Никанора выглядит так: эйдос представляет собой «определенную форму проявления, известным образом действующую силу, особое единство неисчислимого множества, своеобразное единое, цельное ограничение беспредельности»¹⁷. И в конечном счете каждый появляющийся эйдос, согласно мысли владыки Никанора, «привносил с собою в

мир известную силу, извлекая ее из недр силы абсолютной, самоограничивающей себя небытием»¹⁸.

В этом, уже онтологическом, аспекте, по архиеп. Никанору, только и существуют эйдосы, которые в своей совокупности и представляют сотворенный Богом мир, так же как их совокупность в гносеологическом аспекте представляет собой так называемый им «космический разум – мир идей». Есть только эйдосы, а материя есть, по сути, результат определенного характера деятельности некоторых эйдосов и особенностей устройства души человека. В отношении структуры тварного бытия архиеп. Никанор – монист, тогда как его дуализм – это тот же дуализм тварного и Нетварного.

Именно учение о творении избавляет философию архиеп. Никанора и от пантеизма и отличает его философию от платонического учения о вечности идей. Однако надо отметить, что благодаря этому эйдосы архиеп. Никанора оказываются индивидуальными субстанциями и становятся схожими в некоторой степени с монадами Лейбница.

Идея-эйдос, понимаемая как конкретная субстанция, творится Богом в результате того, что бесконечное абсолютное бытие (под которым архиеп. Никанор понимает благодать Божию, его Нетварную силу) ограничивает себя своей противоположностью, т. е. – абсолютным ничто. Это положение оказывается у мыслителя результатом анализа вопроса бесконечной делимости тварного бытия, при признании его цельности и ограниченности. Используя математическую аналогию, архиеп. Никанор выражает творение эйдосов следующим образом: $1 = \infty \times 0$. В метафизическом аспекте это означает, что абсолютное бытие (∞) ограничивает себя абсолютным небытием (0), которое есть возможность предела (ограничения вообще как принципа).

Именно как связанный с воздействием абсолютного бытия на абсолютное небытие понимает акт творения архиеп. Никанор. Понимание творения у владыки Никанора высказывается, например, следующим образом: «<...> всякое ограниченное бытие, единица ли то, дробь ли, всякое тело, как и самомалейший атом, получая все свое содержание от абсолютного бытия и небытия, *не есть отдельно ни то, ни другое*, но имеет свою особую сущность, именно *индивидуальную*, – есть *единство того и другого*, содержа в себе, по отношению к абсолютному, цельность абсолютного бытия и неабсолютного, а по отношению к другим ограниченным величинам, большую и меньшую пропорцию взаимоперемешавшихся проявлений беспредельного бытия и ничтожества, есть именно не сумма абсолютного бытия и небытия, но единое целое произведение бес-

предельного бытия, математически реально умножавшего себя на небытие ($1 = \infty \times 0$) <...>. Беспредельное как не сложное, не истощаемое и не делимое вошло в каждое свое порождение не долею своей, не дробью, не частью, а всею своею цельностью, но вошло не иначе, как в условиях союза с своим отрицанием, вошло самоограниченное, самоусловное. От того неистощимое беспредельное, и по произведении мира, осталось неизменно беспредельным, а мир, осуществленный самоограничением абсолюта (абсолютной мысли или идеи, силы или мощи воли или глубоко-отличительным, в своей индивидуальной сущности, от абсолюта)»¹⁹.

С этим связан еще один из аспектов интерпретации эйдоса у архиеп. Никанора, а именно – различие двух «сторон» или «сущностей» эйдоса. Дело в том, что в силу своей сотворенности эйдос сопричастен и абсолютному бытию, и ничто. Архиепископ Никанор отмечает, что «все реальные величины, сходные между собою в элементарной сущности, будучи продуктом самоограничения единого абсолютного бытия абсолютным небытием ($1 = \infty \times 0$), как и величины математические, далеко расходятся с этими последними по своей сущности индивидуальной»²⁰.

В своей глубинной, «элементарной», абсолютной сущности все эйдосы единосущны. Во всех эйдосах присутствует единая сила – абсолютное бытие, понимаемое архиереем-философом как сила Божией благодати. В силу же присутствия в каждом эйдосе момента ограничения, происходящего от того «ничто», из которого сотворен эйдос, они отличны друг от друга. То есть представляют собой индивидуальную сущность. Тут, как кажется архиеп. Никанор вполне последовательно использует мысль Платона о причастности всех идей идее Блага, которая есть условие возможности идей вообще.

4. Итоги: специфика рецепции и интерпретации платонизма в философии архиеп. Никанора

Выявление особенностей того контекста, в рамках которого архиеп. Никанор интерпретирует философские идеи Платона, приводит к выводу о том, что он действительно творчески трансформирует платонизм (в том числе и христианский) и даже прорабатывает его в тех аспектах, которые мы можем обнаружить только в его философском учении.

А) Во-первых, надо отметить, что архиерей-философ достаточно четко отделяет то существенное и общезначимое, что есть у

Платона, от того, что оказывается исторически и мировоззренчески обусловленным. Так, владыка Никанор высоко оценивает идеализм Платона как таковой, указывая на возможность устранения того, что имеет своим истоком язычество Платона. Причем тут он еще не вполне оригинален и идет вслед за христианской, святоотеческой рецепцией платонизма.

Б) Отсюда вполне объяснимое стремление архиеп. Никанора устранить характерное для языческого платонизма противопоставление материи и идеи. Материя понимается им как определенный способ проявления деятельности идеальной сущности, эйдоса. Но и в этом он также следует до определенной степени учению Лейбница о монадах, хотя и критикует замкнутость монад.

В) В самом учении об «эйдосе» архиеп. Никанор также вполне закономерно развивает платоновское понимание эйдоса, его места и смысловых моментов. Так, эйдос, согласно архиеп. Никанору, есть «сила». Но практически то же можно видеть непосредственно у Платона в диалоге «Софист» (248b).

Г) Общность в понимании эйдоса определяет и сходство в теории познания, с точки зрения которой как у Платона, так и у архиеп. Никанора истинное познание возможно только как эйдетическое созерцание. Внешние же чувства могут дать лишь толчок для пробуждения «внутреннего душевного чувства» – чувства истины, добра и красоты.

Д) В онтологии как у Платона, так и у владыки Никанора эйдос причастен общему единому первоначалу (идея Блага у Платона, абсолютное бытие у архиеп. Никанора). В этом смысле все эйдосы единосущны. Но при этом они же и отличны и определяют те различия, которые характеризуют отличие структуры одной чувственной вещи от другой, что было выражено максимально точно А.Ф. Лосевым, который характеризовал эйдос в том числе и как «самотождественное различие»²¹.

Е) Но вот как раз прояснение возможности и обоснованности этого единства общего и единичного в эйдосе является тем оригинальным моментом, которым архиеп. Никанор и дополняет платонизм, и преодолевает пантеизм, который кажется неизбежным для платоников. Речь идет о концепции тварных эйдосов. Эйдос, согласно архиеп. Никанору, есть результат воздействия абсолютного бытия на абсолютное небытие, которое в отношении первого оказывается принципом ограничения. То есть, говоря иначе, абсолютное бытие полагает себе предел, но не умаляется в эйдосе. И именно это делает эйдосы и единосущными (с абсолютным бытием, друг с другом), и отличными друг от друга. Тут можно

было бы вспомнить: сама мысль о том, что тварное бытие есть результат воздействия Бесконечного бытия на ничто, высказывалась многими мыслителями эпохи патристики (особенно свт. Афанасием Александрийским), а в XIX в. формула $1 = \infty \times 0$ чуть ли не буквально была использована для объяснения творческого акта Бога свт. Игнатием (Брянчаниновым) в «Слове о смерти»²². Однако именно архиеп. Никанор применил этот важнейший аспект христианского миропонимания для обоснования единства тождества и различия в эйдосе. И именно этот момент является, наряду с прочим, несомненным вкладом архиеп. Никанора в сокровищницу мирового и русского христианского платонизма, стремящегося к преодолению пантеистических аспектов, присутствующих в иных вариантах платонизма.

Примечания

- ¹ *Успенский Ф.И.* Синодик в неделю Православия. Сводный текст с приложениями. Одесса, 1893. С. 14–18. Данный текст приводит также А.Ф. Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии» (глава VI, параграфы 11–12).
- ² Проект устава духовных академий. Ч. 1. СПб., 1823. С. 54–55.
- ³ *Абрамов А.И.* Философия в духовных академиях (Традиции платонизма в русском духовно-академическом философствовании) // Вопросы философии. 1997. № 9. С. 139.
- ⁴ *Хоружий С.С.* Проводы русского идеализма // Литературная газета. 1991. 18 сент. С. 13.
- ⁵ *Тихолаз А.Г.* Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX – начала XX веков. Киев, 2003. С. 94–95.
- ⁶ См.: *Зеньковский В.В., прот.* Преодоление платонизма и проблема софийной твари // Путь. 1930. № 24. С. 3–40.
- ⁷ Подробнее об онтологии и гносеологии архиеп. Никанора см. нашу статью: *Соловьев А.П.* «Синтетическая философия» архиепископа Никанора (Бровковича) – опыт онтологической гносеологии XIX в. // Вопросы философии. 2012. № 10. С. 129–139.
- ⁸ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия и сверхчувственное бытие. Т. I. СПб., 1874. С. 24.
- ⁹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Беседа на день Рождества Христова, изложенная в публичном собрании в зале Одесской духовной семинарии. Сравнительное значение христианской дуалистической и современно-научной монистической системы мировоззрения // Поучения, беседы, речи, воззвания и послания Никанора, Архиепископа Херсонского и Одесского. Одесса, 1890. Т. V. С. 544.

- ¹⁰ Там же. С. 541.
- ¹¹ *Никанор (Бровкович), архиеп.* Позитивная философия... Т. I. С. 84–85.
- ¹² Там же. Т. II. СПб., 1875. С. 44.
- ¹³ Там же. Т. I. С. 74.
- ¹⁴ Там же. С. 74.
- ¹⁵ Там же. Т. II. С. 302.
- ¹⁶ Там же. С. 267.
- ¹⁷ Там же. С. 118.
- ¹⁸ Там же. С. 120.
- ¹⁹ Там же. С. 82–83.
- ²⁰ Там же. С. 81.
- ²¹ Сравнительный анализ учений об эйдосе архиеп. Никанора и А.Ф. Лосева см. в нашей статье: *Соловьев А.П.* «Эйдос» в «синтетической философии» архиепископа Никанора (Бровковича) и в философии «высшего синтеза» А.Ф. Лосева // Творчество А.Ф. Лосева в контексте отечественной и европейской культурной традиции: Мат-лы XIV «Лосевских чтений». Ч. 2. М.: Дом Лосева, 2013. С. 150–160.
- ²² *Игнатий (Брянчанинов), еп.* Соч.: В 5 т. Т. 3. Аскетические опыты. 2-е изд. М., 1886. С. 123–125.

И.С. Курилович

ИНТЕРПРЕТАЦИИ «ОПЫТА СОЗНАНИЯ»
ВО ФРАНЦУЗСКОМ НЕОГЕГЕЛЬЯНСТВЕ.
СТАТЬЯ ВТОРАЯ.
АЛЕКСАНДР КОЖЕВ И ЖАН ИПОЛИТ

Исследуется ряд интерпретаций опыта сознания в гегелевской философии. В статье показывается, что для французских неогегельянцев основания опыта сознания в философии Гегеля были мистико-интуитивными, т. е. абстрактными в их оценке отношений между истиной и научной системой ее познания, между предметом и методом, знанием и предметом знания.

Ключевые слова: французская философия, неогегельянство, Гегель, Валь, Койре, Кожев, Ипполит.

От «ментальных структур»
к данности ничто. Кожев

После того как в конце первой части нашего исследования интерпретаций опыта сознания во французском неогегельянстве, опубликованной в прошлом году¹, мы познакомились не только с основными идеями Жана Валя по интересующему нас вопросу, но также и с «неогегельянством» Александра Койре, обратимся к взглядам Александра Кожева и Жана Ипполита. Нас интересует кожевская интерпретация опыта сознания в философии Гегеля. Чтобы ее найти, мы представим реконструкцию отношения между ключевыми идеями Кожева и, представив их в развитии, дадим высказаться «интуиции», которая ими движет.

Собственную философскую позицию Кожев определяет как «реалистический» «временной» «диалектический дуализм» (в противоположность «идеалистическому» «пространственному» «гегелевскому монизму»²). Кожев говорит, что есть некоторая «природа», «налично-данное», «бытие»³, которая, в самом расхожем «реалисти-

ческом» смысле слова, есть. Природа просто есть. Но в некоторый буквально доисторический⁴ момент из природы появляется человек, человеческий дух, Дух вообще. Он совершенно инаков природе и не является ее следствием, хотя и происходит из нее. Здесь заключено противопоставление «пространственного» дуализма и «временного». Если в первом есть, условно говоря, и бытие, и сознание, то во втором сначала есть только бытие, а затем есть только сознание (свобода). То, что было бытием, с появлением человека остается только как пространство манифестации сознания, сфера отрицания. Природа отрицается человеком в труде, творчестве, освобождении. Появление духа невыводимо из природы. Оно, по Кожеву, необходимо. Человек просто появляется, и уже ничего не остается прежним, происходит тотальная смена природы духом. Так свои взгляды Кожев объяснил одному из слушателей курса в Г'ЕРНЁ, вьетнамскому марксисту Тран-Дук-Тао. Кожев пишет, что он пошел на свое переложение Гегеля намеренно: «курс был, главным образом, делом пропаганды, имеющей целью поразить умы»⁵.

Но в переписке с Тран-Дук-Тао Кожев лишь мельком упоминает существеннейшие для него понятия: «негативность» и «ничто». Сам Гегель пишет об «отрицании», «негативности» и «ничто», поэтому присутствие их в интерпретации Кожева оправданно. Однако обратим внимание на то, что Кожев делает «ничто» и «отрицательность», «негативность» двигателем антропогенеза, к которому во многом он Гегеля и сводит.

Налично-данное (бытие) и ничто, ничто бытия образуют замкнутую оппозицию, в которой первое статично, просто есть, бытийствует, дано, второе же никак не есть. «Ничто» не соположено с «нечто». Навязчивое, преследующее отсутствие бытия – таково ничто для Кожева, при этом оно у философа в парменидовском смысле не есть, более того, его нет. Абстрактный характер ничто в налично-данном производит нехватку налично-данного. Нехватка налично-данного в налично-данном обнаруживает себя в желании⁶, первоначально еще животном желании – самоощущении Я.

Желание как негативность (нехватка) налично-данного вступает в отношение с другой негативностью налично-данного. Перед нами негативность негативности налично-данного – т. е. желание другого желания, желание желания другого, что уже есть самосознание, человеческое Я⁷. Но, как и у Гегеля, самосознание в интерпретации Кожева первоначально дано в своей непосредственности, т. е. абстрактной разделенности моментов целого. Моменты эти проявляются, когда человеческая особь (желание желания другого) встречает другую особь (другое желание желания другого) и

требует удовлетворения. Желание желания определяет (признает) себя через отрицание другого желания желания, тем самым запуская знаменитый сюжет Господина и Раба.

Известно, что, по Кожеву, в исторической перспективе побеждает раб. Это могло бы показаться парадоксальным, если бы мы не знали, что именно негативность, ничто выступают двигателем в кожевской концепции. Господин не сталкивается с отрицательностью налично-данного, он всецело удовлетворен признанием, и при всяком столкновении с иным он воспроизводит старую битву, сделавшую его господином. Поэтому господин ведет войны и ходит на дуэли. Но он всегда один и тот же, а значит, он обречен остановиться в развитии как тип человеческого самосознания. Раб же, напротив, только и делает, что возделывает налично-данное, преобразует в своем отрицании (труде) природу, творит новое. Раб, таким образом, есть негация (преображение, возделывание) сущей негативностью (господин лишил его признания) негативного (налично-данного).

Как заметил Вадим Россман, в данном вопросе особенно хорошо видно влияние русской мысли и личный опыт пребывания философа в революционной Москве: «“Тварь дрожащая” (раб) тестирует себя на “право имею” (статус господина) через акты “бессмысленной негативности”»⁸. За революционным террором видятся представления Достоевского о свободе, которые, однако, приводят к эсхатологическим идеям Соловьева об обществе всеобщей сытости, устроенном Антихристом. Нужно признать текстологическую ценность подобных отсылок, но, пожалуй, не более.

Если самосознание в форме своей непосредственности было разделено на сознание господина и сознание раба, то в своем историческом развитии оно развивается до собственной формы в признании рабами друг друга в качестве самосознания. Исторически искомая ситуация представлена в фигуре буржуа и буржуазного общества, где признание всеобщее, а государство гомогенно. Наступает «конец истории», потому что, по видимости, ничто встретилось, наконец, с самим собой и не осталось места для негативности, наступило отрицание отрицания. Известны как положительные выводы Кожева из этой ситуации, так и отрицательные, пессимистичные. Оставим их в стороне.

Метафизичность фигуры ничто благодаря представленной реконструкции очевидна: действие ничто – негативность, отрицательность – Кожев использует для запуска всякого мыслительного и исторического действия. Ничто у Кожева сравнимо с покоящимся «перводвигателем» Аристотеля, сила ничто подобна «глазу»

вихря, суть которого в его пустоте, но без этой пустоты разрушающее движение стихии не было бы возможно.

Подобная семантика «ничто» отсылает к идее Бога. Но если слушателям знаменитого курса позиция лектора на этот счет была не слишком ясна, кроме того, что представленный им Гегель был атеистом, то нам доступны размышления Кожева, которые он оставил в своей рукописи «Атеизм», на тот момент неопубликованной. В ней очевиден интуитивный характер «ничто», который философ вкладывает в основания собственных философских взглядов. Именно это «ничто» Кожев переносит из попытки построения своей философской системы (а именно таким видел себе «Атеизм» Кожев) в интерпретацию движения опыта сознания из гегелевской «Феноменологии духа».

Слово «феноменология» у Гегеля Кожев, как и Койре, понимает в «гуссерлевском» смысле. Что сам Кожев понимает под «феноменологией в гуссерлевском смысле» и насколько она соотносится с гуссерлевским проектом, мы не имеем возможности здесь разбирать. Важно то, что в «Атеизме» Кожев предпринимает попытку «феноменологического» анализа атеистического сознания, а в его рамках определяет место «ничто» в становлении и существовании субъекта.

В «Атеизме» человек (он же гегелевский мудрец, он же философ-феноменолог, он же атеист) сталкивается с уже знакомым нам отношением налично-данного (мира вещей) с ничто. Но теперь он дан себе как «человек в мире», «бытие в мире», это, словами Кожева, «тонус данности человека самому себе»⁹. «Человеку в мире» дана однородность себя и мира, она дана на том основании, что человек и мир есть нечто, а не ничто. При этом человеку дано и ничто, но оно дано в тонусе «жуткой чуждости», вернее даже сказать, что ничто не дано, но некоторым образом открывается, подразумевается. Ничто не дано как вещь мира, не дано как другой человек, оно не дано вовсе, но есть некоторая интуиция ничто, которая равна интуиции границы мира: «Человек и мир, при всем их различии, одинаковы в смысле их нечтости, однородны в способе их бытия и солидарны в своем противопоставлении ничто. Здесь одинаковость, однородность и солидарность человека и мира непосредственно даны человеку в любом качественном содержании, даны как однородный тонус данности (Gegebenheitstonus) этого содержания. “Человек в мире” дан самому себе как “человек в мире” в тонусе спокойной родственной близости (Vertraulichkeit) (а не жуткой отделенности), надежной уверенности в неизменности и неизменяемости способа своего бытия (Seinsgewissheit = Zuverlässigkeit)»¹⁰.

Ничто для «человека в мире» есть *hiatus irrationalis*. «Жуть» ничто открывается человеку у Кожева повсюду и, прежде всего, в самом человеке. Человеку не дана собственная смерть, как не дано ничто, но дана смертность, собственная конечность, ничтожность. И этого достаточно, чтобы человек – «человек в мире» – отличался от всех вещей мира и уже в мире был беспокоен.

Вещи не умирают, они, даже разрушаясь, переживают новый этап своего бытия. Смерть же есть всегда смерть субъекта. Философ рассуждает следующим образом: если бытие мира индивидуально, а индивидуальное есть существование бытия, но бытие и есть свое существование (так как небытие не существует и нет несуществующего бытия), то смерть есть конец бытия, его предел, но не его граница. Смерть есть конец индивида, но не индивидуального, не конец мира, не «конец света». Смерть индивида есть принципиальная конечность индивидуального. Для индивида само «бытие в мире» оказывается наполненным конечностью, его персональным ничто, из-за чего мир начинает пониматься как инаковый (*Andersein*). Посредством ничто бытие обнаруживает человеку свою «сквозную конечность» (*durch-und-durch-Endlichkeit*)¹¹.

Кожев не задается вопросом о «курице и яйце», когда говорит, что смерть порождает человека из лона природы. Смертность, открытость ничто и человеческое существование связаны неразрывно и определяют друг друга: «говоря, например, что он индивидуум, мы тем самым говорим, что он существует, конечен, самостоятелен и свободен»¹².

У Кожева человек по своему понятию, т. е. потенциально, – мудрец, осознающий свою смертность. Граница ничто, открывающаяся с человеческой смертностью, вырывает человека из гомогенности с налично-данным, бытием. Ничто меняет «тонус» данности бытия с «человека в мире» на «человека вне мира», «человека в ничто». Здесь, по Кожеву, может начинаться феноменология сознания «теиста», так как ничто для человека в мире идентично Богу. Но для атеиста ничего вне мира нет, стало быть, и бытие человека всегда «в мире». Речь теперь о невозможном выходе «за пределы мира», который тем не менее производится, пусть и в форме перспективы, что и является главным предметом философского продумывания.

Можно одновременно говорить о данности человеку бытия и себя в нем как целого, отличного от небытия, и вместе с тем, благодаря интуиции конечности и бытию к смерти, благодаря «открытости» бытия в ничто, нельзя упускать данность себя самого как совершенно чуждого бытию. Кожев пишет, что это и есть «материал философии», подлинное «начало философии», которое дано че-

ловеку «в тонусе жути и ужаса – удивления по Аристотелю и Angst по Heidegger'у»¹³.

Эти собственные идеи Кожев позже будет подавать как гегелевские: «“Диалектическая” или антропологическая философия Гегеля в конечном счете является *философией смерти* (или, что то же самое, атеизмом)»¹⁴. Открытость «ничто» во взглядах Кожева, по всему содержанию выраженная как интуиция, перестраивает гегелевскую «Науку об опыте сознания» в антропологию. При этом очевидны отличия интуиции Кожева от таковой у Жана Валя. «Несчастное сознание» понималось Валем как имманентная определенность разнородных конечного мира и Абсолюта (Бога), а «ничто» Кожева оказывается трансцендентальным основанием однородной, одномерной действительности «бытия в мире».

Ипполит: абсолютное знание как предпосылка опыта

Жан Ипполит занимает особое место в очерченном нашей работой ряду и, шире, во французской философии XX в. Замыкая собою французское неогегельянство, он дал дорогу дальнейшему развитию французской философии, приложил руку к становлению French Theory¹⁵. Словно замковый камень, он задал цельность своду новейшей французской мысли, под которым и известная «смена поколений» оказалась семейным событием.

Ипполит знаменит, прежде всего, своим переводом и комментарием «Феноменологии духа» и исследованиями марксизма. Главный же нерв его работ пролегал между «Феноменологией» и «Наукой Логики», что отражено даже в названии некоторых работ философа и видно на протяжении всего его творчества. В отношении названных произведений лежит, по Ипполиту, «господствующая трудность гегелевской философии», а в том, как французский исследователь пытается решить обнаруженную трудность, мы видим интуитивизацию гегелевского опыта сознания. Поэтому, оставив в стороне ипполитовский разбор марксизма, выражение им собственных представлений на разнообразные темы и разбор других гегелевских сюжетов, перейдем к интересующему нас вопросу.

Начало рассуждений Ипполита о гегелевском «опыте сознания» лежит в его понимании «гегелевской философии языка»¹⁶, которая, хоть и не представлена у немецкого классика специально, но, по словам Ипполита, «разбросана» в текстах Гегеля и имеет для философа первостепенный характер. Именно в языке мышление

являет себя нам и, что по сути то же самое, являет себя себе же. Французский исследователь пишет, что мышление есть саморефлексия действительности, где она «понимает» сама себя и находит свое выражение человеческим языком в «понятиях» и «значениях»¹⁷. На основании языка выстраивается переход от «онтологического» сюжета в интерпретации Ипполита к «гносеологическо-антропологическому»: бытие есть опыт, а опыт есть знание, притом знание человеческое.

Ипполит, который, по крайней мере, среди французов, изучил философию Гегеля наиболее полно и внимательно, разрывается между, с одной стороны, хорошо ему известным опытом развития мирового неогегельянства и его популярным стремлением к антропологизации, между следующим из антропологизации несоответствием самой философии Гегеля и, с другой стороны, собственным стремлением субъективировать гегелевские положения, т. е. вносить в них абстракцию субъективности, которая ведет и к той же антропологизации, и другим очевидным следствиям. Можно сказать, что это внутреннее интерпретационное напряжение оживает и актуализирует интересующее его отношение феноменологической формы Науки (или введения в Науку) и логической (собственно Науки).

Итак, переход вопроса о бытии к вопросу о сознании доказывает Ипполиту, что в философии Гегеля нет нужды в трансцендентальном¹⁸, когда есть язык¹⁹. Французский исследователь склонен противопоставлять философии Гегеля и Канта, разницу между которыми он видит в представлении о трансцендентальном. Кантовскому концепту «вещи в себе», понимаемому как «проблема незнания», он находит решение в гегелевском тексте и принимает его, далее держась решения абстракции незнания через сомнение сомнения. Как только преграда из абстракции незнания получает в ответ незнание самой этой преграды, последовательность опыта получает продолжение, которое ведет сознание к абсолютному знанию.

Из того, что бытие есть знание бытия, Ипполит заключает, что Идея превосходит сама себя. Она есть тождество бытия и знания, соответственно негативность Идеи больше негативности действия (негации только данности). Отсюда он делает важные выводы. Во-первых, опыт коммуникативен, а значит, признание, о котором Ипполит немало услышал на кожевском курсе, возможно не через действие, как у Кожева, а через язык: язык – наличное бытие коммуникации, коммуникация же – осуществление признания, а признание – «фундаментальное начало абсолютного знания». Сам язык есть бытие признания, тогда как отказ от речи, молчание есть

отказ от опыта, надежда на «невыразимое», на откровение или переживание, в котором субъект растворяется, изничтожается до самой пустой банальности. Во-вторых, так как «Гегелю неведома абсолютная граница»²⁰, начало языка не в «невыразимом», нет оснований говорить об интуиции в духе Бергсона. Значение раскрывается в самоконституирующемся языке, и «потустороннему» для языка просто неоткуда взяться²¹.

Указанная сила языка, его всеобщее значение говорит Ипполиту об иллюзорности Я в гегелевской философии. Так как речь некоторого Я соотносится с речью другого в акте коммуникации, она не остается той же особенной речью. Признание, которое осуществляется в акте коммуникации, в жизни языка есть всегда признание именно всеобщего. Мы можем это понять следующим образом: признание того или иного особенного как всеобщего в себе есть признание его всеобщности вместе с признанием того, что его всеобщность лишь в себе, т. е. признание оказывается не чем иным, как снятием. Евангельский мотив этих размышлений остается на виду, а вместе с ним очевидна и антитеза гуманизма и мистицизма, в динамике которой, по мнению Ипполита, прочитывается «Феноменология духа». В том, что человеческое знание у Гегеля само приходит к знанию абсолютному, а «Феноменология» к «Логике», Ипполит видит «победу гуманизма». Но с этого момента его интерпретация начинает приобретать не столь уверенный характер, а «позади» слов об имманентности показывает себя отнюдь не имманентное основание.

Маркс понял гегелевское «самосознание» как «человека», но Ипполит, несмотря на нередкие оговорки, замечает отличие между человеком и самосознанием. И все же человеку место, согласно французскому мыслителю, в гегелевской Системе есть, он оказывается средством выражения сознания и самосознания, «точкой пересечения»²² наличного бытия и самосознания. Ипполит решает, что «человечество как таковое не является для Гегеля высшей целью <...> Человек – это перекресток, место встречи разнородных сил»²³. «Абсолютное знание <...> предполагает, как показывает «Феноменология», действующего человека»²⁴. С полной уверенностью говорить о «победе гуманизма» было бы возможно, не будь у «Феноменологии» Предисловия и заключительной части. Вне них гегелевское произведение было бы, по Ипполиту, изложением «человеческого маршрута»²⁵, описанием собственной человеческой рефлексии. Но тот самый триумф человеческого сознания, в котором оно переходит к абсолютному знанию, а стало быть, становится Абсолютом²⁶, венчает рефлексия «онтологическая», выраженная в

«Логике». Напряженное противоречие между субъективно-человеческим и абсолютным, которого держится Ипполит в большинстве работ, его сомнение и, как нам кажется, желание не давать окончательного преодоления найденного противоречия тем не менее получают в его текстах решение. Однако оно нас не может удовлетворить.

Начинает Ипполит с неуверенности, так ли возможен имманентный переход человеческого сознания в абсолютное знание: «Гегель считал, что сумел в “Феноменологии” понять человеческую рефлексию в свете абсолютного знания, и нам кажется, что принцип такого понимания содержится в значении гегелевской онтологии, но он также считал, что сумел обнаружить становление человеческого сознания как абсолютного знания так, словно это становление было историей»²⁷. Более того, Ипполит пишет: «историчность этого абсолютного знания ставит внутри самого гегельянства новые проблемы, возможно неразрешимые»²⁸. Сами слова о том, что человеческая рефлексия дана «в свете» Абсолюта, настораживают. Предзаданность абсолютного знания обесценивала бы опыт сознания, который Гегель называет ни много ни мало Голгофой духа. Если опыт сознания полагается в свете абсолютного знания, то каково тогда это абсолютное знание как не несказанное? Сама структура, в которой есть некоторое абсолютное знание, имеющееся вне опыта сознания (а значит, надо думать, и вне речи) и выступающее условием возможности такого опыта, явно напоминает тот бергсонизм, которого Ипполит всячески пытался избежать. Далее французский исследователь становится только прямолинейнее: «Это абсолютное знание есть интеллектуальная интуиция, внутренне присущая диалектическому языку»²⁹.

Откровенно интуитивное ипполитовское определение опыта сознания у Гегеля вместе с иерархизацией знания заставляют Ипполита пойти на еще большее сближение с интерпретациями Валя и Кожева: у них он берет преимущество «несчастливого сознания» и субъективного перед Духом и абсолютным. Учитывая то, что имманентный переход человеческого сознания к абсолютному знанию оказывается сомнительным, а на деле мы имеем интуитивный характер Абсолюта, человеческое сознание замыкается в своей определенности – субъективности. Ипполит пишет, что самосознание – это субъективность в форме истины, но несопадение всеобщего характера истины и единичного характера субъективности делают самосознание обреченным на несчастье, Ипполит говорит о его «трагической судьбе»³⁰. «Несчастное со-

знание», пишет он, является «фундаментальной темой “Феноменологии”»³¹.

Подобная определенность самосознания влияет на абсолютное знание. Ипполит считает, что гегелевский Абсолют дан себе самому как абсолютная противоположность. За тавтологичностью такого определения лежит представление о неснимаемости негативности и конечности в синтезе и вообще в Абсолюте. Последнее положение, при всем своем несоответствии Гегелю, целиком и полностью последовательно, только последовательность эта принадлежит не гегелевской философии – это последовательность ряда предпосылок, которые определяют то, что в истории философии осталось как «французское неогегельянство». Сам Ипполит резюмировал подобное положение словами: «Кьеркегор победил»³².

Примечания

- ¹ См.: *Курилович И.С.* Интерпретации «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья первая. Жан Валь и Александр Койре // Вестник РГГУ. 2014. № 10 (132). Серия «Философские науки. Религиоведение». С. 26–35.
- ² *Jarczyk G., Labarrière P.-J.* Alexandre Kojève et Tran-Duc-Thao. Correspondance inédite // *Genèses*. 1990. № 2. P. 134. Схожие идеи Кожев высказал и в «Очерке феноменологии права» (См. в: *Кожев А.* Атеизм и другие работы. М., 2006. С. 295–322).
- ³ Как заметил Стефенос Геруланос (*Geroulanos S.* An Atheism That Is Not Humanist Emerges in French Thought. Stanford, 2010), Кожев откровенно пользуется хайдеггеровским языком, но при этом оставляет в стороне лежащее на поверхности различие бытия и сущего у Хайдеггера. Если, по Хайдеггеру, налично-данные мирские объекты не имеют бытия, то для Кожева они бытие составляют и им являются.
- ⁴ Что, конечно, напоминает Христа-Логоса, «рожденного прежде всех век».
- ⁵ *Jarczyk G., Labarrière P.-J.* Op. cit. P. 154.
- ⁶ Определенность желания через Ничто получило любопытное рассмотрение в цикле лекций Мигеля де Бестеги в марте 2012 г. в ИФ РАН в марте 2012 г., а также в его статье: *Бестеги М. де.* Проблема желания во французской феноменологии // *Философский журнал*. 2013. № 1 (10). С. 63. Де Бестеги полагает, что если отказаться от понимания желания как нехватки, негативности и пассивности (определение достаточно спорно), то желание перестанет быть интенциональным, но даст начало новой философии, философии «имманентности самой жизни».

- ⁷ Иного мнения придерживаются А.А. Юрганов и В.В. Воскресенская, когда пишут, что понимание «экзистенции» у Кожева отличается от такового у Хайдеггера тем, что в SZ Ничто есть предельное основание человеческого существования, тогда как «у Кожева, наоборот, уже человек становится основанием и основным условием бытийствования в мире Ничто» (*Воскресенская В.В., Юрганов А.А.* Понимание экзистенции у Кожева и Хайдеггера // *Философия М. Хайдеггера и современность* (к 120-летию со дня рождения философа): Матлы Междунар. науч. конф. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2010. С. 313–314). Здесь упускается то, что, по Кожеву, желание желания другого определяет человека, а не человек определяет это желание-негативность.
- ⁸ *Росман В.* После философии: Кожев, «конец истории» и русская мысль (Неприкосновенный запас. 1999. № 5 (7)) [Электронный ресурс] // Журнальный зал. URL: <http://magazines.russ.ru/nz/1999/5/rossman.html> (дата обращения: 25.11.2014).
- ⁹ *Кожев А.* Атеизм // Кожев А. Атеизм и другие работы. С. 94.
- ¹⁰ Там же. С. 89.
- ¹¹ Там же. С. 132.
- ¹² Там же. С. 137.
- ¹³ Там же. С. 115.
- ¹⁴ *Кожев А.* Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 147.
- ¹⁵ Ипполит – учитель Фуко, Альтюссера и Д'Онта – сам своими статьями подавал им примеры выхода за рамки современной разумности и постановки под вопрос готовых решений.
- ¹⁶ Примечательно и симптоматично то, что для Ипполита речь идет о философии языка человеческого. См.: *Ипполит Ж.* Логика и существование. Очерк логики Гегеля / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб., 2006. С. 6.
- ¹⁷ Там же. С. 8.
- ¹⁸ Вслед за В.Н. Кузнецовым мы должны добавить, что, помимо привычного противопоставления трансцендентного (трансцендентального) и имманентного, Ипполит пишет также о двух трансценденциях: вертикальной и горизонтальной, согласно последней «божественное бытие “посюсторонне”, пронизывает своим присутствием историческое развитие человечества и увеличивает данное развитие» (*Кузнецов В.Н.* Французское неогегельянство. М., 1982. С. 129).
- ¹⁹ *Ипполит Ж.* Указ. соч. С. 6–7.
- ²⁰ Там же. С. 43.
- ²¹ Потустороннего нет, но есть предел посюстороннего, коим является ничто – см. параграф «Кожев».
- ²² *Ипполит Ж.* Логика и существование. С. 34.
- ²³ Там же. С. 303.
- ²⁴ Там же. С. 44.
- ²⁵ Там же. С. 56.

- ²⁶ Ипполит пишет: «Абсолют есть само знание как знание абсолютное» (Там же. С. 33).
- ²⁷ Там же. С. 308.
- ²⁸ Там же. С. 59.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ *Hypolite J.* Genesis and structure of Hegel's Phenomenology of Spirit. Evanston: Northwestern University Press, 1974. P. 204.
- ³¹ *Ibid.* P. 190.
- ³² *Hypolite J.* Hegelet Kierkegaard dans la pensée française contemporaine // *Hypolite J.* Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931–1968. T. 1. Paris. 1991. P. 198. (См. также: *Курилович И.С.* Ипполит и Кьеркегор // Национальное своеобразие в философии: Мат-лы междунар. конф., Москва, 10–11 декабря 2014 г. / Отв. ред. Т.А. Шиян. М.: РГГУ, 2014. С. 317–326).

ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО ЯЗЫКА В VI КАРТЕЗИАНСКОЙ МЕДИТАЦИИ О. ФИНКА

В статье рассматривается выделенная О. Финком «проблема трансцендентального языка». Кратко описывается гуссерлевская идея языка науки, от которой отталкивается Финк. Для прояснения контекста излагаются основные положения VI Картезианской медитации, в которой Финк работает над феноменологией феноменологического метода.

При этом Финк наталкивается на невозможность идеальной дескрипции опыта трансцендентальной жизни. Исследование недостаточности языковых средств приводит Финка к тому, что он начинает рассматривать язык не как инструмент, но как среду выражения.

В завершение статьи намечаются перспективы дальнейшего рассмотрения проблемы языка феноменологии с опорой на выделяемое Финком «динамическое» соотношение слова и понятия.

Ключевые слова: трансцендентальная феноменология, феноменология феноменологии, трансцендентальный язык, предикация, понятие.

В данной статье мы намерены рассмотреть проблему языка феноменологии в том виде, в каком ее ставит ученик Э. Гуссерля Ойген Финк, обозначая как «проблему трансцендентального языка». Мы проследим, почему язык феноменологии становится проблемой для Финка, как связана эта проблема с пониманием Финком феноменологического метода и к каким выводам он приходит в VI Картезианской медитации.

Прежде всего заметим, что к пониманию проблемности языка феноменологии Финк приходит в процессе совместной работы с Э. Гуссерлем (тот, впрочем, как раз считал, что трудностям феноменологического языка Финк придает слишком большое значение¹). В работах Гуссерля теме языка и в самом деле уделяется не слишком много внимания: подробнее всего вопросы устройства

и функционирования языка рассматриваются в «Логических исследованиях»² (1901), также затрагиваются вскользь в «Идеях I», «Картезианских медитациях» и «Кризисе европейских наук...». Еще одно пространное высказывание о роли языка мы встречаем в «Начале геометрии» (поздняя работа Гуссерля, опубликованная О. Финком в 1939 г. как приложение к «Кризису»).

При этом основные черты гуссерлевской концепции языка сохраняются на протяжении всего его творчества, в поздних работах он незначительно изменяет свою изначальную позицию. В «Логических исследованиях» Гуссерль рассматривает не язык сам по себе, не повседневное использование языка, но язык в перспективе понимания феноменологии как «научной философии» и теории познания. И в этом рассмотрении сущность языка уже предопределена. Собственно анализ языка имеет для Гуссерля служебное значение, язык понимается как средство выражения теоретического знания, которое представляет собой совокупность идеальных логических значений, как способ явления логических сущностей. Гуссерль отрицает самостоятельность языковой сферы. Сущностью языка является язык науки, долженствующий отражать логические структуры, и устроен этот язык должен быть по законам логики – и Гуссерль выдвигает идею «чисто логической грамматики», лежащей в основе каждого конкретного языка.

Соответственно, Гуссерль не ставит вопроса о специфике языка феноменологии – он будет одним из случаев языка науки. Отличие понятия от слова – не качественное; понятие должно быть словом *par excellence*, в наиболее очищенной форме, сохранять максимальную чистоту выражения и сводить на нет физическую сторону языкового знака, его историчность, контекстуальность, случайность. Но способ работы языка остается прежним – собственно, именно от представления о работе языка Гуссерль и хочет избавиться или по меньшей мере свести ее к минимуму.

Такое понимание языка подвергают критике уже ближайшие ученики и последователи Гуссерля, среди которых и Ойген Финк.

Постановка О. Финком проблемы трансцендентального языка

Тему языка философии (феноменологии) О. Финк впервые поднимает в VI Картезианской медитации, а впоследствии, в 1957 г., пишет статью «Оперативные понятия феноменологии Гуссерля», где развивает свою точку зрения. И в VI Медитации, и в упомянутой статье, когда речь идет о языке феноменологии, он ис-

пользует выражение «трансцендентальный язык» – его мы и возьмем в качестве отправной точки.

Прежде всего посмотрим, в каком случае, по мнению Финка, в феноменологии обнаруживается проблема трансцендентального языка. В VI Медитации Финк своей задачей видит создание «трансцендентального учения о методе», т. е. феноменологии самой феноменологии; темой этой «феноменологии второго порядка» становится феноменологическая деятельность. Соответственно, о языке в первую очередь говорится в перспективе «предикации», а также «экспликаций» феноменологической деятельности, и именно на этой задаче языка сосредоточено исследование Финка, именно в ходе ее выполнения и выявляется проблема трансцендентального языка.

Первоначально возникновение проблемы трансцендентального языка Финк связывает с появлением новой сферы, нуждающейся в описании, а именно сферы трансцендентальной жизни. Но это не просто открытие нового региона вещей мира, для описания которого нужно придумать новые термины – это открытие опыта сущностно иного рода. И здесь Финк говорит не о поиске новых слов, но о поиске нового способа описывать, обращает внимание на сам способ образования философских (феноменологических) понятий, равно как и на работу языка, которая осуществляется в этих понятиях.

Прежде всего, описание феноменологической деятельности дает нам опыт недостаточности языковых средств: возможности языка оказываются ограниченны, идеальная, соразмерная опыту дескрипция, считает Финк, становится невозможной. И в тот момент, когда язык перестает быть адекватным инструментом для описания опыта, мы его и замечаем, обнаруживаем. Язык попадает в поле нашего зрения в тот момент, когда не справляется с задачей, которую мы на него возложили. Здесь важно и то, как Финк ищет преодоления этого «отказа», и то, что в результате такого преткновения видна работа языка. Проблема трансцендентального языка – это своеобразно обнаруживающаяся в феноменологии проблема работы языка.

Именно вопрос о том, как создаются и функционируют философские понятия, впервые, с точки зрения Финка, и обращает нас по-настоящему к вопросу о языке – недаром он говорит не о концепции, но о **проблеме** трансцендентального языка. В повседневной жизни (в естественной установке) мир всегда уже «обговорен и словесно изложен»³. Человек живет в языке, как в среде, позволяющей выражать смысл и понимать его. Среда эта для живущего в естественной установке человека прозрачна (или по крайней мере кажется таковой) – во всяком случае, принципиальных проблем с выражением у него не возникает. Эту «прозрачность» обеспечивает

то, что смыслы седиментируются, осаждаются в языке; седиментированные смыслы фиксируются и срastaются со словами. Ключевым термином для обозначения действия языка у Финка становится не «выражение», а «предикация». Предикацией именуется и изложение опыта, и логическая операция над данными опыта, которая делает возможными их языковое выражение. Финк называет предикацию «собственным, присущим конституирующему Я способом конституирования»⁴. Предикация всегда происходит в среде языка, язык же всегда предикативен. В результате возникает впечатление, что все уже поименовано, что языковое выражение адекватно отражает опыт, что в словах нет недостатка⁵. Конституирующая деятельность человека, в том числе и работа языка, не замечается человеком в естественной установке, так что обыденная жизнь его движется среди «уже готовых» смыслов.

И только необходимость описания того, что находится вне естественной установки (как пишет Финк, «за пределами ситуации, в которой человеческий язык обитает как именование вещей, зывание к богам, разговор с другим человеком»⁶), заставляет нас усомниться в этой схеме. Мы натываемся на язык как на препятствие. И от наивного восприятия языка как инструмента, орудия Финк переходит к описанию языка в терминах среды, среды смысла, имеющей определенную плотность, языка как медиума понимания.

Чтобы понять яснее исходную постановку проблемы трансцендентального языка, рассмотрим подробнее VI Картезианскую медитацию. Один из ключевых вопросов формулирует сам Финк в «Оперативных понятиях феноменологии Гуссерля»: «Может ли он [феноменолог] иметь в своем распоряжении LOGOS в том же смысле, как и прежде?»⁷ Почему при описании феноменологической деятельности нам недостаточно языка естественного?

VI Картезианская медитация: трансцендентальное учение о методе как контекст проблемы трансцендентального языка

Рассмотрим подробнее, какова же ситуация «отказа» языка, на которую наталкивается Финк в описании феноменологической деятельности⁸. Темой «трансцендентального учения о началах», говорит Финк в VI Медитации, является конституирование мира⁹, а субъектом его – невовлеченный наблюдатель, трансцендентальный субъект, который при совершении редукции заключает мир в скобки, обнаруживает себя существующим вне мира и

не являющимся частью предметного мира. Темой же «трансцендентального учения о методе» становятся феноменологические процедуры, которые, собственно, и создают феноменологический метод, открывая саму возможность феноменологии; и прежде всего это вопрос о феноменологической редукции – и о невовлеченном наблюдателе¹⁰. Точнее сказать, феноменологический наблюдатель является и темой, и субъектом – но в вопрошании о нем и о его деятельности Финк считает необходимым вернуться от рассмотрения деятельности по конституированию мира к вопросу о начале феноменологии.

Неверно было бы считать VI Медитацию сочинением «схоластическим» – мы видим в ней попытку в очередной раз вернуться к продумыванию двух существеннейших вопросов, двух граничных ситуаций: как начинается философское мышление¹¹ и как оно «выходит в мир»; как феноменолог входит в философскую установку – и как мысль его может быть высказана, а затем понята другими людьми¹². Вот почему Финк говорит не столько о «технике» редукции, сколько о проблеме и парадоксальности ее, не о правилах использования языка, а о проблеме языка. И наш интерес к вопросам функционирования языка как раз способствует тому, чтобы увидеть в тексте Финка не техническое изыскание, но рассмотрение живого философствования.

Итак, Финк начинает VI Медитацию с того, что феноменологический наблюдатель становится темой для самого себя в процессе специфической рефлексии. Финк (вместе с Гуссерлем) говорит о расщеплении¹³ трансцендентального Я: на «конституирующее Я» и «Я, осуществляющее феноменологическую деятельность», или «теоретизирующее», – и учение о методе рассматривает именно деятельность этого второго Я.

Главное, что говорит Финк: подобная обращенность на собственную феноменологическую деятельность – это не просто еще один уровень философской рефлексии («еще один» – так как феноменологический наблюдатель представляет собой уже рефлексивную по отношению к конституированию мира позицию). «То, что феноменология не [является] ни самоотнесенной, ни не-самоотнесенной, – в этом как раз и состоит специфическая трудность в понимании трансцендентального учения о методе»¹⁴. В этом смысле феноменологию нельзя сравнить ни с психологией, в которой все итерации рефлексии происходят внутри одного и того же региона бытия, так что нет принципиальной разницы между осмыслением какого-либо душевного движения и осмыслением этого осмысления; ни с позитивными науками, например ботаникой, в которой

предмет науки (растение) и его изучение, способ тематизации (знания ботаникой) имеют принципиально различный бытийный характер.

Трансцендентальное бытие не только «обнаруживается» и открывается в исполнении феноменологической редукции, но и расширяется до трансцендентального бытия, которое как таковое не гомогенно по своей бытийной природе бытию, открытому в редукции. Другими словами, исполнение феноменологической редукции создает расщелину в поле трансцендентальной субъективности, совершает деление трансцендентального бытия на две гетерогенные сферы¹⁵.

Возникает новый модус сознания («сфера», как выражается Финк), который отличается не просто функционально – Финк указывает на его особый бытийный статус, который именует «меонтическим»¹⁶.

Все вещи в мире отмечены статусом сущих, так же как и понятия психологически акты нашего сознания – однако сфера, в которой происходит феноменологическая деятельность, не соотносена с миром; философия не участвует в конституировании мира. Финк подчеркивает это принципиальное бытийное отличие: собственно, оно как раз отличает феноменологическую философию от психологии. В психологической рефлексии над «внутренним восприятием» у нас уже есть представление о «сознании», «душе» и «духе» как сущем среди другого сущего, тогда как только в редукции они ставятся под вопрос и открывается измерение трансцендентальной жизни, которое учение о методе осознает как меонтическое.

В совершении редукции мы, таким образом, не просто открываем жизнь сознания, направленную на мир и конституирующую его, но и «расширяем» ее, так что она становится неоднородна в бытийном смысле. Вместе с тем здесь нельзя говорить и о возникновении полностью новой сферы сознания. Отметим, что Финк говорит о появлении именно разделения, т. е. одновременно связанности и отталкивания. Недаром он использует слово «меонтический» – напомним, что греческое «μῆ» не означает полного отрицания, но всегда только отрицание частичное, неполное или условное, выражает колебание. Это не просто «небытие», а скорее «не такое бытие», «бытие не в этом смысле».

Проблема же в описании феноменологической деятельности, т. е. этой меонтической сферы сознания, повторимся, заключается в том, что язык (и тут мы согласимся с Финком) складывается в повседневной жизни, в естественной установке, в которой мы всегда говорим о сущем. Мало того, язык является «присущим [консти-

тулирующему Я] способом конституирования»¹⁷. Язык участвует в конституировании сущего, т. е. высказывание как бы придает своему предмету статус так или иначе существующего. И если говорить о философствовании, о феноменологической деятельности, имеющей иной бытийный статус, обнаруживающей как раз отторгнутость от мира, то тут мы можем столкнуться со сложностями и даже с невозможностью точной дескрипции.

И в ранней работе «Проблема феноменологии Эдмунда Гуссерля», и в поздних статьях, собранных в книгу «Nähe und Distanz», Финк говорит о невозможности до-предикативного¹⁸ схватывания сущего в естественной установке, о «незаметной оформленности, которую вещи и все, что вообще есть, еще в незапамятные времена получили со стороны языковой сферы смысла»¹⁹. Однако в VI Картезианской медитации предметом исследования является не сущее, но опыт феноменологической деятельности, которая, как выясняется, такой оформленности не имеет. У нас нет адекватного языка для того, чтобы описать, что происходит в философии (в феноменологии) как деятельности. Этот опыт (сфера трансцендентальной жизни) обнаруживается как допредикативный – иначе не возникало бы проблемы с описанием.

Мало того, феноменологическая деятельность и не должна быть конституирована так же, как конституируется сущее. Попытка говорить о трансцендентальной жизни так же, как о сущем, приводит к «обмирщению» ее, к пониманию ее по образцу внутримирового сущего. Как пример такого несоответствующего понимания Финк приводит прочтение гуссерлевских «Идей» (и с этим уточнением соглашается в примечаниях и сам Гуссерль): термины «сознание», «поле» и «регион чистого сознания» пришли из психологии. В тексте же Гуссерля они используются только по необходимости, и то, что «ни в коем случае нельзя брать их в их **мировом значении** – все это осталось скрытым от понимания большинства читателей “Идей”, так что они так и не добрались до собственно **трансцендентального** смысла»²⁰.

Дальнейшее рассмотрение проблемы трансцендентального языка О. Финком

В рассматриваемой нами VI Картезианской медитации Финк только поднимает проблему трансцендентального языка, ставит ее как проблему. Он не только не дает позитивного решения этой проблемы, но утверждает, более того, что трансцендентальный язык не существует и существовать не может, что адекватная дескрипция феноменологического метода невозможна. «Идея трансценден-

тального языка, который не нуждался бы в посредничестве языка естественного, сама по себе бессмысленна»²¹.

Слово естественного языка может только указать, отослать к трансцендентальному смыслу, причем способ этой отсылки будет отличаться от способа связи слова и значения в естественной установке. Основание для возможности такого указания Финк видит в «живом аналогизирующем средстве»²², которое существует между словом естественного языка с его отнесенным к сущему значением и трансцендентальным, до-бытийным значением. Это «живое» или, как пишет Финк дальше, «динамическое» соотношение слова и понятия принципиально отличается от статического соотношения, существующего между внешней стороной и значением естественного слова²³. Нам кажется, что именно это понимание станет основой дальнейшей разработки Финком проблемы языка феноменологии в статье «Оперативные понятия феноменологии Гуссерля». Мы упомянем об этом, чтобы очертить перспективу исследований Финка.

В статье об оперативных понятиях Финк обозначает свой предмет как философский язык, и это уже не только язык феноменологии; к текстам же Гуссерля, как говорит Финк, он обращается в этой статье во многом потому, что феноменология как раз и занимается различением в опыте тематического и оперативного²⁴. Соответственно, можно ожидать, что точно так же будут прояснены и отграничены феноменологические понятия – тем более что сам Гуссерль ставит это своей целью. Однако Финк тут же приводит примеры «оперативных понятий» в гуссерлевских текстах и особо отмечает, что оперативными являются в том числе и такие центральные для Гуссерля понятия²⁵, как феномен, эпохе и редукция, конституирование и исполнение/ свершение (*Leistung*).

Финк уже не выделяет отдельно сферу феноменологических дескрипций – утверждаемый в статье оперативный характер понятий более или менее свойственен всякому философскому изложению, а не только феноменологическому²⁶. Однако при описании феноменологической деятельности это проблемное затенение²⁷ (принципиальная невозможность полностью прояснить понятия, что противоречит стремлению Гуссерля к полноте дескрипций) как раз становится заметным, демонстрирует и подтверждает неустранимость «оперативности» любого понятийного описания. Как бы мы ни старались, прояснение предметных, тематических понятий невозможно вне определенной среды мышления²⁸, которой, с точки зрения Финка, и является язык. Можно сказать, что пробле-

ма трансцендентального языка теряет здесь свою остроту. Финк подчеркивает как раз то, что «отказ» языка мы не просто упускаем из виду – сам этот опыт недостаточности языковых средств самим же языком и преодолевается. Если в VI Картезианской медитации Финк делал упор на возникающие сложности выражения, то в более поздней статье скорее рассматривает их как особенности, присущие философскому выражению вообще.

Финк приходит к новому пониманию соотношения слова и понятия, отличному от гуссерлевского. Понятие связано со словом естественного языка, и эта неразрывная связь в то же время подчеркивает инаковость понятия, его особый статус. В дальнейшем нам представляется наиболее интересным исследовать позитивный аспект «затенения», плодотворность такого понимания языка для феноменологической работы.

Примечания

- 1 См. предисловие Финка к докторской диссертации (Habilitationssarbeit): *Fink E. VI. Cartesianische Meditation // Husserliana-Dokumente. Bd. II/I / Hrsg. von H. Ebeling, J. Holl und G. van Kerckhoven. Dordrecht; Boston; L., 1988. S. 183.*
- 2 I Исследование второго тома целиком посвящено прояснению природы знака, соотношения выражения и значения, в IV исследовании рассматривается вопрос о «чисто логической грамматике».
- 3 *Fink E. Das Problem der Phaenomenologie Edmund Husserls // Fink E. Studien zur Phänomenologie. 1930–1939. Den Haag, 1966. S. 183.*
- 4 *Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 95.*
- 5 Такое понимание Финком того, как работает язык в обыденной жизни, мы находим в его ранних статьях. «Прозрачная среда» представляет собой, собственно, и не среду, а просто осмысленные слова, о строении же высказывания Финк не ведет речи. Позже Мерло-Понти также будет говорить о «среде языка» (имея в виду обыденный язык), но понимание этой «среды», действия языка у него будет принципиально иным.
- 6 *Финк О. Оперативные понятия феноменологии Гуссерля // Ежегодник по феноменологической философии РГУ (I) / Пер. А.А. Шиян. М., 2008. С. 378.*
- 7 Там же. «Прежде» – т. е. в ситуации нормального, обыденного употребления языка.
- 8 Этим словосочетанием мы переводим неоднократно используемое Финком понятие «das Phänomenologisieren».
- 9 «Исчерпание появившегося у нас в результате первичного философского акта редукции “бытия”, обзор его самых общих структур, освоение и предваритель-

ная дескрипция редуктивной данности трансцендентальной жизни...» (*Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 5*).

- ¹⁰ «Феноменология феноменологической редукции – это **первая проблема** трансцендентального учения о методе; и притом «первая» не только как необходимо вводная, но как **фундаментальная проблема**. <...> феноменология феноменологической редукции имплицитно уже содержит в себе **все** трансцендентальное учение о методе» (*Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 33*).
- ¹¹ «...основание возможности философствовать – это <...> не что иное, как совершение феноменологической редукции» (*Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 4*).
- ¹² «...принципиальный вопрос, может ли вообще сущностное содержание феноменологии быть понято с точки зрения мирской, т. е. не исполнившей феноменологическую редукцию, философии» (*Fink E. Die Phänomenologie Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik // Fink E. Studien zur Phänomenologie. S. 81*). Вопрос этот Финк задает неоднократно и в VI Медитации, и в ранних феноменологических статьях, вошедших потом в сборник «*Studien zur Phänomenologie. 1933–1939*», что подчеркивает, на наш взгляд, как важность понимания редукции, так и важность вопроса о языке, указывая на связь двух этих тем.
- ¹³ Он все же неоднократно подчеркивает, что это не просто разделенность, но «противоположность в пребывании самоидентичным», раздвоенность внутри единой трансцендентальной жизни (см.: *Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 25 ff.*).
- ¹⁴ *Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 25*.
- ¹⁵ *Ibid. S. 22*.
- ¹⁶ «Не итерация философской рефлексии до степени феноменологии феноменологии является здесь сущностным, но апория: является ли “сущим” (и каким именно образом) сам горизонт, из которого в конечном счете должно пониматься “бытие”...» (Предисловие к докторской диссертации (*Habilitationsarbeit*), *Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 184*).
- ¹⁷ *Fink E. VI. Cartesianische Meditation. S. 95*.
- ¹⁸ Для него это равно до-языковому.
- ¹⁹ *Fink E. Das Problem der Phänomenologie... S. 192*.
- ²⁰ *Ibid. S. 48*.
- ²¹ *Ibid. S. 107*.
- ²² *Ibid. S. 97*.
- ²³ С пониманием Финка этого соотношения как статичного мы не можем согласиться – по всей видимости, оно берет начало в идущем от Гуссерля требовании «научности и однозначности» выражения, а значит, по большому счету, так можно охарактеризовать только научный язык. Финк же говорит здесь о языке вообще.
- ²⁴ «“Как видит Гуссерль противоположность и напряжение между ‘темой’ и средой понимания?” На это мы можем ответить, что его основополагающий метод

“феноменологической редукции” как раз и занят этой противоположностью» (Финк О. Оперативные понятия феноменологии Гуссерля. С. 369. Перевод изменен).

²⁵ Финк О. Оперативные понятия феноменологии Гуссерля. С. 379.

²⁶ «Затенение есть сущностный признак конечного философствования», – пишет Финк (Финк О. Указ. соч. С. 379).

²⁷ *Verschattung* – термин Финка. Имеется в виду, что при формулировании какого-либо понятия мы всегда ведем рассуждение в среде языка, посредством не проясненных полностью понятий и слов. Есть то, что находится в луче нашего мышления, метафорически описывает Финк, а то, посредством чего мы это проясняем, как раз и остается «в тени», оно берется в уже существующем виде и не разъясняется специально.

²⁸ «Мышление (взятое в философском смысле) – это бытийно-понятийное постижение действительности мира и внутримирового сущего. *Мышление удерживает себя в стихии понятия*» (Финк О. Указ. соч. С. 365. Выделение наше. – Е. Ш.).

АУТОПОЙЕЗИС «ЭПИСТЕМИЧЕСКИХ ВЕЩЕЙ» КАК НОВЫЙ ГОРИЗОНТ ПОСТРОЕНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ*

В статье предпринимается попытка рефлексии социальной теории, вырастающей из аутопойезиса сложных объектов – фондовых рынков, интернет-сетей, социальных коммуникаций. Основной тезис статьи: аутопойезис «эпистемических вещей» порождает социальные риски и заставляет пересматривать исследовательские практики и стратегии взаимодействия людей со сложными информационно насыщенными объектами.

Ключевые слова: аутопойезис, рекурсия, постсоциальные исследования, объект-центричная социальность.

Статья положена в методологическое русло «поворота к материальному» в социологии и социальной теории в целом. Речь идет о повороте от вещи в социологии к социологии вещей. Еще Э. Тоффлер, создавая свой «Future shock», придавал исключительное значение такому важному для исследователя качеству, как «повышенная чувствительность к ходу времени». Что бы это значило применительно к теме статьи? В самом общем смысле такая чувствительность определяется способностью оставаться релевантным изменяющемуся с калейдоскопической быстротой миру. По существу, предлагается анализ, который, с одной стороны, приоткрывает к современным «постсоциальным исследованиям», с другой – в него включается тема аутопойезиса, соединяющая собой, по нашему мнению, современный социальный конструктивизм, постсоциальные исследования и системную теорию коммуникации Никласа Лумана. Нами отстаивается позиция «объект-центричного» социального познания. Речь идет об объектах, которые не только заявили о своем существовании, но и способствовали созданию новых форм объектных ориентаций.

Термин «постсоциальный» служит обозначением для расширяющегося спектра культурных форм, выходящих за пределы традиционных определений социального порядка. Наиболее отчетливо преимущества «постсоциальных» объект-центричных разработок проявились в исследованиях фактора непредсказуемости фондовых рынков¹. Наряду с этим особую значимость в русле поставленных проблем приобретает объект-центричный анализ интернет-коммуникации. Происходит непрогнозируемый рост рисков, порожденный увеличением числа подобных объектов и усилением продуцируемых ими десоциализирующих сил. На этом фоне бесперспективными и тушовыми представляются эссенциалистские подходы, так или иначе связанные со стремлением постичь нечто «изначальное» в обществе, его «генетический механизм» или «всеобщий закон». В постсоциальных исследованиях становится критически важной выработка культурных принципов, которые позволяют ближе подойти к *изменчивости развития* общества. Таковая актуализируется в теме аутопойезиса – самостроительства. *Аутопойезис* (от греч. *αυτος* – сам, *ποιησις* – создаю, производжу, творю) буквально означает само-строительство, само-производство или воссоздание себя через себя самого. В рамках концепции аутопойезиса систем, по определению Н. Лумана, общество, рассматриваемое в потоке времени, «неспособно предвосхищать или планировать свое будущее», а в своем морфогенезе, в своих радикальных структурных изменениях оно соотносено с эволюцией². Неопределенность будущего аутопойезисных систем является также важной частью постсоциальных исследований, которые в некоторых своих частях сосредоточены не на поиске вероятностей будущего, а на анализе социальных рисков, которые возникают в тех случаях, когда объектные культуры получают преимущества, а представленные таким образом объектные отношения составляют конкуренцию отношениям человеческим.

Как это может быть? и как это может случиться?

В предлагаемом анализе значительную смысловую нагрузку несет понятие «эпистемический объект» (ЭО). Впервые термин «эпистемическая вещь» предложил Х.-И. Райнбергер для обозначения разворачивающейся структуры, не тождественной самой себе³. Этот термин позволял провести важное различие с объектами технологическими. Статус технологических вещей (инструментов и товаров), по Райнбергеру, определяется наличием в них фиксированных, стабильных свойств, готовых служить исследователям или потребителям. То есть субъект придает инструментальной вещи функции, о которых он знает и которыми он сам (до того) уже располагает.

ЭО осмысливается в другой модальности. Таковая положена в русло аутопойезиса. ЭО порожден и продолжает свое развитие путем рекурсивной подпитки знанием включенных в него субъектов или, лучше сказать, наблюдателей в их лумановской интерпретации. Субъекты же, как правило, по инерции инструментального подхода, продолжают полагать, что только пользуются им или используют объект как инструмент (фондовая торговля, участие в интернет-коммуникации). Кроме того, отдельные субъекты не единственные «привносители» эпистемического влияния на сложные социальные объекты. Их разрастание в современных западных обществах («обществах знания») подпитывается усиливающимся влиянием экспертных систем (общественных экспертиз), которые прошли в своем развитии через два этапа.

Первый этап – *вещи / объекты в социологии* – связан с авторскими экспертными интерпретациями, когда группа специалистов изучает социальный объект и предписывает те или иные конкретные действия для его устойчивого и предсказуемого развития в «нужном» направлении. Предписания оформляются экспертами, которые в свою очередь «извлекают» рациональное действие из обобщенного представления о том, как и куда должны быть направлены организационные усилия заказчика. Цели, которые эксперт преследует, прямо или косвенно устанавливаются заказчиком экспертизы. И дело здесь вовсе не в злой или доброй воле последнего, а в том, что траектория развития социального объекта предписывается и направляется извне – из замыслов экспертов и составленных ими представлений о целе-сообразном (сообразно с его целью) использовании объекта. В этом случае те или иные интересы и цели групп населения преобразуются экспертами-профессионалами в набор инструментов влияния на объект, а знание выступает в качестве конкретного продукта (товара). В отношениях эксперта и объекта экспертизы в данном случае продолжает работать принцип отчуждения (Гегель, Маркс).

Второй этап – *социология вещей / объектов*. Вещи / объекты, которые преодолели порог сложности в своей «гибридной» (вещь-культура) эволюции, как это выясняется, способны «давать отпор» (Б. Латур), сопротивляться радикальным проектам целерационального конструирования. Применительно к таким вещам / объектам наблюдения и исследования лишь увеличивают их сложность, а вовсе не превращают в послушные инструменты. Экспертное знание в данном случае выступает в качестве одного из факторов влияния наряду с другими, отталкиваясь от которого эксперт / исследователь уже не получает прогнозируемой детерми-

нации предполагаемого социального воздействия. Всегда получается в итоге что-то иное, чем предполагалось, всегда – рожденное *изнутри* (по Луману – как результат перехода границы самореференции / инореференции), а не путем принудительного выделения каких-либо элементов / структур из окружающего мира. Осмыслить и понять такое «перерождение» объектных социальных миров возможно при условии, когда культура «объектуализируется». Экспертиза в этом случае перестает быть разновидностью «инструментального действия» и становится разновидностью социального со-действия и со-производства социальной реальности. По существу, формулируется тезис об отсутствии какой-либо иной, отличной от сконструированной со-действием «человек-вещь» социальной реальности в рамках теории систем. Эпистемические вещи / объекты, при таком их теоретическом рассмотрении, уже не орудия, не инструменты, не товары и не посредники в традиционном смысле, а всегда – гибриды природы и культуры⁴. Таким образом, концепция социальности, применительно к взаимодействию с ЭО, существенно меняется.

В своей статье К. Кнорр-Цетина и У. Брюггер предложили интерпретацию ЭО как объекта знания, способного безостановочно разворачивать свою сущность, «взрываться» и «мутировать». Так, если вещи в инструментальной их интерпретации по сути своей напоминают закрытые ящики стола конкретного размера с четко очерченными углами, то «объекты знания скорее подобны выдвинутым ящикам, заполненным папками, ряды которых теряются в темноте отведенного им пространства стола»⁵. Определяющей характеристикой ЭО становится, по определению Кнорр-Цетины, «недостаточность объективности и завершенности существования, нетождественность самому себе»⁶. Если же продолжать эту тему в лумановской интерпретации техносциального объекта как системы коммуникации, то его следует назвать «системой с самопоженной неопределенностью»⁷.

Приведем только несколько сопоставлений двух типов объектов – инструментального и эпистемического. Так, если в инструментальном (классическом) значении вещь / объект «равен самому себе» и в нем содержится спрятанная, но еще не развернутая, но равная самой себе сущность («стол с закрытыми ящиками»), то в ЭО «не равен самому себе». Он приобретает новые свойства и изменяет те, которые имел, рекурсивно воспроизводит свою незавершенность. Если в инструментальном значении наблюдатель по отношению к вещи / объекту как будто располагает позицией «независимого наблюдателя», то в отношении к ЭО (именно в от-

ношении, а не *по* отношению) он сам включен в акт наблюдения как со-действия, т. е. наблюдая, тем самым внося в него изменения. В последнем случае, можно сказать, что ЭО подпитывается и наращивает свою комплексность / сложность соучастием наблюдателя. Следуя лумановской терминологии, можно также сказать, что ЭО и наблюдатель находятся по одну сторону границы формы и представляют собой единую аутопойетизирующую систему.

На нечто подобное указывал М. Хайдеггер. «Послушные», «прозрачные», выверенные человеком вещи определялись им как «оснастка» («Zeug»), через которую осуществляется наше инструментальное пребывание в мире⁸. Оснастка требует от человека заботы и опеки. В свою очередь, «вещь» идентифицируется с теми объектами познания, которые только и достойны быть («бытийствовать»), т. е. всегда напоминать о себе помимо и вне каких-либо теоретических рассуждений, накопленных и рационально упорядоченных.

Водораздел между отчужденными объектами (инструментами, фетишизированными товарами) и ЭО проходит по линии, разделяющей отсутствие или наличие аутопойезиса. Вводя понятие «аутопойезис» в социологию вещей, мы получаем дополнительную возможность привключить в исследовательские практики аргументацию, построенную на признании аутопойезиса ЭО как горизонта построения социальной теории на подходах, которые отличаются от подходов классических.

Первый шаг в обозначенном направлении во многом определяется привлечением исследовательского потенциала современных коммуникативных теорий, где тема аутопойезиса основательно разработана. Так, Н. Луман рассматривает коммуникативные революции (язык, письменность, книгопечатание...) как этапы эволюции аутопойезиса коммуникации⁹. Технологически обособившиеся электронные массмедиа рассматриваются им как его очередная ступень, на которой коммуникация способна продуцировать новые формы профессиональной кооперации и в конечном итоге создавать новые дифференциации общества. По сути, Луман описывает в терминах «операционального конструктивизма» некоторые следствия эволюции объекта (электронных массмедиа, например)¹⁰. К таким следствиям следует отнести эволюционное наращение комплексности систем. Сам рекурсивный механизм комплексности во многом объясняет неожиданный запуск принципиально новых свойств социальных объектов – их способность к автономному продуцированию непредсказуемых прежде от-дифференциаций в обществе, которые с позиции классических социальных теорий чаще всего представляются как девиации¹¹.

Теория общества Лумана сконцентрирована на вопросе: как возможна коммуникация? Ответ на такое вопрошание предполагает соблюдение такого важного условия, как отказ от того, что сознание располагает трансцендентальными по происхождению и включенными в него привилегированными качествами. Или отказ от того, чтобы всерьез принимать за основу или начинать изучение общества с утверждения, построенного по типу «общество состоит из конкретных людей и отношений между ними» (Г. Зиммель). Общества вообще невозможно наблюдать извне. *Чем* тогда на самом деле обусловлена позиция наблюдателя? Н. Луман высказался на этот счет вполне определенно: «как представить себе наблюдение, если не рассматривать самого наблюдателя как систему? как наука может наблюдать, сама не будучи системой... системой с социальной зависимостью?»¹².

При такой постановке вопроса мы наталкиваемся на сходство объекта нашего рассмотрения (включая нас самих и сам акт нашего наблюдения) с русской матрешкой, но с такой, в которой не удастся обнаружить последнюю, неразборную фигурку. Бесперспективным в данной ситуации становится поиск субстантивного начала или первоэлемента коммуникативного действия.

Отправным пунктом в осмыслении системной теории может служить тезис, предложенный Н. Луманом. Он прост, оригинален и даже тавтологичен – коммуникация осуществляется только через коммуникацию и ничто другое. Иначе говоря, понять, как развивается коммуникация, можно только из механизма ее самой, а не из нашей – казалось бы, очевидной – способности узреть в продуктах коммуникации ее суть или что-то вроде финальной схемы. Выдвигая этот тезис, Н. Луман прямо указывает на его связь с тезисом, предложенным У. Матураной и Ф. Варелой. Эволюция, как писали чилийские нейробиологи, является продуктом не тщательно продуманного плана, а естественного дрейфа; она творит по аналогии с блуждающим по миру скульптором, а именно так, как позволяет структура находок. В нашем случае важно подчеркнуть, что коммуникация, как и сама биологическая жизнь, не оставляет следов своих начал и не воплощает в своих конкретных проявлениях (клетка, организм и т. д.) самого способа, которым они порождены¹³. Если бросить взгляд за горизонт нейробиологии (что и сделал Луман), то данное положение становится весьма значимым при рассмотрении таких процессов, как развитие обществ, их подсистем (мораль, власть, экономика и др.), а также различных обособившихся техносоциальных объектов, каким, к примеру, является Интернет.

Из выдвинутого Н. Луманом тезиса следует, что коммуникация строится вовсе не на какой-то рациональности, предустановленной «самой ее природой». Дело не в том, что не существует рациональная коммуникация, а в том, что ею не определяется природа коммуникации как системы. Привнесение предзаданных рациональных схем, равно как и математически вычисленных представлений об обществе, используется в прикладных теориях коммуникации (PR) или же для моделирования отдельных агрегативно сопоставляемых частей конструкторов. Однако применительно к оперативно замкнутым и аутопойезисным общественным системам такие подходы являются неполными, приблизительными и, чаще всего, ошибочными. Напомним, что в нашем случае речь идет о коммуникации как системной теории общества, когда вопрос: как возможна коммуникация? сближается по смыслу с вопросом: как возможно общество? В этом отношении не следует полагаться на то, что где-то в глубине коммуникации скрыт закон «правильного» ее построения, ожидающий своего открытия, как Америка ожидала своего Колумба. Коммуникация, согласно лумановскому подходу, строится не на предустановленных нашим сознанием принципах «какой она должна быть», а на логике различений. Сознание (равно осознание) коммуникативного акта всегда осуществляется после того, как механизм различений уже сработал. Мы каждый раз исходим из того, что объяснить непредсказуемо возникшую ситуацию можем лишь позже. Но если рациональная коммуникация ставится под сомнение, то что тогда может стать ее реалистичной альтернативой в поиске социальной теории? Это то, что можно назвать «коммуникативной рациональностью», т. е. то, что организуется до того как может быть осознано, представлено системно. В основе коммуникативного процесса лежит не какой-то неразложимый элемент / начало, добравшись до которого «мы все поймем», а – *операция*, которая примыкает к другой операции. Само же примыкание операций осуществляется «в темноте и тишине» и никак не обнаруживается в результатах коммуникации.

Обозначенный подход к проблеме коммуникации следует считать неклассическим. В XX в. к нему протаптывались тропинки с разных сторон: как условие образования **смысла** в словоупотреблении (в семиотике – Ч. Пирс, в семиологии – Ф. Соссюр)¹⁴; в законах **форм** в логике («Законы формы» Дж. Спенсера Брауна)¹⁵; в аутопойезисе **эволюции живых организмов** в биологии (Х. фон Ферстер, У. Матурана и Ф. Варела)¹⁶. На коммуникации различений, как уже было отмечено, строит свою **теорию социальных систем** Н. Луман – один из самых влиятельных и одновременно

«труднопрочитываемых» философствующих социологов современности.

Итак, коммуникация выстраивает саму себя через себя же, осуществляя тем самым аутопойезис (самостроительство). Над ней не стоит некая предустановка конечной цели, которая может быть схвачена сознанием. Поэтому коммуникация безостановочно порождает контингентность¹⁷, а потому ее социальные порождения (от-дифференциации), подобно порождениям биологической эволюции, в широком смысле слова, непредсказуемы. Из сказанного вовсе не следует призыв к отказу от осознанного поведения / влияния личности / эксперта, и тем более – к отказу от ответственности социолога за свои действия. Более того, установка на отсутствие предустановленного порядка (схемы, закона и т. д.) развития коммуникативного процесса, в широком смысле слова, предполагает куда большую ответственность, чем в том случае, когда кто-то искренне считает, что он располагает неоспоримыми доказательствами «единственно верного знания» о конечных параметрах и целях будущего общества. Опыт истории показывает, что безответственные социальные поступки чаще всего исходят из метафизических интеллектуальных установок. Насилие – политическое, интеллектуальное, физическое – наиболее вероятное следствие стремления привести всех других к чему-то «твердо известному», а потому «истинному» предназначению общества и истории – того, как и куда они должны быть направлены / перенаправлены.

Вторая позиция аргументации аутопойезиса ЭО как горизонта построения социальной теории – это обогащение словаря объект-центричной социологии за счет включения в социологический дискурс словарей пограничных областей знания (теории коммуникации, динамической / неклассической теории информации и др.). Данный подход, на наш взгляд, позволяет выйти за пределы прежних мыслительных схем, а также существенно расширить представление об объект-центричности как таковой. Признаки уже известных ЭО (фондовый рынок) вполне просматриваются в системных теориях организации. Э. Морен, например, усматривает – по наличию рекурсивной петли – универсальную общность организации социальных объектов с такими «чисто физическими» объектами, как океанические течения, вихри и др., поскольку они способны поддерживать собственную генеративность (воспроизводить собственное существование во времени). В своей известной книге «Метод. Природа Природы» он обосновывает положение о том, что мы имеем дело с «организационной гомологией» – *организации* природы, *организации* общества и *организации* сознания¹⁸.

В этом утверждении Морена вовсе не следует искать следы редукционизма, оно гораздо глубже и продуктивнее, чем это может показаться в первом приближении.

Как уже было отмечено, объект приобретает эпистемический статус, когда изменяет свои свойства и подпитывает свою эволюцию из наблюдающей / исследующей ее науки и экспертного знания. Для естествознания подобная концептуализация вполне обычное дело (квантовая механика), тогда как в социальных науках ей еще предстоит проторить свою дорогу. Но именно эти интегративные свойства ЭО дают основание включать в социальные теории те понятия, термины, обозначающие качества ЭО, которые, по определению К. Кнорр-Цетины, формируют эмоциональные миры, личностные и групповые. Социальная теория в этом смысле уже не может представлять собой некую мета-конструкцию / систему или господствующую над миром систему идей и т. п. Социальная теория в этом случае представляется системой систем со своей рекурсивной петлей: «Теория сложных систем преобразует систему, которая ее формирует»¹⁹.

Таким образом, настоящую статью следует рассматривать как часть более широкой программы преодоления «классических» представлений о поведении тех социальных объектов, которые прошли точку запуска аутопойезиса и длят себя во времени как объекты «эпистемические». Словом, для нас наибольший интерес представляет не столько то, как люди, руководствуясь своими рациональными представлениями, тем самым осуществляют инструментальную деятельность при помощи вещей, сколько то, как наплыв объектных миров сопротивляется конструктивистским намерениям человека и тем самым изменяет его социальность – через аутопойезис отношений (процессов) между людьми и «ожившими» вещами / объектами.

К числу важнейших факторов, способствовавших повороту к объект-центричной социальности, следует отнести глобализацию технологических и коммуникативных сетей. Сама по себе глобализация, как известно, не привела автоматически к глобализации идентичностей, но привела к порождению многочисленных локальных микроструктур в обществе (community) с их идентичностями. Нетрудно заметить и то, что описание и классификации многочисленных комьюнити, их состав и структура стали утрачивать четкие очертания. Наиболее очевидно это проявилось в индивидуализированных сообществах интернет-коммуникации, где объект-центричная социальность представляет оборотную сторону современной индивидуализации.

Обозначенная трансформация не открывается сразу, а порожденные ею формы социальности еще не выражены явно и зачастую остаются в поле традиционных интерпретаций – как очередное социально-групповое образование. В этой связи уместно констатировать: там, где традиционно работала связка «человек–человек» (или «человек – социальная организация»), стала образовываться связка «человек – эл. инф. устройство». Современные пользователи интернет-комьюнити далеко не исчерпывают списка тех, кто безмолвно принял электронного посредника между своим вопрошанием к миру и ответом на него: заработную плату мы теперь получаем не из рук кассира, а из прорези банкомата, говорим с диспетчером через переговорное устройство, ищем интересующую нас информацию, вбрасывая сформулированный вопрос в «бездушную» поисковую систему, вступаем в переговоры в чате с инкогнито, скрывающимся под ником... Но сама по себе констатация того, что первый тип связки («человек–человек») уступает место второму типу («человек–устройство») в условиях сохранения традиционной социологической интерпретации, мало что прибавляет к пониманию изменяющейся на глазах социальности события.

Описывая аутопойетические объекты традиционным языком (словарем) субъект-объектной социологии, мы обречены искать для них место в старых мыслительных схемах. Для релевантного их объяснения и понимания («чувствительности к ходу времени») необходимо включение по меньшей мере потенциала словаря объект-центричной социальности. При этом мы получаем доступ к анализу рисков, которые таятся за вовлеченностью субъекта отношения, где приоритет и «инициатива» принадлежит «ожившим» вещам – высокотехнологическим / коммуникативным / симбиотическим объектам.

Осенью 2008 г., в разгар финансового кризиса, прозвучало признание Алана Гринспена, бывшего главы Федеральной резервной системы США, которое он сделал на заседании комитета Палаты представителей в Конгрессе США. Гринспен тогда заявил, что происходящее перевернуло его понимание того, как вообще функционирует рынок и что ни одна из существующих математических моделей не может охватить масштаба его сложности. В самом деле, ни один лауреат Нобелевской премии по экономике не смог предсказать финансовой катастрофы. И даже в наши дни, когда острая фаза кризиса миновала, ведущие экономисты признают, что кризис не имеет четких границ, он может «притихнуть», но также может неожиданно «взорвать» мировую финансовую систему. Иными словами, объект усложняется, а его

эволюция всегда на шаг опережает те модели, которые предлагаются специалистами для его обуздания и контроля за ним. Экономистам, бизнесменам, финансистам и политическим лидерам кризис предоставляет возможность только искать инструменты тонкой подстройки к приобретшей свойства «живой машины» мировой финансовой системе, но уже не оставляет шансов перехватить инструментальное управление ею. По сути, объектный сдвиг стал данностью экономической социологии. Релевантным исследовательским ответом на такую данность вполне может стать новая концептуализация социальности разворачивающихся объект-центричных аутопойезных структур.

Примечания

- ¹ Анализ рынков в современной экономической социологии. М., 2008.
- ² *Луман Н.* Общество как социальная система // Луман Н. Общество общества / Пер. с нем. А. Антоновского. М., 2011. С. 133.
- ³ *Rheinberger H.-J.* Experiment, Difference, and Writing: I. Tracing Protein Synthesis // Studies in the History and Philosophy of Science. 1992. Vol. 23. № 2. P. 305–331.
- ⁴ См.: *Латур Б.* Нового Времени не было. Эссе по симметричной антропологии / Пер. с фр. Д.Я. Калугина; науч. ред. О.В. Хархордин. СПб., 2006. С. 95.
- ⁵ *Кнопп-Цетина К., Брюггер У.* Рынок как объект привязанности: исследование постсоциальных отношений на финансовых рынках // Социология вещей. М., 2006. С. 318.
- ⁶ Там же.
- ⁷ *Луман Н.* Общество как социальная система. С. 144.
- ⁸ *Хайдеггер М.* Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: М., 1993. С. 391–406.
- ⁹ См.: *Луман Н.* Медиа коммуникации / Пер. с нем. А. Глухова, О. Никифорова. М., 2005.
- ¹⁰ См.: *Луман Н.* Реальность массмедиа / Пер. с нем. А.Ю. Антоновского. М., 2005.
- ¹¹ *Луман Н.* Общество как социальная система. С. 143–153.
- ¹² *Луман Н.* Введение в системную теорию / Пер. с нем. К. Тимофеева. М., 2007. С. 63–64.
- ¹³ *Матурана Ф., Варела У.* Древо познания / Пер. с англ. Ю.А. Данилова. М., 2001.
- ¹⁴ *Соссюр Ф.* Труды по языкознанию. М., 1977.
- ¹⁵ *Spencer Brown G.* Laws of Form. L.: Georg Allen and Unwin Ltd., 1969.
- ¹⁶ *Maturana H.R., Varela F.J.* Autopoiesis and Cognition. The Realization of the Living. Dordrecht, 1980.

- ¹⁷ Русское слово «случайность» не совпадает с английским «контингентность» (contingency). Под контингентностью следует понимать ситуативность, привязанность любого события к определенному месту и времени, без связи его с какой-либо жестко детерминированной предопределенностью. С другой стороны, это такой тип селективности, который предполагает запрет на полную невозможность, равно как и запрет на столь же однозначную детерминированность того или иного выбора системы («двойная контингенция»). Понятие «контингентность» точнее передает смысл антифундаменталистских установок, например, в неопрагматизме Р. Рорти.
- ¹⁸ *Морен Э.* Метод. Природа Природы / Пер. Е.Н. Князевой. М., 2013. С. 186.
- ¹⁹ Там же. С. 187.

ПИРС И ЛУМАН:
ДИАГРАММАТИЧЕСКАЯ ЛОГИКА
В СОЦИАЛЬНЫХ НАУКАХ*

В системной теории Лумана утверждается, что физический мир воздействует на коммуникацию только посредством индивидов (операционно замкнутых систем сознания). Эти индивиды уже не являются субъектами в их традиционном смысле. Но что они собой представляют? В статье предпринимается попытка проработать их структурную основу. Для этого мы обращаемся к теории экзистенциальных графов Ч. Пирса и к его семиотическому подходу к субъекту. Обращение к Пирсу объясняется сходством теории графов с теорией Дж. Спенсера Брауна – прототипом логики различений Лумана.

Ключевые слова: Пирс, Луман, Спенсер Браун, экзистенциальные графы, логика различений, «Законы формы».

1. Введение

В этой статье, как и в работе прошлого года, я продолжаю тему соотношения идей Ч. Пирса, Н. Лумана и Дж. Спенсера Брауна. Однако если в 2014 г. на периферии оказались идеи Лумана (параллель проводилась между неограниченным семиозисом Пирса и повторным вхождением Спенсера Брауна), то на этот раз на периферию ушел Спенсер Браун. В работе логические положения Пирса сопоставляются с логическими, если можно так выразиться, основами теории Лумана.

Логическую составляющую системной теории принято называть «логика различений». Однако термин «логика» в данном случае используется не в значении «логическая теория», а в значении «ход мысли, рассуждение»: логика различений является своего

рода неформальной интерпретацией (адаптацией) математической теории Спенсера Брауна.

В данной работе в центре рассмотрения оказывается одна из важнейших проблем лумановской теории – проблема взаимодействия внешнего мира и коммуникации. Немецкий социолог пишет: «целостный физический мир <...> может воздействовать на коммуникацию только <...> благодаря операционно замкнутым системам сознания, а следовательно, исключительно посредством индивидов»¹. Он довольно много внимания уделяет тому, что собой эти индивиды представляют. Я же предлагаю ограничиться вопросом их структуры. С этой целью уместно обратиться к теории экзистенциальных графов Пирса и его семиотическому толкованию человеческого «я» (*human self*). Упомянутого индивида и человеческое «я» для удобства будем называть субъектами, под которыми условимся понимать не субъективные сущности, противостоящие объекту, а абстрактные носители сознания, «операционно замкнутые системы сознания».

Таким образом, цель работы заключается в том, чтобы структурно прописать работу субъектов, которые выступают в роли посредников между коммуникацией и внешним миром. О том, почему я обращаюсь к Пирсу, а также почему вообще возникает мысль о сопоставлении Пирса и Лумана, рассказывается во втором разделе статьи. В третьем разделе в центре внимания оказывается логическая теория экзистенциальных графов Пирса. Здесь даются пояснения, почему эту теорию называют диаграмматической, в чем состоят ее преимущества, что такое диаграмма. Семиотическому пониманию субъекта посвящен последний, четвертый раздел.

2. Пирс и Луман

На первый взгляд сопоставление Лумана и Пирса может показаться несколько странным. Луман – крупнейший социолог XX в. Пирс – крупнейший логик и философ века XIX. Безусловно, Пирса нельзя назвать социологом, равно как и Лумана нельзя назвать логиком. Тем не менее основания для сопоставления существуют.

Таким основанием может уже стать общая социальная направленность исследований американского ученого (Э. Килпинен пишет о нем как о самом социальном философе среди классиков²). На социальном принципе у Пирса основывается даже логика (CP 2.654). Находит место в своей общей классификации наук он и для социологии, которая также оказывается тесно связанной с логикой: социология относится к классу идиоскопических, т. е. специфических, наук

открытия. Будучи идиоскопической, она зависит от наук точных, и в первую очередь от логики: психические науки, куда входит и социология (см. СР 1.242)³, подчиняются правилам вывода (см. СР 1.250). Кроме того, указанное сопоставление становится возможным и в силу структурного сходства логики различений Лумана и одной из логических теорий (теории экзистенциальных графов) Пирса.

Сказать, что социологи-теоретики и социальные философы Пирса абсолютно не знают, безусловно, нельзя. Так, Н. Вилей⁴ и М. Архер⁵ высоко оценивали его понимание человеческого «я», а пирсовская концепция рационализма позволила М. Бертильсон (M. Bertilsson)⁶ выстроить защиту против натиска критического рационализма в социологии. обстоятельный обзор того, кто, когда и зачем обращался к работам американского исследователя, дает Килпинен⁷. Однако и он замечает, что идеи Пирса способны предложить больше. Надеюсь, примером тому сможет стать наше пояснение лумановского «структурного сопряжения сознания и коммуникации»⁸.

Известно, что Луман предложил довольно оригинальный подход к пониманию общества и коммуникации. Он качественным образом переосмысливает сразу несколько предубеждений, существовавших в его время в отношении общества и коммуникации. Во-первых, он заявляет, что общество не есть совокупность индивидов и отношений между ними, во-вторых, показывает, что общество формирует (ограничивает) не территория, а коммуникация⁹, а в-третьих, настаивает на том, что при изучении общества теряет свой смысл традиционная дихотомия «субъект/объект»¹⁰.

Общество в теории немецкого исследователя трактуется как всеохватывающая социальная система, которая, отделив себя от окружающего мира, способна оперировать замкнутым образом. Ее единственной социальной операцией является коммуникация, которая, в свою очередь, также представляет собой сложную, структурированную систему с собственной динамикой. Доступ же окружающего мира в коммуникацию контролирует сознание. И делает это «благодаря своей способности восприятия <...>, которое среди прочих условий структурного сопряжения, со своей стороны, зависит и от нейрофизиологических процессов мозга»¹¹.

Подобный взгляд на общество и коммуникацию потребовал от Лумана качественно нового способа изложения материала. Он был вынужден отказаться от статичных субъектов и четко прописать приоритетность, уникальность и своего рода самодостаточность отношений. Для реализации поставленной цели немецкий исследователь разрабатывает логику различений, в основе которой оказывается математическая теория Спенсера Брауна, изложенная последним в книге

«Законы формы». Важно, что логика различений не копирует теорию Спенсера Брауна. В данном случае мы имеем дело лишь с нестрогой интерпретацией или даже адаптацией оригинальной версии¹².

Опираясь на логику различений, Луман прорабатывает и вопрос взаимодействия субъекта (замкнутой системы сознания) с коммуникацией. Однако если обратиться к подлинно логическим теориям, структурные компоненты этого сопряжения можно попытаться описать несколько четче. В нашем случае предлагаю воспользоваться теорией экзистенциальных графов Пирса, которая некоторым образом напоминает концепцию Спенсера Брауна, а значит, и Лумана.

3. Что такое диаграммы?

Теорию графов Пирс называл венцом своих логических исследований. Действительно, она вобрала в себя многие философские интуиции американского исследователя и придала им логическую строгость. Среди этих идей можно найти и сходное с лумановским представлением о субъекте как носителе сознания. Не зря к этой теории сегодня обращаются исследователи-когнитивисты, работающие, в частности, над проблемой: как люди представляют информацию¹³.

Теорию графов, равно как и теорию «Законов формы», относят к классу диаграмматических теорий, т. е. теорий, которые выстраиваются на базе диаграмм. Диаграмма – графический способ записи линейного выражения. Пожалуй, самым известным примером таких структур являются диаграммы Эйлера-Венна, с помощью которых в рамках общего курса логики студентов учат соотносить понятия по объему, проверять силлогизмы.

Графы Пирса или формы Спенсера Брауна (далее будем говорить только о теории Пирса) по своему внешнему виду также напоминают структуры Эйлера-Венна. Например, так (круг заменен на круглые скобки):

(a (b)).

Однако по своей смысловой нагрузке с круговыми схемами они явно расходятся. Диаграммы работают на уровне высказываний. Но, во-первых, это не вспомогательное средство, а базовый элемент теории. А во-вторых, хотя любая диаграмма отражает отношения, существующие внутри высказываний и между ними, логическую форму конкретного высказывания она не передает. Фиксируя отношения, графы не обладают достаточным содержанием для того, чтобы их реализовать (передать форму конкретного высказыва-

ния). В этом смысле они, как справедливо замечает Питтаринен, не тождественны когнитивным моделям в духе Лакоффа: их значение «связано с экстра-лингвистическими навыками осуществления действий. Море отличий пролегает между когнитивной лингвистикой и семантическими / прагматическими теориями значения, инициированными Пирсом и получившими дальнейшее развитие благодаря Полу Грайсу»¹⁴.

Чтобы диаграмма реализовалась, необходимо привнести в нее дополнительную семантику и прагматику. Но этот жест возможен только извне, т. е. с нашей структурой должен взаимодействовать некто сторонний. Снабжая диаграмму необходимой информацией, он как раз и получает возможность увидеть форму конкретного высказывания. Увидеть, конечно, он может только то, что в диаграмме уже заложено (в этом смысле он оказывается ограниченной диаграммой). Однако это не означает, что полученная форма будет единственной возможной реализацией исходной структуры: привнесение в диаграмму различной информации будет давать различные способы ее реализации.

Чтобы продемонстрировать, как это возможно, обратимся к схеме, приведенной выше:

(a (b)).

В теории Пирса она работает на уровне знакомой всем классической логики высказываний.

Уточним несколько правил. Любая диаграмма (граф), написанная на листке бумаги, свидетельствует о своем существовании. Если на одном листке размещено несколько диаграмм, они объединяются по типу конъюнкции. Круг на той же бумаге говорит об отрицании того, что оказывается внутри него¹⁵. Таким образом, в зависимости от наших (возьмем на себя роль «стороннего некто») исходных установок (говорим ли мы об условии или об альтернативе) она будет звучать так: «если а, то b» (смотрим на структуру через призму условия), «неверно, что а и не-b» (через призму конъюнкции), «или не-b или в» (альтернатива).

Таким образом, за одной диаграммой скрываются несколько форм высказываний. В данном случае все они эквивалентны на уровне семантики, но не являются таковыми на уровне прагматики (условие не всегда оказывается абсолютно идентичным альтернативе). Забегая несколько вперед, нельзя не указать, что на каком-то этапе исчезает и гарантия семантической эквивалентности: она перестает работать в случае структур определенного уровня сложности. Подобную ситуацию демонстрирует Спенсер Браун (работа с уравнениями высоких степеней).

Очевидно, что нашего «некто», работающего с диаграммой, можно назвать искомым субъектом. Он отличается от субъекта из дихотомии «субъект–объект»: не является самостоятельной единицей, а зависит от диаграммы в той же степени, как и она от него. Неизбежное двустороннее взаимодействие диаграммы с таким субъектом превращает диаграммы в динамичные структуры, своего рода «кинофильмы мысли» (как замечает сам Пирс), а субъекту придает пластичность. Посмотрим на этого субъекта повнимательнее.

4. Семиотический подход Пирса и природа наблюдателя

Понимание человеческого «я» или субъекта, предлагаемое американским философом, в какой-то мере даже можно назвать современным. Строго говоря, стоит говорить о сосуществовании в его работах двух подходов к толкованию этой категории: в ранний период своего творчества Пирс рассматривает субъекта через призму «я–оно–ты» (*I–It–Thou*), т. е. в рамках его теории категорий, а в поздний – задает через систему знаков, т. е. решает через призму семиотики. Далее мы будем рассуждать в рамках второго подхода, который-то и находит свое отражение в теории графов.

Как и все существующее в мире, субъект определяется посредством знаков. Но знаки проявляются как знаки только в рамках семиозиса: всякий знак связывается со значением и интерпретируется, порождая тем самым новый знак. Этот вполне самодостаточный процесс ничем не ограничен. Он действует и на глобальном, и на локальном уровнях. В результате, чтобы понять один знак, нужно узнать другой и т. д. Но можно ли стать частью семиотического (локального) процесса? Да, и такая возможность есть у субъекта. Субъект не является частью семиозиса, но он всегда готов приступить к интерпретации окружающих его знаков. Дабы представить этот процесс, Пирс разрабатывает целую систему интерпретаторов, среди которых стоит выделить шесть, объединив их в две трихотомии: непосредственный–динамический–финальный (идея разрабатывается в ходе переписки с леди Уэлби (СР 8.314–315)) и эмоциональный–энергетический–логический (тройка упоминается в работе «Прагматизм» (СР 5.475)). Однозначно установить отношения между двумя трихотомиями довольно сложно. Подлинно семиотической я бы назвала первую, а потому ниже будем говорить только о ней. Второй же трихотомией Пирс, видимо, попытался «прокинуть» семиотическую трихотомию на основные положения прагматизма.

Непосредственный интерпретант предполагает восприятие знака таким, каков он есть на самом деле. Затем в силу вступает динамический интерпретант, работающий не только с самим знаком, но и с тем, как этот знак на него воздействует. Однако подлинной силой в нашем случае обладает третий, финальный, интерпретант, который отражает не то, как работает указанное взаимодействие, а то, как оно работало бы, если бы... С уровня фактов мы переходим на уровень предположений, которые-то и позволяют сформировать исходные представления, необходимые для восприятия ситуации. В создании таких представлений могут участвовать как известные данные, так и наши привычки.

Описанная картина, что неудивительно, находит свое отражение в теории графов. Неудивительно это потому, что теория графов как логическая теория по сути является семиотикой: Пирс не раз заявлял о том, что логика есть лишь иное название для семиотики. Возможно, чтобы это увидеть, стоит познакомиться с теорией экзистенциальных графов несколько подробнее. Здесь же я попытаюсь показать это соответствие в самом общем виде.

Итак, у нас есть граф. А также имеется некий набор условий, который может позволить нашему графу реализоваться. Пусть носителем этих условий будет субъект. Исходные данные разрешают субъекту приступить к непосредственной интерпретации графа. Но тут же структура графа начинает эти условия корректировать (функция динамического интерпретанта), ибо никакие заданные установки не позволят увидеть в графе то, что в нем изначально отсутствует. Откуда же берутся исходные наборы условий? В случае графов – это изначально заданные правила системы (на содержательном уровне – наши привычки), за обращение к которым отвечает финальный интерпретант.

Если вернуться к идеям Лумана и проинтерпретировать граф как некую исходную ситуацию (коммуникативный процесс), мы сможем на структурном уровне увидеть, как в коммуникацию проникают знания внешнего мира. Сначала, опираясь на известные правила и привычки, субъект воспринимает ситуацию непосредственным образом. Но тут же его правила и привычки подвергаются коррекции со стороны самой ситуации. И эта измененная версия будет им использоваться на новом этапе коммуникации. Такой субъект не является частью коммуникации (графов). Он наблюдает за ней, но не видит ее целиком. Мы, конечно, можем судить о ситуации, зная субъект, и наоборот, но все подобные суждения потребуют серьезных уточнений, получить которые возможно, лишь понаблюдав за данным взаимовлиянием в динамике.

4. Вместо заключения

Итак, семиотическое представление субъекта Пирсом и его теория графов позволяют несколько иначе (в иных понятиях) посмотреть на работу замкнутой системы сознания (субъекта) в коммуникации Лумана. Субъект американского исследователя, как несложно увидеть, вполне соответствует общим представлениям исследователя немецкого: он не является сущностью, противостоящей объекту, никак не связан с субъективностью и задается через отношение. Обращение к Пирсу в нашем случае весьма органично и потому, что теория графов отчасти напоминает теорию Спенсера Брауна – основы или прототипа логики различений.

Хотя в центре внимания этой работы оказался вопрос структурного представления субъекта, достоинства теории графов для социальных исследований этим явно не исчерпываются. Убедиться в этом можно, если познакомиться поближе как к самой теорией, так и с посвященными ей работами. Так, о теории графов пишут А.-П. Питтаринен¹⁶ (указывает на когнитивную ценность графов), С.-Дж. Шин¹⁷ (акцентирует внимание на множественности прочтений диаграмм), Ф. Штьернфельт¹⁸ (проводит исследование графов через призму феноменологии и семиотики).

Продуктивными могут оказаться и другие логические идеи Пирса. Например, понимание им логического вывода как самоконтролируемой операции позволяет американскому исследователю предложить оригинальное толкование рациональности. Его подход «к роли рациональности <...> оказывается более динамичным по сравнению с прежними альтернативами»¹⁹. В результате Пирс задает новое понимание действия, которое, вкупе с семиотическим пониманием сути человеческого «я», приводит его к заключению о том, что все члены общества так или иначе оказываются исследователями. Последнее позволяет ему развивать мысль о постоянном расширении сферы нашего знания. Но это, как говорится, повод для других исследований.

Примечания

¹ Луман Н. Общество как социальная система. М., 2004. С. 118.

² Kilpinen E. Problems In Applying Peirce To Social Sciences // Ideas in Action: Proceedings of the Applying Peirce Conference / Ed. by M Bergman, S Paavola, A-V Pietarinen & H Rydenfelt. Vol. 1. Nordic Studies in Pragmatism. Helsinki: Nordic Pragmatism Network, 2010. P. 86–104.

- ³ Здесь и далее используются общепринятые сокращения издания: *Peirce C.S.* Collected papers. Vols. 1–8. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 1958–1966. «СР X.Y» = Collected Papers of Charles Sanders Peirce X (*номер тома*). Y (*номер параграфа*).
- ⁴ *Wiley N.* The Semiotic Self. Chicago: University of Chicago Press, 1995. 264 p.
- ⁵ *Archer M.* Structure, Agency and the Internal Conversation. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 384 p.
- ⁶ *Bertilsson M.* The Elementary Forms of Pragmatism: On Different Types of Abduction // *European Journal of Social Theory*. 2004. № 7 (3). P. 371–389.
- ⁷ *Kilpinen E.* Op. cit.
- ⁸ *Луман Н.* Общество как социальная система. С. 118.
- ⁹ Подробнее см.: *Ивахненко Е.Н.* Социология встречается со сложностью // *Вестник РГГУ*. 2013. № 11 (112). Серия «Философские науки. Религиоведение». С. 90–101.
- ¹⁰ *Луман Н.* Понятие общества // *Проблемы теоретической социологии*. СПб.: Петрополис, 1994. С. 27–48.
- ¹¹ *Луман Н.* Общество как социальная система. С. 118–119.
- ¹² Подробнее о различии теории Спенсера Брауна и Лумана см.: *Боброва А.С.* Идеи Дж. Спенсера Брауна в интерпретации Н. Лумана // *Вестник РГГУ*. 2013. № 11 (112). Серия «Философские науки. Религиоведение». С. 102–110.
- ¹³ *Pietarinen A.-V.* Getting Closer to Iconic Logic // *Computing, Philosophy, and Cognitive Science: The Nexus and the Liminal* / Ed. by G. Dodig-Crnkovic, S. Stuart. Cambridge: Cambridge Scholars Press, 2007. P. 70.
- ¹⁴ *Пиетаринен А.-В.* Экзистенциальные графы. К вопросу о диаграмматической логике познания // *Логико-философские штудии*. Ежегодник Ассоциации логиков Санкт-Петербурга. Вып. 12. СПб., 2014. С. 60.
- ¹⁵ Подобнее см.: *Боброва А.С.* Несколько слов об экзистенциальных графах // *Там же*. С. 33–38.
- ¹⁶ *Пиетаринен А.-В.* Указ. соч. С. 39–64.
- ¹⁷ *Shin S.-J.* The Iconic Logic of Peirce's Graphs. Cambridge, MA, 2002. 220 p.
- ¹⁸ *Stjernfelt F.* Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics. Dordrecht, 2010. 508 p.
- ¹⁹ *Kilpinen E.* Op. cit.

Я.Г. Бражникова

ФИЛОСОФСКАЯ ИДИОМА: ОТ РЕКОНСТРУКЦИИ К ИЗОБРЕТЕНИЮ

Статья посвящена проблеме репрезентации идиоматических черт философии. В 1990 г. Жак Деррида поставил эту проблему в своем московском докладе, связав ее с проблемой «философской национальности». В своей статье мы пытаемся преодолеть оппозицию локальное/универсальное, связывая «философскую идиому» с «философской национальностью», а также практикой и метафизикой национального языка.

Ключевые слова: философская идиома, национальный язык, универсальное, Ж. Деррида, В. Биbihин, Р. Барт.

Как объект высказывания «философия» вступает в непростые отношения с предикатами – локализирующими, обособляющими, «территориализующими»¹ ее. Идентификация рефлексии по «национальному», «политическому», «идеологическому» и даже «методологическому» признакам никогда не проходит беспроблемно. Остается вопрос: должны ли собственные – *идиоматические* – основания философии быть представлены в качестве *особенных* или, напротив, *универсальных*? Может ли философская идиома мыслиться вне альтернатив *национального/ универсального, локального/ инструментального*?

Обратимся к одному из аспектов этой обширной проблемы: он связан не с представлением о *национальной философии* и тем более не с философскими исследованиями *национальности* и *нации* как таковых – но с установкой «философской национальности», которая выступает в некотором смысле «оборотной стороной» как теоретических разработок, так и доксистического употребления соответствующих понятий.

В 1990 г. Ж. Деррида выступает в Москве с докладом, посвященным проблеме национальности и апориям, связывающим понятия национализация/инструментализация, локализация/глобализация и т. д.² Его интерес к этой теме не ограничивается упомянутым выступлением в МГУ; данной проблематике был посвящен в том числе и его одноименный многолетний семинар в Высшей школе социальных наук (1984–1987). Однако для нас представляет интерес тот контекст – общественный, политический, но также и концептуальный, – в котором были озвучены его идеи о национальности, а точнее – вопрос, почему последние практически не были услышаны в Москве 1990 г. Последнее, в частности, проявляется в том, что сегодня словарь общественных обсуждений по-прежнему замкнут в круге между локальным и универсальным (со всеми соответствующими политическими и внешнеполитическими коннотациями), а в академическом словаре понятия «нация», «национальность», «национальные особенности» по-прежнему существуют *доксически*, употребляясь в качестве предиката рассматриваемого предмета.

Претензия Деррида заключалась в переназывании самой – известной – дилеммы «национальное» vs «универсальное». *Национальное* по отношению к философии или философиям в принципе не может выступать предикатом: «Национальная проблема <...> – не просто философская проблема среди прочих проблем и не одно измерение философии среди прочих <...>. Самоутверждение национальности или националистическое притязание привходит в философию не случайно и не извне – оно по существу и всецело философское: это философема»³. Опустим здесь аргументы в пользу «духовной» идентификации национального – в противовес «природной», «физической», «эмпирической»; этот аспект хорошо знаком отечественной философской мысли. Речь также не идет – как замечает Деррида – о философском генезисе самого понятия «нация». Обнаруживаемая гомология философии и национальности разоблачает их общий генезис, их социально-историческое родство: «Национализм не только входит как акциденция или как некое зло в философию, которая ему чужда и которая по своему сущностному призванию космополитична и универсалистична, но национализм по существу философичен, он – философия, он – дискурс, структура которого философская»⁴. При этом нация-философема не обязательно репрезентирована в виде системы или даже собственно «философии» (и даже, напротив, как показывают Ж.-Л. Нанси и Ф. Лаку-Лабарт в своем докладе «Нацистский миф»⁵, в основе самодентификации нации лежит «воля

к миметическому», к Мифу в противовес Логосу). Национальная философия чаще всего существует как философия спонтанная, невыраженная – но конститутивная⁶. Отчасти иронической иллюстрацией такого рода взаимообратимости (*хиазма*, как говорится в записях дерридианского семинара) философии и национальности становится известная формула Маркса⁷ из «Немецкой идеологии»: «"Человек как таковой" на самом деле есть "немец"»⁸. Маркс здесь сталкивает две абстракции, обнаруживаемые им в письме Фейербаха: оптике *видимости*, «чувственного мира», мыслимого как нечто изначально данное и непроеизводимое, он противопоставляет столь же абстрактную, философскую, оптику «истинной сущности», – разоблачая тем самым альянс гуманизма и национал-философизма⁹. Непосредственная *видимость* чувственного, локального, национального возникает лишь в оптике национал-философской, в режиме абстракции¹⁰.

Таким образом, первое, что необходимо «принять всерьез»: противостояние национального и универсального неразрешимо, это две стороны одной абстракции. Как неосуществима и задача выделения локальных черт нации, «национальных особенностей» философии. Любая репрезентация национальной особенности универсализует локальное – более того, только в свете «национал-универсализма» (Деррида) «локальное» и «универсальное» впервые оказываются проблематизированы. Поэтому столь наивны любые попытки обнаружить в истории, культуре или философии той или иной нации некие несводимые, *идиоматические* черты, образующие ее уникальность; они непременно совпадут со столь же «уникальными» чертами другой нации. Такова апория сингулярного: «чтобы оказаться одним, недостаточно, чтобы я был один, необходимо также, чтобы лишь я один был таковым»¹¹. Отсюда следует, что всякая национальность в поисках самоидентификации неизбежно становится единственной национальностью, *единственной* философией, а не одной идиомой – наряду с другими.

Второе. Сами концепты *почва, пространство, страна, земля, территория*, при помощи которых обосновывается национальная идентичность, противостоят пресловутой «воле к миметизму» и не предполагают никакой формы, никакой идентификации. В ходе семинара «Нация и философская национальность» Деррида иллюстрирует это на примере платоновского понятия «хора». *Khora*, не допускающее даже определенного (и о-пределивающего, т. е. кладущего предел тем самым) артикля – не есть, как стремится показать Деррида, ни Миф, ни Логос. Она и есть конститутивное начало всего национального, которое на самом деле противо-

положно пределу, форме и идентичности; она не есть «вместилище для качеств» и вообще «не имеет ничего собственного». «Всякая аффирмация национализма означает определение *хоры*: имеется место, которое есть Германия, Япония, Европа, Франция; это место есть место символическое. Когда Гуссерль говорит о Европе как месте науки и философии, это место не эмпирическое; Греция – это духовный смысл Греции»¹². Деррида настаивает на принципиальной *ин-формности* платоновской *khora*, на невозможности ее отождествления с *формой, телом, материей (hylé)*. Она есть «чистая рецептивность»; феноменологии *хоры* не может быть: это «место, промежуток, зияющий хиазм»¹³. Таким образом, всякий национализм и поиск «национальных особенностей» заключается в попытке и невозможности *определения* места; национальная идентичность обостряется именно ввиду этой пустоты. При этом само это неоформируемое, все принимающее «место (но не нация, не идентичность, не форма. – Я. Б.) конституируется через язык, идиому идиомы»¹⁴.

Заметим, что понимание принципиальной «невидимости», «незаметности» нации, существующей до всякого определения как «подспудный вызов» на уровне дообъективной первичной социальности и представляющей набором определенных ценностей и признаков лишь *post factum* – в письме, в анализе, в опыте ностальгии – было предложено еще М. Мерло-Понти¹⁵.

Таким образом, феноменология *национального* смещается к анализу языковой практики, «национальной идиомы»¹⁶ – в том числе к вопросу о соотношении мысли и национального языка, о языковом изобретении, к которому (неизбежно?) прибегает философ.

В своем докладе Деррида формулирует в качестве возможной исследовательской перспективы поиск ответа на вопрос, возможно ли такое осмысление идиомы, которое преодолевало бы рассмотренную выше псевдоальтернативу национального и универсального, содержательного и инструментального, основанную на отождествлении «места» с «материей», «формой». «Является ли язык внешним техническим средством для мысли?»¹⁷ – этим вопросом он завершает свой доклад. В этой формулировке (для Деррида тесно связанной с основной темой доклада) отражена «повестка дня», которой был добровольно подчинен российский интеллектуальный контекст конца 1980 – начала 1990-х: «философии языка» и «деконструкции понятий» в нем было уделено гораздо более пристальное внимание, нежели собственно проблематизации национализма как такового и философского национализма в частности. Судя по вопросам аудитории, последовавшим

за докладом, интерес слушателей был сосредоточен на самой фигуре докладчика, но не на «философской национальности», рассматриваемой им¹⁸. Возможно, причина такого рода неактуальности кроется в том, что именно национал-философизм был в тот момент господствующей интеллектуальной фигурой на уровне непроявленной, нерелексируемой установки – но не в качестве «заказа» или предмета для объективации. Философема *национализм* оставалась в этот момент невидимым, неозвучиваемым, но определяющим фоном происходящего – в том числе и в сфере философских исследований.

Именно в этот момент в интеллектуальном и академическом письме возникает не всегда явная (проявляющаяся на уровне стилизации, а не программы) воля к поиску нового национального философского языка – прежде всего в связи с задачами перевода на русский язык множества источников, ранее остававшихся запрещенными. Дискриминируется не только «бюрократический стиль» письма и мышления, довлевший советской науке, но и научный «волапук» в целом, а вместе с ним из текстов переводов и научных статей «отстают» англицизмы и латинизмы¹⁹. Переводчики и мыслители охотно обращаются к изобретению неологизмов, подспудно руководствуясь интуицией, которую «вслух» озвучивает В.В. Библихин, несомненно знаковая фигура того времени, переводчик московских выступлений Ж. Деррида и собеседник последнего: «русский язык, так сказать, не хуже немецкого для мысли»²⁰. Такого рода «национализация» мышления в ходе освоения европейского философского словаря напоминает «драму Германии» в описании Нанси и Лаку-Лабарта²¹.

Недекларируемый – но стилизующий – философский национализм проявляется в своего рода «переводе» сциентистского языка на «русский»: латиноосновным терминам подбираются – а иногда и изобретаются – синонимы, более соответствующие, как кажется, русскоязычному мышлению. Монографии и переводы Библихина, принявшего в том числе и вызов обоснования этой «философской национализации», становятся лабораторией этого процесса: «Язык философии в конечном счете это попытка дать говорить самой философии в наше время, в нашей – русской – языковой среде»²². При этом если для Витгенштейна, Деррида и даже Маркса выход к «естественному» языку возможен лишь через критику философизма (и национал-универсализма последнего), то для Библихина, напротив, «естественный» язык тождественен «родному» – русскому – языку, и вместе они дают выход к тому *языку философии*, который он надеется дать расслышать за «наружным шумом», в

котором сразу же слышится хайдеггеровская «молва» (das Man). «Язык философии это не предмет и не тема исследования, это то, в чем мы хотим расслышать наш родной язык, заглушенный наружным шумом»²³. Отождествление естественного и родного языков предполагает методологический объективизм: говорящий заведомо мыслится как источник «заглушения», как тот, кто не может ни распоряжаться языком, ни отказаться от него: «Мы не распоряжаемся языком»²⁴; «Мы не в силах лишить себя естественного языка. При отказе от него, при переходе на терминосистему он становится невидим для нас и потому неприступен. Нашим родным языком становятся неясные приметы <...>. Так или иначе мысль не может уместиться в пределах системы. Собственный язык мысли – родной язык, каким бы нищим он ни был»²⁵. Таким образом, недоверие к языку «терминосистем», отказ от «бессмысленного философского жаргона» в пользу «мышления в языке» и «философского обживания русского языка»²⁶ становятся своего рода стихийной исследовательской программой – или уж во всяком случае *стратегией стилизации* мышления и текстов. Русский философский язык должен был *родиться* в качестве родного – в *труде* переработки и осмысления.

В этом стремлении присутствовала определенная двойственность, вероятно, вновь возвращающая нас к оппозициям особенного/обобщенного, национального/универсального, родов/труда²⁷ и т. д. Понятнее эта двойственность становится сегодня. Призывая русскую мысль проделать философское освоение языка, Библихин одновременно и «национализирует» язык отечественной философии, и подчиняет его тому проекту, который по самим своим установкам оставался *немецким* проектом – тому «кропотливому труду» *рождения родного*, который, по его же словам, в течение шестидесятилетия осуществлялся Хайдеггером, в результате чего «без всякого преувеличения каждое слово, каждая частица своего родного языка \«были\« услышаны им заново во всем размахе их современного и исторического звучания»²⁸. Интересно и то, что авторский перевод текстов Хайдеггера и их интерпретация со стороны Библихина привнесли эпитет «человеческое» в опорные понятия немецкого мыслителя²⁹, в чем вновь обнаруживается «альянс гуманизма и национал-универсализма», о котором шла речь выше. Такого рода «гуманизация» очевидным образом противоречила как общей установке мысли Хайдеггера, так и вполне «хайдеггерианскому» стремлению самого Библихина выйти к звучаниям «родного языка», заглушенного «внешним», посторонним «шумом» обыденной, т. е. повседневной, *человеческой* речи.

Парадокс, формулируемый Деррида в качестве вывода из его доклада: «последнее прибежище универсального философского национализма – язык, но не есть язык, не просто язык» (пер. В.В. Библихина)³⁰. Однако именно этот «не просто язык» и есть тот самый *язык философии*, прорывающийся через затертую, заглушающую речь, «не дающую выхода к родному языку», который пытается «высвободиться» в разработках Библихина. Последний ищет глубокий пласт языковой *традиции*, лежащий под спудом многолетней практики бюрократического советского жаргона. Деррида же настаивает, что *идиома* (а значит, и «нация», и «национальный язык») существуют *нетрадиционно*³¹.

В этом мы можем увидеть две альтернативные национал-философские идиомы, которые менее всего хочется объяснять «национальными особенностями» французской и русской философии.

Ролан Барт, обращая внимание на структуру национальной *идиомы*, замечает, что последняя противостоит модернистской идентичности: «Идиома никогда не бывает монолитной, однородной и чистой. Идиома – это patch-work <...>: бытие идиомы заключено не в ее словаре, но в ее синтаксисе»³². Иными словами: когда мы пополняем словарь «родного» языка философии, остается ли «родным» наш синтаксис; остается ли (становится ли?) «родной» сама оптика, в которой мы его «восстанавливаем»? Таким образом, идиома также не может мыслиться как твердь, субстрат, почва («мать сыра земля», *hylé*, отвердевшая и отождествленная с определенными формами, а потому уже не «сырая» и не «мать» – неспособная к рождению). Она может быть лишь местом связки, перехода: «хорошо, когда у нас есть несколько языков, общающиеся внутри и посредством нашей собственной идиомы»³³. Барт реагирует здесь в том числе и на обвинения в злоупотреблении «франглийским», весьма активно звучащие в середине 1960-х в адрес французских интеллектуалов. Под «франглийским» подразумеваются не только англицизмы, «засоряющие» французскую идиому, но и любого рода терминологические усложнения изложения за счет включения греческих терминов. «...Почему не быть французом – как все? Зачем эти усложнения, софистика, одеяния псевдо-эрудиции?..»³⁴ – риторически спрашивает Барт. Его ответ на этот вопрос, как кажется, содержит выход из рассматриваемой нами апории: концепты не случайно берутся мыслителями из *неродного* языка, встроенного в другую идиому. Много-язычие философской идиомы позволяет ухватить одновременно и образ, и универсализацию, и отчуждение. Философская речь нуждается в этом «наложении идиом» – оно приближает ее к тому «чувствен-

ному», которое не сводится к «философским очкам» (Маркс), оно определяет границы «желания» (Барт). «Многоязычие в рамках идиомы – это роскошь, но, как всегда, эта роскошь – всего лишь требование желания: желания требовать, настаивать на требовании и защищать его, как и в любой языковой краже»³⁵. В этом описании *идиома* родственна *khora* в интерпретации Деррида – она избыточна, противится идентификации, ибо незаконна, «нетрадиционна».

Наконец, наиболее привлекательный путь национализации идиомы – это обращение к этимологии, к «корням» родного языка, содержащим собственные (*idios*) выходы к истине, не совпадающие с другими идиомами. Этот путь также приводит в ловушку национального/универсального (в том числе и по причине неидентифицируемости этимологического «истока» – большинство корней, взятых из различных идиом, «смыкаются» в своем основании). Дискурс «истинного», подчиняющий себе стремление к этимологической реконструкции первичных оснований, лишней раз указывает на родство философского и национального мифа. Однако он не исчерпывает перспективы самой этимологии и взаимосвязи мысли и языка. «Его речь полна слов, которые он, так сказать, срезает у самого корня, – пишет Барт о себе, – однако в этимологии его привлекает не истина или первоначало слова, а скорее возникающий из-за нее *эффект наложения*, и тогда мне кажется, что я мыслю *непосредственно языком*, то есть просто пишу (имеется в виду письмо как практика, а не как ценность)»³⁶.

Очевидно, есть некоторое различие между намерением мыслить *в языке*, разведывая «пока еще не раскрытый потенциал» последнего и его «собственную силу» (Бибихин), и тем, что Барт назвал здесь «мыслить *языком*» – писать на пересечении национальных идиом. Идентификация идиомы в ее «собственной» силе в принципе неосуществима – как и разрешение проблемы идентичности, лежащей в основании *диалектики Просвещения*. Метафизика национального языка и письмо как ключевая модернистская ценность, ограждающая пишущего от «шума» повседневной языковой практики, обращает его к «аутентичному», изначальному, к «не просто языку». В то время как «просто язык», письмо как практика, как раз не связано поиском идентификации, оно построено на «наложении», нарушении, апелляции к «глухому вызову» (Мерло-Понти) предполагаемой идентичности так же, как воспроизводство всякой традиции предполагает ее «предание». Собственно, сама идиоматичность, а также идеология, «национальность» нашего языка проявляется впервые лишь в «нало-

жении» на другую идиому; причем сам наблюдатель этого наложения с неизбежностью должен находиться в некоей «третьей», предполагаемо нейтральной позиции.

В этимологическом *изобретении*, а не в этимологической *реконструкции* мышление и язык встречаются вне дилеммы инструментализма и национализации.

Примечания

- ¹ См., напр.: *Делез Ж., Гваттари Ф.* Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.; СПб., 1998.
- ² См.: *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм // Деррида Ж. Позиции / Пер. с фр. В.В. Бибихина. М., 2007. С. 126–144.
- ³ Там же. С. 136.
- ⁴ Там же. С. 137.
- ⁵ *Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л.* Нацистский миф / Пер. с фр. С.Л. Фокина. СПб., 2002 [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Laky/03.php (дата обращения: 25.12.2014).
- ⁶ *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм. С. 137.
- ⁷ В начале своего выступления Деррида сразу просит прощения за апологетическую позицию по отношению к Марксу. Он апеллирует к автору, скомпрометированному многими годами воспроизведения на языке советского марксистского «философского жаргона» и потому закрытому для прочтения. Деррида, вероятно, полагал, что распад СССР и отход от марксизма освободили в Москве 90-го года пространство для непредвзятого прочтения как подцензурных ранее авторов, так и самого Маркса (в том числе и по причине его исключительной значимости для представителей так называемой буржуазной философии).
- ⁸ *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года и другие ранние философские работы. М., 2010. С. 425.
- ⁹ *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм. С. 143.
- ¹⁰ См.: *Маркс К.* Указ. соч. С. 425. Прим. NB.
- ¹¹ «Pour être absolument seul, il ne suffit pas que je le sois, il faut encore que je sois seul à être seul» (*Nancy J.-L.* Communauté désœuvrée. P.: Bourgois, 1986–2004. P. 18).
- ¹² *Деррида Ж.* Нация и философский национализм: мифос, логос, топос... // Хора. 2008. № 4. С. 71.
- ¹³ Там же. С. 80.
- ¹⁴ Там же. С. 71.
- ¹⁵ *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 462–563.
- ¹⁶ Под «идиомой» в этом контексте понимается не «устойчивое выражение», но «собственные» (*idios*) принципы языкового структурирования.

¹⁷ *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм. С. 144.

¹⁸ Проблема терминологической и концептуальной вторичности «постмодернизма» по отношению к «классической» мысли, некрофилия и пессимизм, исходящий от постструктуралистских веяний, волновали тогда московских интеллектуалов гораздо более проблемы философского национализма. О том, что сама тема «нации и национальности» никак не заинтересовала аудиторию, свидетельствуют не только вопросы, на которые отвечает Деррида в рамках «обсуждения доклада» (см.: *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм. С. 145–151), но и цитируемая выше публикация фрагментов записей семинара в журнале «Хора». Характерно, что российских издателей заинтересовала прежде всего предпринимаемая Деррида деконструкция понятий Платона и Аристотеля. Таким образом, цель дерридианского анализа «хоры» – понятие национальности – оказывается закрыто историко-философским контекстом.

¹⁹ Разумеется, «бюрократизация» стиля советской мысли имеет свою историю и является отдельной темой для рассмотрения. После революции русский язык в целом и научный язык еще в значительной степени оставался воспроизведением классического образца литературы XIX столетия. «Свежий интеллектуал» (термин Н.Н. Козловой), порожденный революцией, с его «галантерейным стилем» письма и высказывания, постепенно институционализируется и оттесняет лингвистические изобретения футуристов и весь философско-поэтический потенциал 1920-х годов. Последний пробуждается лишь в 1970–1980-е годы вместе с потребностью в альтернативе научному стилю. В позднесоветской науке решение вопроса о языке и стиле философского текста предопределялось необходимостью «ритуального» воспроизведения определенных идеологических формул. И в этом также состоит печальный парадокс советского марксизма в его противоположности Марксу; ведь язык Маркса возник именно с целью переизобретения языка философии, вследствие отказа от воспроизведения языка немецкой философии, он был *новоязом* в этом смысле. Отсюда – поиск стиля неспециализированной речи, устная форма (лекции М.К. Мамардашвили), поэтизация и даже визуализация письма.

²⁰ *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера // Бибихин В.В. Время и бытие. М., 1993. С. 13.

²¹ Авторы говорят об эстетической установке немцев: «прибегнуть к другим грекам, не тем, что уже были использованы до сих пор (то есть во французском неоклассицизме)». «...Драма Германии – не только в том, что она была, что ни для кого не секрет, так раздроблена, что лишь с большой натяжкой можно говорить о существовании немецкого языка <...> Драма Германии также и в том, что она претерпевает это подражание на втором уровне, то есть вынуждена подражать тому подражанию античности, которым Франция или Италия живут на протяжении двух, по меньшей мере, веков. Другими словами, Германия не только лишена идентичности, но ей недостает также права собственности на средство идентификации. С этой точки зрения нет ничего удивительного в том, что в Германии Спор Древних и Новых так затянулся, продолжившись

по меньшей мере вплоть до начала XIX века. И можно было бы описать рост немецкого национализма именно как долгую историю присвоения способов идентификации. (Как раз это, впрочем, и определяет в какой-то мере содержание “консервативных революций”, о ненависти которых к “космополитизму” не следует забывать.)» (*Лаку-Лабарт Ф., Нанси Ж.-Л.* Нацистский миф [Электронный ресурс]).

²² *Бибихин В.В.* Язык философии. 2-е изд., испр. и доп. М., 2002. С. 8.

²³ Там же. С. 11.

²⁴ Там же. С. 76.

²⁵ Там же. С. 78.

²⁶ *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера. С. 14.

²⁷ Образ Матери-земли («мать сыра земля»), в котором сталкиваются *hora* и *hule*, находит продолжение в метафоре родов и труда, к которой Деррида постоянно обращается вслед за А. Жидом в своей первой книге, изданной на русском языке, – “*Back from Moscow in the USSR*” (Жак Деррида в Москве: деконструкция путешествия. М., 1993. С. 50, 64).

²⁸ *Бибихин В.В.* Дело Хайдеггера. С. 13.

²⁹ См.: «В переводе статьи “Что такое метафизика?” встречаются такие варианты: “присутствие” (в немецком – “Anwesenheit”), иногда расширяемое определением “человеческое” (“*menschlich*”) и “человеческое/наше бытие” (т. е. “*menschliches/unser Sein*”)... Не мешает ли почти постоянное определение “человеческий” функции понятия “*Dasein*”, заключающейся в том, чтобы пробиваться в измерение, находящееся по ту сторону всех предварительных мнений и представлений о человеке?..» (*Михальский М.* Замечания к переводу В.В. Бибихина работы Хайдеггера «Что такое метафизика» (Логос. 1997. № 9) [Электронный ресурс] // Ruthenia. URL: http://www.ruthenia.ru/logos/number/1997_09/09.htm (дата обращения: 24.12.2014).

³⁰ *Деррида Ж.* Национальность и философский национализм. С. 144.

³¹ Понятие традиции в связи с социокультурным производством рассмотрено нами подробнее в статье: *Бражников И., Бражникова Я.* Дисциплина и предание [Электронный ресурс] // Правая.ру. URL: <http://pravaya.ru/look/21779> (дата обращения: 24.12.2014).

³² *Barthes R.* Comment vivre ensemble: simulations romanesques de quelques espaces quotidiens: notes de cours et de séminaires au Collège de France, 1976–1977. P.: Seuil, 2002. P. 50. Эта тема также поднимается Бартом в его вступительной лекции (*Barthes R.* Leçon inaugurale au Collège de France en 1978 // *Barthes R.* Œuvres complètes. Т. III. P., 1993. P. 803).

³³ *Barthes R.* Comment vivre ensemble.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

³⁶ *Барт Р.* Ролан Барт о Ролане Барте / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М., 2012. С. 89. Курсив Р. Барта.

ПРАКТИКИ ОНТОЛОГИЗАЦИИ НЕГАТИВНОГО В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Тема настоящего исследования – демонстрация ключевых трансформаций, произошедших в практике освоения категории негативности в современной философии. Выделяются четыре основные стратегии «обращения» с негативным: 1. «Парменидовская/(Аристотелевская)» (классическая) стратегия; 2. «Платоновская» (классическая); 3. «Гегелевская» (неклассическая); 4. «Постгегелевская» (неклассическая). В целом неклассическая стратегия освоения негативного будет заключаться в различных практиках *интеориоризации негативности*. При этом гегелевская линия означает известную субъективацию негативного, а именно то, что в последующем позволит произвести *антропологизацию негативного*, т. е. связать наличие негативного в мире с наличием в этом мире человека.

Ключевые слова: негативность, Абсолют, философия Г. Гегеля, А. Кожева, Ж.-П. Сартра, свобода, действие, различие, онтологизация негативности, антропологизация негативности.

Негативность или *негация* вводится в диалектике как *способность мира к смене собственных состояний*. На первый взгляд в этом определении нет ничего, что бы не согласовывалось с фактическим положением дел, ибо мир, как он нам дан, действительно делится. Однако для того, чтобы эта способность к делению была реализована, и главное, для того, чтобы мы могли понимать, как это возможно, мы должны сказать, что негативность есть еще и реальное ничто, то самое, которого по всем законам классической логики не должно и не может быть. В диалектике это ничто оказывается существующим, поскольку именно оно в результате своей деятельной производительности темпорализирует мир. Диалектика станет тем философским методом, который попытается *онтологизировать длительность на правах объективного процесса*. Иными

словами, диалектика постарается доказать, что *существует время бытия*. Сделать это можно единственным способом – *уравнять в правах бытие и небытие* таким образом, чтобы сказать – *небытие бытийствует*.

Онтологизация негативности в диалектике довольно быстро, впрочем, перерастет в проект ее *антропологизации*. Это произойдет в связи с тем, что диалектика будет искать свои пути встраивания субъекта в мир. Субъект, оставаясь частью бытия и определяемый скорее как «бытие-человеком», нежели носитель автономного сознания или рефлексии, должен быть тем не менее специфицирован в своем бытии. Задача ставится так, что даже если мы готовы представить субъекта «моментом бытия» (Гегель) или «здесь-бытием» (Хайдеггер), то мы все же не намерены полностью растворять его в бытии, но желаем сохранить за ним хоть какие-то привилегии. Эти привилегии будут далеки от тех, которыми одаривала субъекта гносеология Нового времени, так как в неклассике субъект уже не противопоставит миру-бытию на правах трансцендентного познающего разума, но скорее являет собой привилегированный участок бытия. Привилегия в данном случае будет связана с важнейшей ролью человека в Универсуме, а именно с *сохранением внутримировой негативности*. Именно эта тема ляжет в основу ключевых философских проектов XX в. – подходов М. Хайдеггера, А. Кожева и Ж.-П. Сартра. Благодаря им появляются качественно новые атрибуты негативности, не меняющие, впрочем, главного смысла – *специфичностью своего бытия человек обязан негации*.

Рассмотрим вначале понимание негативности у Хайдеггера. Негативность, как мы уже сказали, понимается в диалектике как условие длительности – разворачивания мира во времени. Диалектическая онтология предполагает бытие как тотальность, представляющую единство двух измерений – тождественного (субстанциального) и временного (негативного). В каком-то смысле этот тезис сохраняется и у Хайдеггера, поскольку в первую очередь бытие длительно (темпорально). Если это так, то ничто (негативность) проникает в мир, т. е. в бытие. Эта конструкция близка диалектической, поскольку диалектика работает с негативностью как с бытием небытия. Хайдеггер, впрочем, заметит, что «ничто не бытийствует, но ничтожит в бытии». Это означает, что именно ничто обеспечивает темпоральную (историческую) структуру мира. Оно также обеспечивает наличие сущего – физических вещей и явлений в мире, всегда протекающих во времени. «Ничто не составляет, собственно, даже антонима к сущему, а изначально принадлежит к самой его основе. В бытии сущего совершает свое ничтожение Ничто»¹.

Однако далее Хайдеггер предложит свое понимание негативности, несколько отличное от традиционной диалектики. Оно будет напрямую инспирировано ключевыми интуициями экзистенциализма – венаходимость бытия, трудности его обнаружения и поименования переводили бытие в разряд непостижимого. При таких исключительно апофатических характеристиках бытия возникает соблазн объявить его ничто. Означает ли это, что само бытие и есть ничто? Не совсем. У ничто в бытии есть свой представитель или, если угодно, воплотитель – это сам человек. Именно благодаря человеку в мире есть ничто, или наоборот, благодаря ничто есть человек. Почему именно человек? В силу нескольких взаимосвязанных компонентов его *Dasein*. В первую очередь потому, что именно человеческое бытие исторично и конечно (*Dasein* также определяется как «бытие-к-смерти»). Это связано с тем, что человек и измерение человеческого конституированы временностью. Временность, в свою очередь, позволяет человеку экзистировать – выходить за свои пределы, т. е. быть при мире, а не при себе, и в то же время находить себя в мире. Экзистенция же, как возможность превышать самого себя, т. е. некоторым образом себе трансцендировать (трансценденция здесь понимается не «классически», а, скорее, линейно, ибо она обеспечивается исключительно структурой временности человека, как существование в модусе «всегда-уже-впереди-самого-себя») и позволяет ставить вопрос о бытии. Но ставить вопрос о бытии можно только с точки зрения небытия, с точки зрения чего-то, что не есть бытие (а им может быть только буквально *не-бытие*, т. е. *ничто*), так как нужна метаязыковая дистанция. Именно поэтому человек сопричастен этому ничто ближайшим образом. А поскольку человек есть только определенный способ бытия, то человек и есть этот ничтожествующий участок бытия или ничтожествующая модальность бытия. Вся конструкция целиком, опуская промежуточные звенья, выглядит при этом так – ничто ничтожит в бытии (ибо бытие темпорально), но делает это благодаря человеку (в силу специфичности его *Dasein*), что позволяет бытию (в своей ничтожествующей части) спрашивать о самом себе, т. е. некоторым образом о себе знать. Главная особенность человека, удостоверяющая его непосредственную сопричастность Ничто, является способность «поставить Бытие под вопрос», т. е. отстраниться от него. Это отступление возможно только в область Ничто, или наоборот, выступление к Бытию возможно из области Ничто. В связи с этим Хайдеггер скажет, что «человек выдвинут в Ничто». Именно благодаря тому, что субъект есть опыт ничтожения в бытии, ему может открыться сущее – вещи и вся наличность мира.

Это объясняется тем, что, попадая в область Ничто или, скорее, всегда в нем находясь, человек может увидеть мир (сущее) со стороны, он может видеть вещи. При этом мы не можем схватывать бытие, так как находимся в области ничто, в пустоте бытия, которую Хайдеггер назовет «просветом бытия» – только оттуда видно сущее, хотя и не видно бытие. В некотором роде в мире представлены две возможности. Можно *быть*, но вещью (вещи бытуют), т. е. не зная сущего. Или можно не-быть, ничтожествовать, но тогда появляется перспектива движения от ничто к сущему, открытия сущего и знания о нем. Человек, таким образом, есть некая пустота, дыра в бытии, которая может вместить в себя весь мир. При этом пока сохраняется наполненность сущим, человек не знает, что он ничто, но когда сущее «оседает», то в опыте открывается ничто, что некоторым образом совпадает с открытием бытия.

Таков вклад Хайдеггера в проект антропологизации ничто. Поговорим теперь о двух оставшихся философах, начав с А. Кожева, так как именно он внесет наибольший вклад в развитие этого проекта.

Кожев отчетливо отделяет *антропологическую* версию понимания негативности от другой, так называемой *натурфилософской*. Все дело в области и масштабах распространения негативного. Если мы полагаем, что не только человек, но и *природа* сопричастна негативности, что означает ее способность отменять себя диалектически, т. е. отрицать себя, уничтожая одни свои состояния, чтобы на их место приходили другие, то мы суть *натурфилософы*. *Антропологическая* версия, в свою очередь, предполагает, что в мире вне и помимо человека (его деятельной активности) нет ничего негативного. Согласно антропологической позиции в природе никакой негативности нет, ибо она, при кажущихся изменениях, всегда остается *одной и той же*. Всякая природная вещь, например береза, есть только то, что она есть согласно своей природе. Она не в состоянии измениться настолько, чтобы расторгнуть свою субстанциальную идентичность – бытие-березой. Несмотря ни на какие трансформации, береза упорно продолжает быть березой или попросту уничтожается совсем. Предметы природы таковы, что всегда только *воспроизводят* себя. В свою очередь, натурфилософский подход как раз в этом и состоит – в приписывании природе диалектических свойств: изменяться, переставать быть собой, переходить в иное и т. д. Кожев будет настаивать: «правильная диалектика» должна порвать с соблазном натурфилософской веры, следует признать природу детищем тождества и только человека – истинным воплощением ничто. Если природа лишь тиражирует себя в мире, то че-

ловек способен на радикальные трансформации – только он может по-настоящему отменять себя диалектически: «не быть тем, что он есть, и быть тем, чем он не является»².

Радикальность человеческой негативности заключается в его уникальной способности к *Действию*. Именно благодаря действию человек может *привносить в мир новое*, в самом широком смысле слова – т. е. то, чего ни в каком смысле не было. А именно феномен появления новых состояний мира мы назвали главным атрибутом негации и даже негацией как таковой. Теперь же мы обнаруживаем, что этот источник производства негативности в бытии есть человек. Человеческое Действие нельзя путать с движением в природе. Так, дерево может увянуть, а может зацвести – и то и другое есть составляющие его естественного самовоспроизводства. В свою очередь, человек может срубить это дерево, пересадить в другое место, он может изготовить из него стол, а может, скрестив с другим деревом, вывести новый сорт. Все это – примеры настоящего, радикального, т. е. диалектического, действия. Итак, только человек по-настоящему вводит в мир *новое событие*. Как раз в этом смысле ему свойственно установление непосредственных связей с ничто (негативностью) – ему доступна совершенно мистическая власть (приписываемая классической метафизикой разве что трансцендентному Богу) творить нечто из ничего. Человек тогда есть тот, кто в буквальном смысле творит мир *ex nihilo*, оспаривая у Бога его божественные полномочия. Человеку это успешно удастся, ибо он и есть эта воплощенная негация (правда, скорее, как существо, наделенное Духом, телом он принадлежит миру природы). Таким образом, человеческое бытие описывается «негативной» онтологией, благодаря которой идентичное сущее может отрицать или упразднить свою идентичность своими собственными силами и становиться тем, чем оно ранее не являлось, и даже переходить в свою собственную противоположность. «Ибо Действие (=Негативность) *действует* по-другому, чем Бытие (=Идентичность) *существует*»³. При этом Действие вводится как конститутивная часть Бытия, т. е. именно благодаря действию Бытие имеет диалектическую структуру.

Итак, человек есть существо, способное к отрицанию налично-данного в подлинно диалектическом смысле. Поскольку же он отменяет и сохраняет себя в своем движении становления, постольку по самой своей сущности человек есть существо *историческое*. Но все это доступно ему в той мере, в какой он есть *деятельный и производительный* конденсат негации в мире.

Как соотносится сказанное с темой *преобразования фундаментальной онтологии в фундаментальную антропологию*? Рассмотрим

тренный подход Кожева вносит самый непосредственный вклад в развитие идеи этого преобразования посредством того, что мы назвали *антропологизацией негативности*. В первую очередь, в нем так же, как мы это видели у Хайдеггера, речь идет о ничто в недрах бытия. Та картина, которую Кожев фактически нам предлагает, рисует не два параллельных бытия (бытие природы/тождества и бытие человеческого действия/негативности), но скорее то, что можно было бы назвать структурной встроенностью ничто в бытие. Как видим, именно человек ответственен за содержание в мире негации. На этот раз он причастен к ней не способностью к экзистированию и опрашиванию бытия, но посредством деятельной активности – отрицающей наличную данность привнесением в мир *нового*. Мы имеем здесь дело с той же самой философской схемой, что и у Хайдеггера – человек объявляется модальностью бытия, затем эта модальность специфицируется как «негативность», т. е., по сути, пустота в бытии, которой, в свою очередь, в случае Кожева приписывается деятельная активность. Итогом этих манипуляций с человеком должен стать переход от фундаментальной онтологии к фундаментальной антропологии, который мы и получаем на этот раз в кожевском исполнении.

Теперь поговорим о версии Ж.-П. Сартра. Сартр полагает необходимым поставить вопрос о негативности, руководствуясь мотивом ее *волюнтаристской проблематизации*. Он будет состоять в том, чтобы, не удваивая мир, сохранить в мире свободу, но связать ее производство исключительно с человеком. Сартровская версия спецификации бытия человека будет звучать так: в мире есть свобода благодаря существованию в нем человека. Именно человек является тем существом, которое наделено способностью безусловно начинать причинные ряды. Это не означает, что на его активность ничто не влияет, но никакие влияния ни в сумме, ни по отдельности не формируют для человеческого действия причину в том же смысле, в каком мы говорим о причине для физических событий. Даже когда мы совершаем самый простой выбор, мы ощущаем, что одной актуализированной возможности мы всегда можем предпочесть другую; ничто не направляет человеческое действие так же жестко, как это имеет место в физическом мире. С точки зрения внешнего описания человека можно задать как абсолютно спонтанную систему, чьи действия не могут быть просчитаны; с внутренней же позиции, т. е. как экзистенциальное существо, человек каждую секунду осознает пустоту беспредпосылочности собственной активности. Так, за каким-то конкретным решением могут стоять определенные мотивы и побуждения. Но это не означает, что

они жестко запрещают другое решение, прямо противоположное или просто не совпадающее с принятым. Человек есть тот, который вопреки любым предпосылкам может совершить *более чем одно* действие, при том, что любое из них будет введением в мир нового события. Все это обусловлено простым, но главным доводом – возможности в сартровской онтологии понимаются как нечто *абсолютно реальное*. Равно возможности существуют не по ту сторону мира (бытия), но в самом мире в виде ничто. «Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь»⁴. Тезис о свободе человека не стоит понимать как утверждение о том, что человек способен на все – у него всегда есть какие-то объективные ограничения, например, он не может ходить по воде и повисать в воздухе. Речь идет о том, что любое действие протекает в окружении равноценных ему других возможных действий, каждое из которых отделено от прочих пустотой разрыва в причинно-следственной цепи. Сартровская «недейственность мотивов» означает тот факт, что мотивы не могут задавать жесткую линейность деятельной активности субъекта, их наличие не означает, что человек был однозначно детерминирован к тому или иному поступку. Иными словами, мотив – это не то же, что причина. Например, столкновение машин в результате аварии есть *причина* того, что они пострадали, но спешка водителя, позволившая ехать ему на красный цвет, есть *мотив*. Несмотря на спешку, водитель мог не нарушать правила. Поскольку мотив не является причиной, постольку мы и говорим о *разрыве* в причинно-следственной цепочке человеческих действий.

Таким образом, ключевым определением человеческой свободы будет «ничтожащий разрыв» между настоящим и прошлым, и настоящим и будущим. В сартровском исполнении человек стоит в зоре времени; настоящее, не вытекающее из прошлого и не приуроченное будущим, есть чистое ничто – ничто его свободы. Именно поскольку опыт бытия человеком есть опыт ничтожения в бытии, что означает способность разрыва между тем, что было, и тем, что есть, а также тем, что есть, и тем, что будет, человек объективно вносит разрыв в бытие, который сам же и подмечает. Модусы времени характеризуют область человеческой свободы, а именно ситуацию хронических разрывов в причинно-следственной цепи (в данном случае моментов времени) – прошлого нет как причинного ряда, обуславливающего будущее, будущего нет, как обусловленного прошлым, настоящее же есть пустота, каковой и является сам субъект (выбора). Отсюда трудности описания времени как

линейного детерминантного процесса – субъекту не удастся осуществить эту процедуру, так как он сам сопричастен прерывной природе временения, когда каждый последующий момент никак не вытекает из предыдущего.

Резюмируем сартровский подход. Негативностью, структурно встроенной в бытие, в данном случае является свобода, к которой способен и на которую «обречен» (как говорит Сартр) человек. Если у Гегеля человек определяется как орган самосознания Абсолюта, то у Сартра человек есть инструмент индетерминирования бытия. В этом случае антропологизация негативности происходит благодаря способности человека включать в мир свободу.

Итак, все три рассмотренных нами подхода отталкиваются от идеи специфической онтологии человека в пределах онтологии вообще. При этом спецификация означает негацию, в результате которой на человека (правильнее сказать, «его бытие») возлагается довольно важная миссия – задавать онтологический контур мира, как 1. Темпоральный, 2. Деятельный и 3. Индетерминантный. Отсюда мы и получаем то, что обещали – *ничто* реально и привязано к человеку. Через гуманизацию *ничто* мы выстраиваем такую фундаментальную онтологию, которая в действительности есть фундаментальная антропология. В ходе таких манипуляций субъект хоть и лишается той абсолютной привилегированности, которая была закреплена за ним в классической философии Нового времени, но тем не менее получает гарантированное место в бытии (под видом его особой модальности), а главное – право придавать бытию определенный вид. Вскоре, впрочем, и эти довольно значительные привилегии будут у него отчуждены. Философия совершит поворот на 180 градусов: человек будет объявлен не источником, а следствием внутримировой негативности и потому окончательно растворенным в бытии. Понимание негативности изменится – отныне она будет мыслиться как чистый и неподконтрольный никому и ничему процесс – в мире у него могут быть свои представители, но точно не может быть никаких заказчиков.

Какие соображения стоят за этим тезисом? В первую очередь, это не только идея имманентизации негативного, но и идея ее принципиальной десубстантивации. Принцип десубстантивации можно пояснять ницшеанским термином «*отношения сил*», а можно и термином Соссюра – «*дифференциация величин*». С помощью первого термина сам Ницше определял волю, а с помощью второго Соссюр характеризовал язык. Под десубстантивацией подразумевается принцип, согласно которому предметное не существует как субстанциональная единичность, но мыслится как

результат соотносительных процедур в замкнутой системе отношений. Открытие данного принципа впервые происходит в рамках лингвистики в виде основных ее положений: «язык – это не субстанция, но форма», «отличие знака от других и есть все, что его составляет», «в языке нет ничего, кроме различий»⁵ и др. В общем виде лингвистическая модель предлагает такой взгляд на сущность вещи (ее значение), когда она определяется не своим позитивным содержанием, а негативно (дифференциально) – через отношение к сущностям других вещей (их значениям). Речь идет об эффекте взаимного субституирования (замещения) – значение есть то, что замещает собой отсутствие прочих значений, и потому каждый конкретный объект наделен значением ровно в той мере, в какой он может быть заменен иным. Несмотря на существенные лингвистические коннотации данного принципа, он был актуален и для более ранней философской (Ницше) и социально-философской (Маркс) мысли. В частности, у Ницше воля к власти определяется как становление – вечная игра множества сил: вытеснение одной силы порождает другую, но сами силы есть постольку, поскольку длится противостояние. Власть у Ницше есть не сущность, но отношение, и потому причиной стремления к власти является не воля, коренящаяся в человеке, но скорее игра внечеловеческих сил, образующая человека (его волю) в качестве своего следствия⁶. У Маркса же принцип десубстантивации использован в его знаменитом анализе стоимости, товарной формы и общественных отношений, обосновывающем, что «стоимостной характер товара обнаруживается в его собственном отношении к другому товару»⁷, исключительно в рамках общественных отношений. Вскоре этот принцип получает широчайшее распространение, будучи задействованным в самых разных контекстах («микрофизике власти» М. Фуко⁸, «различии» Ж. Делеза⁹, «*differance*» Ж. Деррида¹⁰ и пр.). Общей в этих конкретизациях будет одно: «по истине» существует лишь свободная игра отношений, которая единственная в состоянии порождать любые эффекты реальности – если центра, то подвижного, если субстанции, то временной и т. д. Образ, во многом подаренный лингвистикой, неожиданно увидевшей разгадку всех загадок так близко, что только поэтому тысячелетняя история ее не замечала – в языке, послужил неким магическим прозрением к прояснению природы негативного. Поскольку опыт постсоссюрианских рефлексий приводит к модели тотализации соотносительных процедур, то речь идет уже о том, что негативность не только не противостоит бытию, порождая апории и парадоксы, и не просто инкорпорирована в мир на правах деятельной и свободной силы, но она есть сам мир,

организованный по принципу различий и соотношений. Согласно поздним постгегелевским интуициям, негативное дает о себе знать посредством придания структурности имманентному, т. е. в буквальном смысле творит мир из хаоса. Поэтому негативное это не то, что вне мира или внутри мира, но то, что позволяет миру иметь определенный вид и форму. Бытие (как всегда определенным образом понятое бытие) есть только потому, что есть движение референциальной сети смыслозначений, порождающих «бытие» как своеобразный эффект, возникающий в силовом поле отношений. Мир теперь должен стать пространством взаимных различий, порождающих смыслы в конкурентном столкновении интерпретаций. Данная трактовка онтологизации негативности демонстрирует, что негативность есть эффект внутренней игры, по сути организующей смысловую структурность мира. Отныне принято говорить о подлинной и неподлинной негативности. Неподлинная негативность (гегелевского типа) имеет субъектный центр – человека, способного к преобразовательной деятельности и свободному поступку. Она выстроена по принципу дуальных противопоставлений. Кроме того, она подчинена некоей общей логике целого – Абсолюта, который включает в себя негативность на правах системного организатора его (Абсолюта) длительности – историчности и темпоральности. Такая негативность является скорее аффирмативной (термин Адорно, применяемый к «неверной» диалектике¹¹), чем негативной. Подлинная же негативность негативна вполне – она свободна от компромиссов с Абсолютом. Она бессубъектна, хотя и может использовать человека в качестве средства. При этом она освобождается от необходимости чему-то противостоять, кроме, разумеется, себя самой, поскольку в противном случае она утратила бы силу, а значит, и себя. Не противопоставляясь ничему иному, она лишена субстанциальности и нигде не сконцентрирована – она рассеяна повсюду. Такая негативность уже не является частью Абсолюта, и ее функции не ограничиваются привнесением в мир свободы, деятельной активности или истории. В такой модели, в которой есть лишь отношения, которые суть различия и замещения, негативность становится не содержанием мира (как это было у Гегеля), но скорее его формой. Если за такой сложной абстрактной работой и стоит какая-то ценностная мотивация, то она состоит в том, чтобы указать на слишком консервативное отношение к негативности – в большинстве ориентированных на Гегеля контекстах негативность играет лишь подчиненную роль, так как состоит на службе у Абсолюта, во всем реализуюя его господскую волю. Это именно Абсолют желает деятельной активности и желает свободы,

т. е., в общем и целом, Истории, которая должна по некоему замыслу привести его к самому себе. И тогда негативность есть лишь своего рода атрибут Абсолюта, механизм, встроенный в его суть. Она подвижна логикой развития и поддержания жизни Абсолюта и поэтому не обнаруживает своей собственной телеологии. Но в таком положении дел есть все основания усмотреть противоречие – если негативность порождает свободу и активное творческое действие, если она есть условие возможности привносить в мир новое, будь то событие или смысл, то каким образом негативность может выполнять служебную роль? Разве может она транслировать свободу, если сама при этом во всем послушна логике Абсолюта? Гегелевское негативное, таким образом, подпадает под подозрение в ангажированности системой, а также в том, что такая негативность есть неподлинная копия подлинной негативности, которую еще только предстоит найти и высвободить.

Важность этих довольно абстрактных рассуждений связана с теми смыслами, которые выходят за пределы чистой философии. Дело в том, что в период возвышения диалектики (до середины 60-х гг. XX в.) негативность служит синонимом свободы в самом широком смысле, а не только в индетерминистском смысле философии Сартра. Речь идет о некоей способности человеческого духа вырабатывать критический ресурс и им распоряжаться. Под этим ресурсом понимается способность пересматривать традиционные смыслы и устоявшиеся ценности, подвергать сомнению типичное и предлагать радикально новое. Напротив, все неизменное, устойчивое и в этом смысле репрессивное отводится фигуре Абсолюта. Его природа образована системной неизбежностью – в истории его становления ничего нельзя изменить, даже если эта история предстает катастрофой. Стремление Абсолюта к установлению одних смыслов, а не других может обернуться худшим из авторитарных режимов, когда-либо порабоцевавших человечество. Соответственно, подлинная негативность должна была бы состоять в том, чтобы изменять ход развития Абсолюта, сохраняя возможность его пересмотра. Для этого негативность должна оставаться независимой, не экспроприированной системой, силой отменять и переворачивать устоявшиеся смыслы. Однако после 60-х гг. в основном благодаря теоретикам Франкфуртской школы, постструктуралистам и философам, симпатизировавшим левой радикальной мысли, высказываются глубочайшие сомнения в том, что диалектическая негативность соответствует этим критериям. Критическая, деятельная, преобразующая сила гегелевской негативности ставится под сомнение – кажется, что она не антагонистична системе, но встроена

в нее так, чтобы конструктивно (диалектически) поддерживать ее, а вовсе не готовить ее скорейший слом. Кроме того, негативность представляется механизмом, подавляющим единичное в пользу всеобщего. Тогда для того, чтобы подлинный статус негативности как чистого отрицания сохранился, следует для начала изменить ее понимание. Как раз в этой связи негативность переопределяется через принцип десубстантивированного отношения сил – чтобы не быть репрессирующей, негативность обязана не отрицать, но различать (Ж. Делез, Ж. Деррида). По итогам такого пересмотра негативное революционизируется; оно приобретает силу критической альтернативы миру статуарных и реактивных смыслов. При этом некоторые философы (Г. Маркузе, Г. Дебор) потребуют облегчить задачу критики до предела, увидев в такой революционности простую способность говорить «нет» всему существующему. Именно поэтому их революционные лозунги зачастую выглядят как апофатические манифесты – следует просто отрицать все то, что кем-то утверждается.

По мнению защитников подлинной негативности, несмотря на все известные способы экспроприации негативности – самого ценного революционного ресурса, вопреки структурному поглощению господствующим порядком (тождеством системы), все же должна оставаться некая радикальная, остаточная негативность: принципиальное, неконцептуальное и неподкупное «нет», которое еще можно противопоставить всему остальному. Это своего рода «прибавочная» негативность, с которой невозможно договориться. Для этого она должна быть в известном смысле бессодержательной, поскольку любая содержательность следующим, после своего зарождения, шагом будет воспроизводить абсолютизм системы. Такая негативность знаменует нулевую степень содержательности – все, что она имеет сказать, это отрицание существующего положения дел. Только при таких условиях она может сохранить свою суверенность – оставаться чистой возможностью упразднения всякой системы.

При таком понимании негативное в полной мере реализует свое исключительно функционалистское предназначение. Оно позволяет дифференцировать мир налично данного, будучи принципиально десубстантивированным. Именно это забывается во многих концептах XX столетия, поскольку, объявляя негативное то знанием, то действием, то свободой, его подвергают недопустимой, в отношении несуществующего, субстантивации. В Абсолюте, где даны лишь имманентные связи, все отношения должны поддерживаться непрерывным движением взаимных референций. Безостановоч-

ный характер генезиса смыслопорождений дает ключ к пониманию сложной природы негативного. Негативное тогда не ставит границы, не ограничивает, не противопоставляет, равно как не центрируется исключительно в регионах человеческой свободы и его деятельной активности, но оказывается рассеянной по всей плоскости имманентного, чтобы организовать дискретную текстуру сущего. Оно позволяет состояться любому частному, будь то событие, смысл, единичность. Именно благодаря негативности в мире есть различия, но негативность при этом не есть сущность, порождающая различия; нигде, за пределами самих различий, негативности нет – она дана лишь в них и через них. Негативное вовлечено в движение различения и расплывлено по всей сфере внутреннего, оно располагается не по ту сторону, а в самой сердцевине различий, при том что сама эта сердцевина не локализуема.

В конечном итоге задача философской мысли, стремящейся к высвобождению негативности, состоит в том, чтобы сказать: сохранив за негативностью единственную роль – организовывать движение различений и только различать, мы могли бы попытаться избежать парадоксов, известных классической философией, и разочарований, сопутствующих постгегелевской мысли.

Примечания

- ¹ Хайдеггер М. Что такое метафизика? М.: Академический проект, 2007. С. 28.
- ² Кожев А. Диалектика Реального и феноменологический метод у Гегеля // Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М., 1998. С. 47.
- ³ Там же. С. 35.
- ⁴ Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 192.
- ⁵ Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1999. С. 112–113.
- ⁶ Ницше Ф. К генеалогии морали // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 34.
- ⁷ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. М.: URSS, 2012. С. 176.
- ⁸ Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Магистериум Касталь, 1996. С. 99.
- ⁹ Делез Ж. Различие и повторение. СПб.: Петрополис, 1998. С. 101.
- ¹⁰ Derrida J. L'Écriture et la difference. P., 1967. Рус. пер.: Деррида Ж. Письмо и различие: Пер. с фр. СПб., 2000. С. 56.
- ¹¹ Адорно Т. Негативная диалектика. М.: Научный мир, 1996. С. 37.

Н.А. Дмитриева

БИОГРАФИЧЕСКИЕ И ФИЛОСОФСКИЕ ЛАНДШАФТЫ ЯКОВА ГОРДИНА. ЧАСТЬ ПЕРВАЯ*

Статья посвящена интеллектуальной биографии философа-неокантианца Я.И. Гордина. Уточнены факты жизненного пути, показаны этапы философского становления Гордина – петроградский, берлинский, парижский довоенный, «моральное Соппротивление», парижский послевоенный. Его философское мировоззрение формировалось под значительным влиянием философской системы Г. Когена и в целом неокантианства, еврейской и русской религиозно-философских традиций, каббалы и западноевропейской мистики. Прилагаемые к статье письма Н.А. Бердяева и Я.И. Гордина 1934 г. публикуются впервые.

Ключевые слова: интеллектуальная биография, неокантианство, еврейская философия, русская философия, эмиграция.

«Типичный представитель славной русской интеллигенции, Гордин обладал еврейской образованностью и европейскими познаниями»¹ – так характеризовал своего старшего друга Эммануэль Левинас в статье, написанной к 25-й годовщине со дня его смерти. Яков Исаакович Гордин (22.10.1896 – 23.08.1947)² уже

© Дмитриева Н.А., 2015

* Статья и приложение к статье подготовлены при финансовой поддержке гранта Президента РФ для молодых российских ученых – докторов наук (МД–4045.2011.6) (проект 2011–2012 гг.: «Феномен русского неокантианства в контексте русской и европейской философии конца XIX – первой половины XX в.», а также гранта РГНФ (проект 14-03-00831а «Человек в истории и культуре: философско-антропологические и философско-исторические концепции русского неокантианства»). Я выражаю сердечную признательность Нозми Гордин-Сигал (Gordin-Segall), а также ее мужу, профессору, доктору медицины Ашеру Сигалу за всемерную помощь. Я благодарю директора библиотеки Всемирного еврейского союза (AIU) в Париже Жан-Клода Куперминка (Kuperminc) за поддержку и создание комфортных условий для работы с архивом Я.И. Гордина, а также д-ра Жоанну Лер (Lehr) за предоставление некоторых материалов и информации по архиву.

по своему рождению принадлежал сразу нескольким культурным традициям: он родился в г. Двинске (ныне Даугавпилс, Латвия) в еврейской семье. В метрическом свидетельстве, выданном Двинским общественным раввином, сообщалось, что «в метрической книге о родившихся в г. Двинске евреях за 1896 год, под № 448 мужской графы записано, что девятого Октября <ст. стилия. – Н. Д.> тысяча восемьсот девяносто шестого года, в г. Двинске Двинского мещанина Ицька Калмановича Гордина и жены его Буни (она же Берта) Мовшовны, ур. Левин родился сын, которому 16го октября того же 1896 г. дано имя “Яков”»³. Мальчику было три года, когда семья переехала в Петербург⁴. В три года Яков уже умел читать и писать, обладал уникальной фотографической памятью, и родители всячески поддерживали его тягу к знаниям. По-видимому, поначалу Яков получал домашнее образование, в 1905 г. он поступил в Петербурге в Третье реальное училище, полный курс которого он окончил в 1912 г. В следующем, 1913-м, он в том же училище прошел полный курс дополнительного класса, дававший возможность поступать в высшие учебные заведения, а затем еще год занимался латинским языком, чтобы сдать экзамен «из курса восьми классов мужской гимназии». Этот экзамен Яков сдал в июне 1914 г. и «показал... хорошие познания»⁵. Скорее всего, из-за дискриминационных ограничений для лиц иудейского вероисповедания (*numerus clausus*) он не был принят в университет в том же году и занимался с университетскими преподавателями на дому, изучая древнееврейский, арабский коранический и древнесирийский языки⁶. В 1915 г. Яков поступил на арабско-еврейско-сирийское отделение (точнее, «разряд») факультета восточных языков Императорского Петроградского университета⁷.

К этому времени относится свидетельство его университетского товарища, впоследствии знаменитого еврейского лингвиста, литературоведа и переводчика Мейера (Макса) Лазаровича Вейнрейха, или Вайнрайха (1894–1969):

Впервые я увидел его в бесконечно длинном коридоре петербургского университета – если мне память не изменяет, в первый год первой мировой войны. Своей пышной шевелюрой он издали привлек мое внимание, а когда он подошел ближе, его серьезный, сосредоточенный взгляд вызвал уважение еще до личного знакомства. Потом пошло сотрудничество наше в еврейской студенческой кассе взаимопомощи и в еврейском научном кружке при университете. Этот кружок в значительной мере был организован благодаря усилиям Якова Исааковича. Трудности были большие, потому что университетские

власти боялись крамолы и надо было найти профессора, который бы согласился принять на себя руководство кружком и присутствовать на всех его заседаниях. Если не ошибаюсь, это Яков Исаакович уговорил профессора В.В. Святловского⁸ взять на себя ответственность.

Как сейчас помню Якова Исааковича читающим доклад или участвующим в прениях. Ни капли ораторства; ни малейшего желания ошеломить слушателей внешним эффектом или внушительной цитатой. Он развивал свои мысли в строго логическом порядке и обнаруживал при этом необыкновенные для нашего круга познания по истории еврейской философии и общественной мысли. Святловский был о нем необыкновенно высокого мнения⁹.

Гордин приветствовал Февральскую революцию 1917 г., выступал на митингах, в том числе на кораблях в Кронштадте перед матросами, пропагандируя анархические идеи П.А. Кропоткина¹⁰. По крайней мере, по май 1919 г. Гордин оставался в Петрограде, продолжая обучение на факультете восточных языков¹¹. Поэтому, видимо, только летом 1919 г. он «вследствие условий времени и личных обстоятельств»¹² уехал с матерью и сестрой Саррой в Крым, в Ялту, где у его отца было коммерческое предприятие по оптовой продаже обуви¹³. Биографами Гордина указывается, что во время путешествия, которое растянулось на много недель из-за нехватки паровозного топлива, они останавливались в хасидских общинах Украины, где Гордин открыл для себя тексты каббалы¹⁴, и затем продолжал штудировать их самостоятельно. В Крыму семья Гординых жила на собственной даче в Мисхоре, где Сарра Гордин (1901–1960) 6 августа 1919 г. познакомилась со своим будущим мужем Яковом Ильичом Френкелем (1894–1952), впоследствии выдающимся физиком-теоретиком¹⁵. Они поженились в декабре 1920 г. В Крыму же Яков Гордин заболел тифом и выжил во многом благодаря своему младшему брату, командиру Красной армии, который смог устроить его в госпиталь¹⁶. В феврале–марте 1921 г. Яков, по-видимому, вместе с молодой четой Френкелей¹⁷, вернулся в Петроград и продолжил учебу в университете¹⁸. В период обучения в университете Гордин, кроме занятий языками, посещал – предположительно как волнослушатель – лекции и семинары по философии на историко-филологическом факультете¹⁹, косвенным подтверждением чему может служить свидетельство о том, что он был одним из учредителей и членов правления университетского Философского кружка, который был основан в феврале 1921 г. и об открытии которого было официально объявлено 13 октября 1921 г.²⁰ Около этого времени Гордин становится также постоянным участником Вольной фило-

софской ассоциации («Вольфилы»). Первое упоминание Гордина в хронике «Вольфилы» датировано 10 октября 1921 г. и связано с его выступлением оппонентом по докладу В.Б. Шкловского «Герои Достоевского»²¹. В вольфильских материалах лета 1922 г. Гордин фигурирует как сотрудник секретариата, участвующий в подготовке первого всероссийского²², а по другим источникам международно-го²³ философского съезда (несостоявшегося). В ходатайстве «Вольфилы» в Петроградское управление научных учреждений от 7 июня 1923 г. по вопросу научной командировки Я.И. Гордина в Берлин за подписями председателя Совета «Вольфилы» Р.В. Иванова-Разумника и ее секретаря Д.М. Пинеса он значится как ее действительный член и лектор²⁴. Чтобы получить разрешение на выезд за границу, Гордину пришлось дважды побывать в Москве – в начале и в конце июля 1923 г.²⁵ В сентябре он прибыл в Берлин, где уже 8 декабря женился (церковным браком²⁶) на Р.С. Зейбер, в которую был влюблен с ранней юности²⁷. Возможно, именно это обстоятельство определило его эмигрантскую судьбу. Гордины сменили в Берлине несколько съемных квартир, пока не осели в собственной квартире²⁸ в доме № 126 по Курфюрстенштрассе²⁹.

В Берлине Гордин окупился в уникальную интеллектуальную атмосферу, в которой конкурировали, пересекались, сплавливались и расходились самые различные идейные течения немецкой, еврейской и русской философии и религиозной мысли. В 1924 г. Гордин становится действительным членом и научным сотрудником Академии изучения иудаики (Akademie für Wissenschaft des Judentums)³⁰. Гордин, увлекшийся неокантианством, в особенности учением Г. Когена, еще в студенческие годы в Петрограде, продолжил в Берлине штудировать работы марбургских и баденских неокантианцев, а также античных, еврейских и немецких философов-классиков. Он активно сотрудничал в немецкой «Encyclopaedia Judaica» (вышло 10 томов, с «А» по «L», 1928–1934), главным редактором которой, а также редактором отделов философии, религиозной философии, каббалы и хасидизма был ученик Когена Я.И. Клацкин. Перу Гордина принадлежат такие статьи, как «Аржан, Жан-Батист де Буайе, маркиз д'», «Басх, Виктор Гийом», «Бауэр, Бруно», «Бендавид, Лацарус», «Кассирер, Эрнст», «Коген, Герман»³¹, «Крескас, Хасдай» (часть: «Труды и учение»), «Деизм», «Бог» (части: «В религиозной философии» и «В философии Нового времени»), «Гершензон, Михаил», «Хайнеман, Фриц», «Эррера, Авраам Коген», «Герц, Маркус», «Гуссерль, Эдмунд», «Иехуда Галеви» (часть: «И. как религиозный философ»), «Кант, Иммануил», «Каспи, Йозеф», «Лацарус, Мориц», «Леви-Брюль, Люсьен». Кроме того, при

поддержке Фонда им. Г. Когена при Академии изучения иудаики Гордин готовил два исследования: «О теории бесконечного суждения»³² и «О структуре системы философии»³³. Первое было опубликовано в 1929 г., второе так и не увидело свет, но его наброски сохранились в архиве Гордина в Париже³⁴. В центре обоих сочинений были вопросы когеновской философии.

В продолжение «берлинского периода» Гордин вместе с женой³⁵ выезжал в Рим, где в библиотеке Ватикана «исследовал важные еврейские <рукописные> источники по проблеме аналогии», с помощью которых, как он сам сообщал в своей автобиографии, ему удалось «прояснить отдельные моменты спора Св. Фомы с Маймонидом»³⁶. Он много выступал с докладами в различных научных институтах Берлина, его приглашали на философские конгрессы³⁷. Согласно материалам архива он принимал участие во Втором Международном Гегелевском конгрессе, проходившем в Берлине с 18 по 22 октября 1931 г.³⁸

По публикациям и архивным материалам можно – хотя бы предварительно – очертить берлинский круг общения Гордина. Прежде всего это Густав Брадт (1869–1928), врач по профессии, сооснователь (вместе с Г. Когеном) Академии изучения иудаики и до последних своих дней ее бессменный делопроизводитель и председатель Фонда им. Германа Когена. Памяти Г. Брадта Гордин посвятил свое «Исследование о теории бесконечного суждения». В предисловии к этой книге он благодарит за советы и поддержку профессоров Эрнста Кассирера, Альберта Герланда и Юлиуса Гутмана³⁹. Немецкий язык в этой работе редактировал Яков Савельевич Клейн (1899–1978), философ и математик родом из Любавы (ныне Лиепая, Латвия), учившийся в Берлине и Марбурге, друг Лео Штрауса⁴⁰ и Х.-Г. Гадамера⁴¹, З.А. Штейнберга и С.Н. Каплана, А.А. Кожева и А.В. Койре. В предисловии к своему «Исследованию...» Гордин благодарит Клейна за дружескую помощь. Работая над статьями для «Энциклопедии иудаики», Гордин находился также в постоянном контакте с Я.И. Клацкиным. Среди его берлинских знакомых были и другие выходцы из России – философы и публицисты С.Н. Каплан, Д.М. Койген, И.И. Геллер. Гордин дружил с А.З. Штейнбергом, поддерживал контакт с С.Л. Франком и Л.П. Карсавиным, а также с осевшим в Праге С.И. Гессеном⁴². Не вызывает сомнений включенность Гордина в интеллектуальный и повседневный контекст русской и русско-еврейской эмиграции, о чем свидетельствуют сохранившиеся в архиве Гордина письма, оттиски, отзывы.

В мае 1933 г. Гордины навсегда покинули Берлин. В архиве сохранилось направление от дирекции «Энциклопедии иудаики» в

Париж на проведение там научных исследований для написания запланированных статей в готовящиеся тома издания с просьбой к библиотекам и архивам оказывать д-ру Гордину поддержку⁴³. Гордин вез с собой также рекомендательное письмо от Академии изучения иудаики за подписью Ю. Гутмана. В нем, среди прочего, значилось: «Господин д-р Гордин отправляется в Париж в надежде найти там поддержку своим научным исследованиям. Нам бы хотелось настоятельно рекомендовать его ученому миру и организациям, в контакт с которыми он намерен вступить, и с точки зрения его философского дарования, и с точки зрения его превосходных личностных качеств»⁴⁴. Уезжая в спешке из Берлина, Гордину пришлось бросить не только квартиру и обстановку, но и ценную научную библиотеку, собранную им за годы эмиграции⁴⁵, – видимо, лишь ее малую часть Гордины смогли забрать с собой в Париж⁴⁶.

В Париже Гордин получил рекомендательные отзывы от главных раввинов Ж. Вейля (18 июля 1933 г.) и М. Либеры (26 сентября 1933 г.), от философов Л. Брунсвика (б. д.) и Л. Леви-Брюля (10 июля 1933 г.)⁴⁷ и с 1934 г. начал читать лекции по средневековой еврейской философии в Раввинской школе Франции. В довоенные годы у него вышел ряд статей и рецензий в парижских журналах – преимущественно в «Кайе жуиф» («Еврейских тетрадь») ⁴⁸. Чтобы содержать семью, он в 1936 г. занял место библиотекаря Всемирного еврейского союза (Альянса)⁴⁹. По корреспонденции, сохранившейся в архиве, а также по опубликованным перепискам третьих лиц можно реконструировать связи Гордина с русской и русско-еврейской эмиграцией в Париже: в числе его коллег, друзей и знакомых были В.В. Зеньковский, Н.А. Бердяев, А.А. Кожев, А.В. Койре, Г.Д. Гурвич, Б.И. Николаевский, И.И. Фондаминский, Н.Л. Гурфинкель, Э.М. Райс... Его постоянным собеседником и другом стал в эти годы Э. Левинас.

Гордин покинул Париж 17 июня 1940 г.: он организовал эвакуацию из библиотеки самых ценных экземпляров книг и потом почти две недели добирался пешком на юг Франции в Болье-сюр-Дордонь, где был детский интернат организации «Еврейские скауты Франции» и где уже находились его жена и дочь. Там Гордин начал читать курсы еврейской философии и религии. В начале 1944 г. Гордин присоединился к небольшой группе руководителей еврейских скаутов в местечке Шомарже (коммуна Танс, неподалеку от коммуны Шамбон-сюр-Линьон) в департаменте Верхняя Луара, которые организовали нечто вроде центра высшего еврейского образования, известного под названием «Школа пророков». Этой школе суждено будет сыграть ключевую роль в возрождении еврей-

ской мысли и еврейского образования во Франции после Второй мировой войны. Здесь Гордин читал курс философии и каббалы. Сюда в апреле 1944 г. приехал Лев Владимирович (Леон) Поляков, который высоко ценил Гордина как мыслителя, учителя и друга и посвятил его памяти свою «Настольную книгу ненависти: Третий Рейх и евреи»⁵⁰.

После освобождения Парижа Гордин вернулся к своим обязанностям директора библиотеки Альянса, участвовал в работе Центра современной еврейской документации, много преподавал, в том числе в школе Орсе, среди учеников которой был Леон Ашкенази (Маниту), в будущем раввин и один из самых авторитетных преподавателей иудаизма во Франции во второй половине XX в.: по его собственному признанию, Гордин оказал на него огромное влияние⁵¹.

Я.И. Гордин умер на 51-м году жизни от аневризма брюшной аорты в больнице Лиссабона, куда он был доставлен на частном самолете⁵² для операции у известного хирурга, профессора Жуана Сиды душ Сантуша⁵³ на средства, собранные его коллегами и учениками. На следующий день после операции, 23 августа 1947 г., Яков Исаакович скончался. Несмотря на то что, как было сообщено близким, «операция прошла успешно», она не устранила причины заболевания, которая стала известна лишь в результате вскрытия. Диагноз (коронарный тромбоз), который был поставлен еще во Франции и в соответствии с которым уже было проведено несколько операций в Париже, включая частичную ампутацию ступни, оказался неверным. Перед операцией в Лиссабоне Яков Исаакович, обращаясь к врачу, очень просил дать ему возможность жить, ведь он не все успел сказать...

Его вдовой, коллегами и учениками была учреждена Ассоциация друзей Гордина во главе с Левинасом. Ассоциация ставила целью собрать воспоминания людей, знавших Гордина⁵⁴, и опубликовать их вместе с его сочинениями: статьями, курсами лекций, материалами книги о Маймониде⁵⁵. Некоторым итогом этой работы стала книга «Написанное. Возобновление еврейской мысли во Франции»⁵⁶, которая включала статьи Гордина, ранее опубликованные во французских журналах, ряд статей, написанных им для «Энциклопедии иудаики» и переведенных с немецкого на французский С. Аслановым (Cyril Aslanoff), а также воспоминания учеников и коллег во Франции.

Среди не вошедших в книгу небольших, но значимых, на мой взгляд, воспоминаний-отзывов⁵⁷ оказалось короткое письмо Бердяева, характеризующее Гордина и его взгляды парижского довоенного периода:

Это был оригинальный и цельный человек. Я очень сочувствую изданию книги о Гордине, но сам я ничего написать не смогу. <...> Я недостаточно знаю философские идеи Гордина. Больше знаю его религиозные идеи, из которых <,> очевидно <,> вытекала и его философия. Меня всегда поражала цельность и ортодоксальность его религиозных верований. Эта ортодоксальность иногда производила почти пугающее впечатление. <...> Гордин был характерно еврейский мыслитель и о нем нужно говорить прежде всего в этом аспекте⁵⁸.

С мнением Бердяева отчасти – но лишь отчасти! – пересекается свидетельство другого автора воспоминаний о Гордине – Эммануила Матусовича Райса (1909–1981), также выходца из России (г. Хотин, ныне Украина):

Яков Гордин полагал, что из всех сект наиболее глубоко в русской истории эзотерическое направление выражала секта, известная под названием «хлысты». Он видел ее связь с мистическими течениями второй половины царствования Александра I <...>, а также с загадочной личностью великого мистика и мыслителя Владимира Соловьева, на которого большое влияние оказала таинственная, связанная с «хлыстами» Анна Шмидт <...>, в чьих опубликованных посмертно дневниках отражен один из самых глубоких мистических темпераментов русской культуры.

Этот факт представляется мне весьма важным, поскольку Яков Гордин говорил мне, что и в его собственном духовном становлении дневники Анны Шмидт сыграли значительную роль.

Незачем подчеркивать здесь роль Владимира Соловьева как зачинателя мистического и революционного движения в среде интеллигенции начала нашего века. <...>

Возможно, из всех великих мыслителей нашего века на одном уровне с Яковом Гординым находился только Василий Розанов, к идеям которого Гордин относился с особым почтением, как и к Герману Когену и Францу Розенцвейгу, значимость которых, как мне кажется, он был склонен преувеличивать <...>.

Кроме того, его предпочтения в области философии не всегда были мне понятны. Будучи убежденным и яростным противником всякого рационализма, он в то же время был равнодушен к Шестову и Гуссерлю, которым предпочитал Хайдеггера⁵⁹.

В памяти своей дочери Гордин остался необыкновенно умным, чрезвычайно образованным и вполне светским человеком, но ни в коем случае не фанатично верующим, каким спустя много лет по-

сле смерти он представлялся своим ученикам, некоторым коллегам и даже своей вдове...⁶⁰

Чье свидетельство ближе к истине? Возможно, все эти мнения справедливы, если предположить, что в них нашли отражение различные стороны богатого идеями интеллекта в различные периоды его развития: петроградский, берлинский, довоенный парижский, военный и очень короткий послевоенный. Причем это были периоды, обусловленные не просто сменой географического места, политического времени или культурной идентичности, но изменением всей экзистенциальной ситуации...

Примечания

- ¹ Левинас Э. Яков Гордин (1972) // Левинас Э. Избранное: Трудная свобода / Пер. с фр. Г.В. Вдовиной. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. С. 464.
- ² Из-за ряда неточностей в опубликованных как по-русски, так и по-французски биографиях Я.И. Гордина (это относится и к уже упомянутому очерку Э. Левинаса, и к статье В.Г. Белоуса, помещенной в кн.: *Белоус В.Г. ВОЛЬФИЛА* [Петроградская Вольная Философская Ассоциация]: 1919–1924. Кн. 2: Хроника. Портреты. М., 2005. С. 720–723, и к книге статей и воспоминаний: *Gordin J. Écrits. Le renouveau de la pensée juive en France / Préface de L. Askénazi, textes réunis et présentés par M. Goldmann*. P.: Albin Michel, 1995) представляется необходимым уточнить и прояснить – насколько это возможно на нынешнем этапе исследования – факты его жизненного и творческого пути.
- ³ ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 66558. Л. 10. Метрическое свидетельство № 283 от 23.03.1904 г., г. Двинск. Пунктуация документа сохранена.
- ⁴ По воспоминаниям дочери Я.И. Гордина – *Ноэми* (англ.: Номи, семейн.: Неня) *Гордин-Сигал* (род. 03.07.1927), дед, которому в юности прочили поприще раввина, вынужден был в 17 лет, после внезапной кончины своего отца, бросить школу и начать зарабатывать на жизнь. Он выучился какому-то ремеслу (видимо, сапожному), в котором стал настоящим мастером, что сделало его состоятельным человеком. Из биографии, записанной учениками Я.И. Гордина со слов его вдовы *Рахили (Раисы) Семеновны Гордин*, урожденной Зейбер (1896–1991), следует, что отец Якова Гордина занимался коммерцией. См.: *Repères biographiques // Gordin J. Écrits*. P. 329.
- ⁵ См.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 66558. Л. 6, 7, 9.
- ⁶ По крайней мере, именно так объясняла перерыв между сданными экзаменами на аттестат зрелости и поступлением в университет его вдова Р.С. Гордин. Она, однако, ошибочно указала даты, полагая, что перерыв длился с 1911 до 1914 г. См.: *Repères biographiques...* P. 329–330.

- ⁷ ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 66558. Л. 3. Прощение о зачислении в студенты факультета Восточных языков, разряда арабско-еврейско-сирийского от 09.07.1915 г. В биографии Я.И. Гордина, составленной его вдовой (см.: *Repères biographiques...* P. 329–333; L'Alliance Israélite Universelle (AIU) France, AP 13 – Fonds Rachel et Jacob Gordin. Boîte E. Dossier 7. Биография Я.И. Гордина, машинопись, без подписи, на русском языке, 2 л.), указывается, что Я. Гордин в 19 лет окончил «факультет восточных языков <...> Петербургского университета, а в 1920 г. философский отдел историко-филологического факультета того же университета», что, однако, не подтверждается официальными документами.
- ⁸ *Владимир Владимирович Святловский* (1871–1927), профессор политэкономии, историк, этнограф, известный прежде всего как один из организаторов первых профсоюзов в Петербурге, был в годы Первой мировой войны заведующим экономическим кабинетом Петроградского университета.
- ⁹ AIU France. AP 13. Boîte F. Dossier 4. Письмо Макса Вейнрейха к Р.С. Гордин от 18.11.1947, Нью-Йорк (1 л., подлинник по-русски, рукопись, собственноручная подпись).
- ¹⁰ *Néher A., Néher R. Les trois exils d'une vie* (1972) // Gordin J. *Écrits*. P. 300; *Repères biographiques...* P. 330.
- ¹¹ См.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 66558. Л. 23. Прощение в канцелярию 1-й Петроградский университет от 5.05.1919 г. о выдаче удостоверения в том, что он состоит «в числе студентов 1-го Петроградского Университета для представления в военный комиссариат <для освобождения. – *Н. Д.*> от призыва в войска и от всеобщего обучения» (1 л., собственноручное, подлинник).
- ¹² Там же. Л. 2. Заявление студента 4-го курса факультета восточных языков Я.И. Гордина от 16.03.1921 г. с просьбой восстановить в числе студентов для продолжения занятий (1 л., собственноручное, подлинник).
- ¹³ *Lehr J. La Résistance fait(e) école. La Deuxième Guerre mondiale et les projets éducatifs juifs en France. Thèse pour le doctorat en science politique. Université Paris 1 Panthéon – La Sorbonne, 2010.* (На правах рукописи). P. 61.
- ¹⁴ См.: *Repères biographiques...* P. 330.
- ¹⁵ См.: *Френкель В.Я. Жар под пеплом* (Звезда. 1991. № 8, 9) [Электронный ресурс] // VIVOS VOCO. URL: http://vivovoco.ibmh.msk.su/VV/PAPERS/BIO/FRENKEL_Y/FRENKEL.HTM (дата обращения: 17.10.2014).
- ¹⁶ См. об этом: *Lehr J. La Résistance fait(e) école*. P. 62. Юлий Исаакович Гордин (1898–1945) прошел всю Великую Отечественную войну сначала рядовым, потом ефрейтором, был награжден медалью «За отвагу». Погиб 15 мая 1945 г. в Латвии – был отравлен вместе с 23 однополчанами (см.: ЦАМО. Ф. 58. Оп. 18003. Ед. хр. 875. URL: <http://www.obd-memorial.ru/html/info.htm?id=4782110>).
- ¹⁷ Возвращению Я.И. Гордина в Петроград, вероятно, способствовал Я.И. Френкель, который после восстановления в Крыму советской власти исполнял обязанности заведующего отделом высшего и профессионально-технического образования Крымского наркомпроса. См.: *Тамм И.Е. Яков Ильич Френкель* (Успе-

хи физических наук. 1962. Т. LXXVI. № 3) [Электронный ресурс] // VIVOS VOVO. URL: http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/BIO/FRENKEL_Y/TAMM.HTM (дата обращения: 17.10.2014). По возвращении в Петроград Гордин предъявил направление «Крымнаробраза в Университет для продолжения занятий».

¹⁸ ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 66558. Л. 2. Заявление студента...

¹⁹ А.З. Штейнберг, знакомый с Гординым и его будущей женой еще по дореволюционному Петербургу и продолживший затем тесно общаться с ними в Берлине, сообщает, что Гордин окончил два факультета Санкт-Петербургского университета: историко-филологический и восточных языков – и получил университетский диплом. См.: AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 11. Eidesstattliche Versicherung von Dr. A. Steinberg. London, 28.04.1960. Но официальных документов, подтверждающих факт обучения Я.И. Гордина на *философском* отделении Петроградского университета, до сих пор ни в одном архиве обнаружить не удалось, равно как и диплома об окончании университета. Между тем документально подтверждено, что 16 марта 1921 г. он был восстановлен в числе студентов факультета восточных языков. См.: ЦГИА СПб. Ф. 14. Оп. 3. Д. 66558. Л. 2. Следует предположить, что он его окончил в июне 1922 г. Возможно, параллельно в 1921–1923 гг. он был слушателем философского отделения историко-филологического факультета.

²⁰ См.: Философский кружок при Петроградском университете // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 1922. № 3. Май – июнь. С. 189.

²¹ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 1: Предыстория. Заседания. М., 2005. С. 588.

²² См.: Письмо Иванова-Разумника к Конст. Эрбергу от 14.07.1922 // Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 365.

²³ *Штейнберг А.З.* Литературный архипелаг / Вступ. ст., подгот. текста и коммент. Н. Портновой и В. Хазана. М., 2009. С. 92.

²⁴ Белоус В.Г. Указ. соч. Кн. 2. С. 721.

²⁵ Там же. С. 395–396.

²⁶ Официально брак был заключен в мае 1927 г. См.: AIU. AP 13. Boîte F. Dossier 1. Справка из бюро записей гражданского состояния о заключении брака. Berlin-Kreuzberg, 26.10.1959.

²⁷ По воспоминаниям дочери Н.Я. Гордин-Сигал, Раиса (Рахиль) Семеновна Зейбер родилась в Самаре, где ее родители, оба родом из Шавли (Литва), учились ремеслу (делать ортопедические корсеты и обувь). Через год после рождения дочери семья переехала в Санкт-Петербург, где Раиса в возрасте 10–11 лет познакомилась с Яковом – они учились у одного преподавателя: он готовился к обряду бар-мицва, она занималась ивритом. После революции Рахиль вместе с родителями уехала в Литву, а оттуда – в Берлинский университет, где занималась педагогикой и философией.

²⁸ По сообщению А.З. Штейнберга. См.: AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 11. Eidesstattliche Versicherung von Dr. jur. A. Steinberg (машинопись, нем. яз.). Соб-

ственной квартирой Гордины были обязаны скорее всего родителям Рахили, которые, по воспоминаниям дочери Ноэми Гордин-Сигал, были весьма состоятельными людьми.

- ²⁹ Адрес приводится по конверту, в котором в октябре 1931 г. (дата на конверте нрзб.) Гордину была выслан билет участника Гегелевского конгресса в Берлине: AIU France, AP 13. Boîte E. Dossier 11.
- ³⁰ См. автобиографию Я.И. Гордина в: AIU France. AP 13. Boîte F. Dossier 2. Автобиография (машинопись, на франц. яз., не датирована). Предположительно сентябрь 1933 г.
- ³¹ Статья вышла без указания авторства Гордина – только с указанием ее редактора Я. Клацкина (по правилам энциклопедии криптоним редактора обозначался под статьей слева, а криптоним автора – справа). Однако в архиве сохранилось несколько вариантов этой статьи – как рукописных, так и машинописных, подтверждающих участие Гордина в написании этой статьи. См.: AIU France. AP 13. Boîte 3, n. LXXXIII; Boîte C. Dossier 2.
- ³² *Gordin J.* Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils. Berlin: Akademie-Verlag, 1929. 168 S. (Veröffentlicheungen der Hermann Cohen-Stiftung bei der Akademie für die Wissenschaft des Judentums). О проблематике этого текста см. по-русски: *Лейтмане И.* Учение о бесконечном суждении Якова Гордина // Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой и Н.А. Дмитриевой. М., 2010. С. 178–197.
- ³³ Это исследование было дважды анонсировано в «Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums»: в 1927 г. и в 1930 г., а также упомянуто в «Отчете Научного правления» за 1929 г. См.: *Guttman J.* Bericht des Wissenschaftlichen Vorstandes // Korrespondenzblatt des Vereins zur Gründung und Erhaltung einer Akademie für die Wissenschaft des Judentums. Berlin, 1929. Jg. 10. S. 39.
- ³⁴ См.: AIU France. AP 13. Boîte C. Dossier 3.
- ³⁵ Р.С. Гордин стажировалась в Риме у Марии Монтессори, после войны благодаря поддержке Э. Левинаса открыла детский сад «Памяти Якова» в Париже, работающий по методу Монтессори по сей день.
- ³⁶ AIU France. AP 13. Boîte F. Dossier 2. Автобиография Я.И. Гордина.
- ³⁷ По сообщению А.З. Штейнберга (AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 11). В январе 1933 г. Гордин получил приглашение на участие в 3-м Международном Гегелевском конгрессе в Риме в апреле того же года, но не известно, принял ли он его (AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 11).
- ³⁸ AIU France, AP 13. Boîte E. Dossier 11. Билет участника Гегелевского конгресса.
- ³⁹ *Gordin J.* Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils. S. VI. Профессора Гамбургского университета, бывшие «марбуржцы» Кассирер и Герланд сотрудничали с Фондом им. Г. Когена (Берлин). Кроме того, Кассирер, как и Гутман (*Guttman*), был членом правления Исследовательского института при Академии.

- ⁴⁰ См.: *Strauss L. Korrespondenz Leo Strauss – Jacob Klein // Strauss L. Gesammelte Schriften / Hrsg. von H. Meier. 2. durchgeseh. Aufl. Bd. 3. Stuttgart; Weimar: Metzler, 2008. S. 455–605.*
- ⁴¹ См.: *Gadamer H.-G. Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori. Münster; Hamburg; L.: Lit, 2002. S. 72.*
- ⁴² В архиве сохранились две открытки С.О. Гессена к Гордину – от 18.12.1923 г. из Берлина-Лихтерфельде в Берлин-Моабит (AIU France, AP 13. Boîte E. Dossier 11) и конца 1920-х (не ранее 1928 г. – угол с маркой и штемпелем срезан, датируется по содержанию) из Праги в Берлин (AIU France, AP 13. Boîte 1. Dossier 11. № 0019-0020).
- ⁴³ AIU France. AP 13. Boîte A. Dossier 2. Bescheinigung, den 3. Mai 1933 (Копия).
- ⁴⁴ AIU France. AP 13. Boîte F. Dossier 1. Bescheinigung, den 2. Mai 1933 (Копия). На копии подписи нет, атрибутировано по сообщению вдовы Р.С. Гордин: *Repès biographiques... P. 331.*
- ⁴⁵ По сообщению А.З. Штейнберга. AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 11.
- ⁴⁶ Всего сохранилось около 200 книг (согласно электронному каталогу – 181, но имеются еще некоторые русскоязычные экземпляры, пока не внесенные в каталог, в том числе – с маргиналиями).
- ⁴⁷ AIU France. AP 13. Boîte F. Dossier 2.
- ⁴⁸ Ряд статей Гордина, посвященных М. Маймониду, Б. Спинозе, С. Дубнову, републикованы в кн.: *Gordin J. Écrits. Библиографию (неполную) опубликованных работ см.: там же. P. 334–335.*
- ⁴⁹ *Repès biographiques... P. 331; AIU France, AP 13. Boîte E. Dossier 7. Биография (русск. яз., машинопись). По мнению Штейнберга, вынужденная эмиграция из Германии разрушила научную карьеру Гордина: место библиотекаря «совершенно не соответствовало его научной квалификации» (AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 11).*
- ⁵⁰ *Poliakov L. Bréviaire de la haine: le 3e Reich et les Juifs / Préface de F. Mauriac. P., 1951. В английском переводе см.: Poliakov L. Harvest of Hate. The Nazi Program for the Destruction of the Jews in Europe / Foreworded by R. Niebuhr. Philadelphia, 1954. См. также: Poliakov L. L'Auberge des musiciens. Mémoires. P., 1981. P. 147–148.*
- ⁵¹ *Askénazi L. Jacob Gordin, mon maître (Préface) // Gordin J. Écrits. P. 9–17.*
- ⁵² Необходимость в выборе такого способа передвижения объясняется не только срочностью операции, но и тем, что Гордин до конца своих дней оставался гражданином СССР, а пересечь границы с Испанией с советским паспортом в то время не представлялось возможным. Все ранее предпринятые попытки натурализации во Франции или эмиграции в США не увенчались успехом.
- ⁵³ AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 7. Телеграмма из Парижа в Лиссабон от 22.08.1947 г., адресованная мадам Гордин и врачу Сиду душ Сантушу.
- ⁵⁴ В архиве Гордина сохранились письма, рассылавшиеся Э. Левинасом как президентом Фонда из Парижа и неизвестным из Лондона (в архиве сохранились

- лишь машинописные копии этих писем, и на них нет подписи). Возможно, этот неизвестный – И.И. Геллер (J.E. Heller) (см. письмо И.И. Геллера к Р.С. Гордин из Лондона в Париж от 09.11.1947 – AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 7). Все эти письма адресованы людям, которые, как было известно, общались с Гординым. Так, среди адресатов – Я. Клейн, П. Оскар (общий друг Э. Кассирера и неизвестного автора письма), П.О. Кристеллер, А.Д. Хешель, А.З. Штейнберг, Юлиус (?) Бруцкус, Д. Гамзон и Р. Гамзон (Кастор), Ю. Гутман, Г. Герц, М. Бубер, И.Г. Клаузнер, И. Шнеерсон, Э. Ротнемер, М. Вейнрейх, Н.А. Бердяев и др.
- ⁵⁵ К Хешелю, Кристеллеру и Штраусу автор писем из Лондона обращался с просьбой оказать помощь в переводе работ Гордина на английский и организации их издания в США (письма датированы 8 февраля 1948 г.). Из письма Георга Герца (Georges Hertz) от 23 января 1948 г. из Страсбурга Э. Левинасу в Париж известно, что центральную – философскую – часть книги Гордина должен был готовить к изданию Г. Шолем. Герц также полагал целесообразным, чтобы в издании принял участие и М. Бубер, так как, по мнению Герца, в конце жизни Гордин в своих философских взглядах сильно сблизился с философской позицией Бубера. См.: AIU France. AP 13. Boîte F. Dossier 9.
- ⁵⁶ *Gordin J. Écrits.*
- ⁵⁷ Например, отзыв Макса Вейнрейха (см.: AIU France. AP 13. Boîte F. Dossier 4. Письмо М. Вейнрейха к Р.С. Гордин от 18.11.1947, Нью-Йорк).
- ⁵⁸ AIU France. AP 13. Boîte A. Dossier 4. Письмо Н.А. Бердяева к Э. Левинасу от 7 октября [1947 г.], Clamart (1 л., рукопись, русск. яз., подлинник). Сохранившееся письмо Бердяева к Гордину и ответ Гордина см. в приложении к этой статье.
- ⁵⁹ Эти воспоминания были впервые частично опубликованы в кн.: *Gordin J. Écrits.* P. 315–327 – под названием «Monsieur Gordin» в существенно урезанном виде (без обозначения произведенных сокращений): при публикации из текста были исключены почти все русские сюжеты, в том числе и приведенный выше. Полная машинопись воспоминаний на франц. яз., однако без указания автора сохранилась в архиве (AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 8) и называется «Souvenirs sur Jacob Gordin». Атрибутирована по содержанию. Процитированы п. 7–8, 17. Перевод с французского выполнен Ю.А. Ефремовой, за что я выражаю Юлии Александровне сердечную признательность.
- ⁶⁰ Биография на русском языке, автором которой считается Р.С. Гордин, оканчивается словами: «Он умер с молитвой на устах, а весь предыдущий день рассказывал с гордостью каждому, кто подходил к его постели: я еврей, je suis israélite, sono hebreo» (AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 7).

*Приложение*Н.А. Бердяев – Я.И. Гордину¹Clamart (Seine), 14, rue de St. Cloud
5 января [1934 г.]

Многоуважаемый Яков Исаакович! В воскресенье 28 января вечером мы устраиваем от религиозно-философской академии публичное заседание, посвященное теме «Христианство, юдаизм и теория рас». Я бы хотел, чтобы кроме христианских выступлений, которые будут доказывать несовместимость расового антисемитизма с христианством, было также выступление с еврейской точки зрения и именно религиозно-еврейской. Очень прошу выступить Вас. Так как будет несколько речей, то говорить нужно 30 минут, желательно не больше. Это не есть доклад в настоящем смысле слова. Желательно брать проблему в религиозной глубине. Очень прошу Вас ответить по возможности скорее, можно ли рассчитывать на Ваше выступление. Я уже прочел Вашу книгу о бесконечном суждении² и нахожу ее интересной. Вы очень основательно исследуете трудную проблему. Но у меня самого другого типа философия. Впрочем сам я никогда не занимался специально проблемами логики. При свидании верну Вам книгу.

*Искренне уважающий Вас Николай Бердяев*Я.И. Гордин – Н.А. Бердяеву³Paris (16^e)
J. Gordin
134, Avenue de VersaillesMonsieur N. Berdiaeff
14, rue de St. Cloud
Clamart (Seine)

11 января 1934 г.

Глубокоуважаемый Николай Александрович!

Разрешите поблагодарить В/<ас>⁴ за В/<аше> приглашение. Считаю своим нравственным долгом принять его. Попытаюсь и постараюсь хотя бы – по крайней мере – дать понять еврейское религиозное переживание и осмысление этой проблемы. Вы, естественно, знаете, что проблема эта особо остра в юдаизме, теснейшим, неотделимым образом связывающим свое Богоучение с идеей

«избранности» еврейского «народа», как от всех иных народов отличного, на иных началах построенного, духовно-телесного (связь поколений!) единства. И хотя защита и обоснование этой идеи – в настоящее время и для нас, современных евреев, есть «позиция невыигрышная», для религиозного еврейства идея эта и «позиция» эта является *conditio sine qua non* его существования. Сегодня, когда кризис мировой культуры дошел уже до такой степени, что вновь повсюду воскресли тени языческого гностицизма, грозящего захлестнуть своими мутными волнами не только юдаизм, но с ним и чрез него и самое христианство, основной задачей является откровенный разговор, ясность и твердость нашего отношения к нему. Итак, конечно, Вы можете рассчитывать на мое посильное участие. До скорого свидания!

Искренне преданный В/<ам> Я. Гордин

[приписано сверху:]⁵ Б.<ыть> м.<ожет,> смогу получить от В/<ас> несколько приглашений для пересылки знакомым!

Примечания

-
- ¹ AIU France. AP 13. Boîte E. Dossier 7. Письмо от 05.01. б.г., 1 л., подлинник, рукопись форматом в четвертую долю листа (страница из блокнота). Конверт не сохранился. Датировано по содержанию.
 - ² Имеется в виду: *Gordin J. Untersuchungen zur Theorie des unendlichen Urteils.*
 - ³ РГАЛИ. Ф. 1496 (Н.А. Бердяев). Оп. 1. Ед. хр. 433. Почтовая карточка от 11.01.1934 г., исписанная от руки с двух сторон. Пунктуация источника сохранена.
 - ⁴ В/ – характерное для Гордина сокращение местоимений «Вас», «Ваше» и т. п.
 - ⁵ Приписка сделана выше обращения в направлении, обратном основному тексту.

Хроники и рецензии

И.А. Крайнова, А.А. Шиян

ИНТЕРВЕНЦИИ В ФИЛОСОФИИ

(Обзор международной конференции «Национальное своеобразие в философии», 10–11 декабря 2014 г., РГГУ)

В центре внимания статьи – обзор международной конференции «Национальное своеобразие в философии», состоявшейся на философском факультете РГГУ 10–11 декабря 2014 г.

Ключевые слова: феноменология, логика, пространство, время, русская философия, французская философия, немецкая философия, национальное своеобразие философии.

10–11 декабря 2014 г. философский факультет РГГУ провел международную конференцию «Национальное своеобразие в философии». Она была двадцатой в числе ставших уже традиционными декабрьских конференций философского факультета. В центре внимания ее были социально-культурологические аспекты философии, их влияние на развитие философской проблематики, особенности философствования в различные исторические периоды, философские подходы к осмыслению истории и культуры. За два дня работы конференцию посетило около 100 человек, прозвучало 36 докладов. Планируется выпуск сборника ее материалов.

Но главное национальное своеобразие, которое проявилось на конференции, – это своеобразие сегодняшней русской философии. Многие участники представили собственные идеи, развивали свои философские подходы и практиковали оригинальный анализ давно известных концепций и направлений. Все это взламывало национальное своеобразие всех уже состоявшихся философий, и поэтому культурную проблему, обозначившуюся на конференции, можно по праву назвать философскими «интер-

венциями», используя термин, введенный одним из докладчиков (В.С. Вахштайном).

Самое яркое подтверждение этому – доклад ведущего русского феноменолога и одного из лучших современных философов В.И. Молчанова, собравший максимальное количество слушателей из РГГУ и из других вузов Москвы и России. Рассматривая концепцию времени Brentano, Молчанов вскрывает ее неявную предпосылку о пространственной природе опыта времени и обосновывает изначальность пространственных различий в дескрипции любого опыта.

Однако обоснованность «пространственного» поворота в современной философии была оспорена в докладе профессора Южного федерального университета О.Ф. Иващук «Кант и пространственный поворот». В докладе отстаивался тезис о логической невозможности пространства без времени, как и времени без пространства: все попытки установить приоритет любой из сторон этого рефлексивного отношения приводит к разрушению живого сенсо-риума. Однако, как было замечено в прениях по докладу, критика изначальности пространственных различий производится с точки зрения совсем другой исходной позиции, чем их обоснование в докладе Молчанова. Иващук занимает исходную установку «объективизма», рассматривая как бы со стороны борьбу философских идей от Платона до наших дней, тогда как Молчанов апеллирует, прежде всего, к нашему обыденному опыту и пытается выделить наиболее адекватные исходные различия для его описания.

Именно такое понимание феноменологии – повседневный опыт как критерий всех наших знаний и суждений – было заявлено в качестве исходного для вынесения суждения о принадлежности/непринадлежности какого-либо философа к феноменологической традиции в докладе А.А. Шиян «Был ли Щюц феноменологом? (Трансценденция и опыт в феноменологической социологии)». Ответ был дан положительный, хотя подобный подход к рассмотрению Щюца был для многих неожиданным, вероятно, он был бы неожиданным и для него самого (если бы Щюц был жив). В докладе было подчеркнуто, что ряд работ Щюца явно выходят за рамки так понимаемого феноменологического метода, что, впрочем, не снижает их эвристическую силу.

Именно эти работы Щюца, не вписывающиеся в феноменологию в ее современном русском (хотя и не только) понимании, послужили одним из отправных пунктов для доклада В.С. Вахштайна «Феноменологическая интервенция в социологию науки: символическая аппрезентация, когнитивный стиль и пост-социологизм».

Рассматривая щютцевскую феноменологическую интервенцию в социологию, Вахштайн исходил, бесспорно, из одного из классических пониманий феноменологии как науки о трансцендентальном сознании и об идеальных сущностях, которые обладают самостоятельным существованием. Однако введение Щютцем когнитивных стилей, которое оценивается докладчиком как один из самых прогрессивных ходов основателя феноменологической философии, безусловно, является развитием требования рефлексии над собственными основаниями, которое характерно для любого понимания феноменологии.

Неожиданную оценку доклад Молчанова получил в выступлении А.И. Резниченко «Русская философия с петербургским акцентом: Л.П. Карсавин в 1918–1922 гг.», в рамках которого творчество Молчанова было названо «петербургским» (т. е. западным). Тем самым невольно была проведена параллель между современным философствованием и творчеством такой интеллектуальной институции 20-х гг. XX в., как культурная издательская артель «Наука и Школа» (Петроград). Особое место в деятельности этой институции, сопоставимой по замыслу с «Вольфилой» и ВАДК, занимает неосуществленный проект издания серии монографий «Россия и Европа» (от Екатерины II до В.С. Соловьева и Г.В. Плеханова) и выпуск серии «систематических программ» по философии.

Настоящей интервенцией в уже сформировавшуюся (пускай и не строго) область русской философии можно считать доклад В.В. Васильева «Христлиб Фельдштраух: альтернативное начало русской философии». В докладе рассматривается жизненный путь и ключевые идеи Христлиба Фельдштрауха (1734–1799), россиянина, опубликовавшего в 1790 г. философский трактат «Наблюдения о человеческом духе и его отношении к миру», который вызвал позитивные отклики немецких мыслителей. Докладчик считает, что уровень трактата настолько высок, что его создатель может претендовать на звание одного из крупнейших отечественных философов XVIII в., и этот трактат может считаться альтернативным началом русской философской мысли.

Сразу несколько интервенций было совершено в докладе А.Э. Савина «Истолкование ранних “теологических” сочинений Гегеля Георгом Лукачем». Основания для этого заявления следующие. Во-первых, докладчик, вслед за Васильевым, предложил отнести Лукача к области русской философии, поскольку он писал и защищал свою диссертацию «Молодой Гегель и проблемы капиталистического общества» в Москве под огромным влиянием, как социальным, так и содержательным, различных течений совет-

ского марксизма. Во-вторых, Савин анализирует не только то, что написал Лукач, но также и то, о чем он умолчал, а именно о критике ранним Гегелем иудаизма. Рассмотрение причин и оснований для этого умолчания представляют философию Лукача в новом ракурсе. И, в-третьих (возможно, это главная интервенция докладчика), Савин, исходя из гегелевской критики иудаизма, пытается представить перед нами новый облик «раннего» Гегеля, не вписывающийся в известные интерпретации его философии.

Конечно, на конференции были доклады, в которых вполне традиционно рассматривалось национальное своеобразие той или иной философии. К ним относятся, прежде всего, выступления наших иностранных гостей К. Колки (Германия) и П. Новака (Польша). Колка в своем докладе «Размышления по поводу лекций Гуссерля “Природа и дух”» обуславливает особенность феноменологии Гуссерля исходя из немецкого языка. Именно длинные немецкие предложения со сказуемым на конце, по мнению Колки, способствовали появлению гуссерлевского понятия «горизонт», которым характеризуется как наш опыт сознания, так и структура мира. Новак в докладе «Свобода, солидарность, деятельность: О практической философии Эдуарда Абрамовского» рассмотрел преемственность польской «Солидарности» по отношению к идеям польского философа начала XX в. Э. Абрамовского, тем самым затронув интригующую тему о взаимодействии философии и жизни.

Однако не все докладчики принимали сам тезис о национальном своеобразии философии как сам собой разумеющийся факт. Так, Я.Г. Бражникова в своем выступлении «“Философская национальность” и мышление в языке» отстаивала тезис о том, что как только философия пытается выразить национальное, оно тут же становится всеобщим. Похожая мысль присутствовала в докладе Н.И. Кузнецовой «Основные течения отечественной эпистемологии и философии науки». Рассматривая основные направления советской и постсоветской эпистемологии и философии науки, Кузнецова отмечала, что параллельные им течения развивались и в западной философии в это же время. Однако с помощью различия понятий «нормативное» и «дескриптивное» докладчик проводит идею о эвристичном характере философии Г.П. Щедровицкого, М.А. Розова, В.С. Степина, содержание которой вполне можно отнести к национальному своеобразию отечественной философской традиции.

Национальное своеобразие философии, если, конечно, признать, что таковое есть, особенно хорошо высветилось при сопоставлении различных философских традиций. Так, в докладе «Два

взгляда на время: Анри Бергсон и Джесси Принц» Ф.А. Докучаев рассмотрел позиции Джесси Принца и Анри Бергсона в отношении их понимания времени и сравнил их методологии (опора на современные исследования психологии) и источники (описания экспериментов). Явно симпатизируя Джесси Принцу, работающему в русле современной англо-американской традиции, докладчик проблематизирует, по сути, подход аналитической философии в целом, задаваясь вопросом о правомерности принятия бесспорности физической реальности, из которой исходят все представители этой традиции.

Момент сопоставления англо-американского и континентального подходов занимал важное место в докладе И.Б. Дмитриева «Никлас Луман как представитель традиции в философии». Докладчик выдвигает собственный вариант концептуализации устоявшегося разграничения этих двух традиций. В отличие от аналитической манеры философствования, нормируемого идеей смысловой строгости, континентальная мысль характеризуется вниманием к границам смысла и отнесенностью последнего к его иному.

Сравнению двух направлений в русле феноменологической философии был посвящен доклад Т.И. Шемонаева «Французская неинтенциональная феноменология и реализм мюнхенской школы». Сравнивая эти две традиции, Шемонаев не только пытается выявить и сопоставить их онтологические основания, но и вписать эти основания в более широкую философскую традицию спора об универсалиях. В сообщении Е.И. Шашловой «Апология метафизики в ранних исследованиях М. Фуко о феноменологической антропологии Л. Бинсвангера» было рассмотрено влияние немецкой феноменологии в лице Бинсвангера на философию раннего Фуко. Рассмотрение этого этапа творчества Фуко позволяет понять истоки его последующей критики феноменологии, антропологии и экзистенциализма. Истории рецепций был посвящен и доклад И.С. Куриловича. В докладе исследователь показывает, каким образом, на основании каких когнитивных практик осуществлялось влияние датского мыслителя Серена Кьеркегора на французскую мысль первой половины XX в. и, прежде всего, на интерпретации философии Гегеля во Франции.

Малоизученным аспектам немецкой философии XX в. были посвящены доклады А.В. Логинова и М.А. Беляева. Логинов в докладе «Эволюция понимания войны в европейском международном праве: точка зрения К. Шмита» на материале философии Карла Шмита прослеживает трансформацию средневековых войн к недискриминационным европейским войнам Нового времени.

Докладчик также проанализировал проблематичность современного понимания войны как «акта агрессии» или же полицейской операции по наведению порядка. Беляев в докладе «Чуждость как феномен. Философия культуры Бернхарда Вальденфельса» анализирует взгляды современного немецкого феноменолога Вальденфельса на возникновение интерсубъективных смыслов. В центре внимания доклада были такие введенные Вальденфельсом понятия, как «чуждость» и «респонзивная реакция».

Особо хотелось бы выделить доклад А.В. Михайловского «Эзотерическая инициатива М. Хайдеггера», посвященный анализу недавно вышедших, но уже имеющих скандальный резонанс «Черных тетрадей» Хайдеггера. Однако Михайловский высказал точку зрения, согласно которой «Черные тетради» ничего принципиально нового не добавляют к хайдеггеровскому лекционному курсу 1933/34 г. «О существе истины», а являются лишь мастерской философа, в которой рассказывается для близких друзей («для посвященных»), как Хайдеггер пришел к основным мыслям этого курса. Докладчик подчеркнул, что проблемам антисемитизма, в котором так любят упрекать Хайдеггера, в «Черных тетрадях» уделено всего несколько страниц. А сам вопрос о влиянии антисемитизма Хайдеггера на его философию Михайловский считает неправомерным и безосновательным.

Ряд докладов на конференции был посвящен логической проблематике. Речь идет о докладах Т.А. Шияна «Действительно ли мистицизм враждебен логике? (Против одной гипотезы об особенностях традиционной индийской культуры)», А.М. Анисова «О необходимости расширения теории истины А. Тарского», С.А Павлова «О возможности согласования значений некоторых терминов, происходящих из разных языков логической семантики». Шиян в своем докладе отстаивал тезис об отсутствии реальной оппозиции (являющейся, на взгляд докладчика, не более чем распространенным предрассудком) между «рационализмом» и «мистикой». Демонстративность этой мысли осуществляется на материале анализа роли логики и логически конструируемой «математики» в сотериологии Платона и его последователей. Анисов в своем выступлении обосновывал необходимость расширения теории истины Тарского посредством введения в нее понятия реальности. Эта идея напоминает концепт «множественности миров» Шюца, однако в отличие от последнего докладчик выступает за равноправие реальностей и за принцип переноса истины из одной реальности в другую. Павлов сравнил понимание основных семантических терминов («истинно», «ложно», «денотат», «обозначает» и др.) в различных класси-

ческих и неклассических логических теориях (Буля, Фреге, Рассела и Уайтхеда, Гильберта и Бернаиса, Черча, Белнапа и Данна) и установил формальные соответствия между разными пониманиями этих терминов.

Ряд докладов был посвящен проблемам философии религии и взаимовлиянию различных религиозно-философских школ и направлений. Среди них особо хотелось бы отметить доклады С.А. Коначевой «Переосмысление вечности и действительности Бога в религиозно-философской мысли XX века: к вопросу о взаимной переводимости языков христологии и онтологии», Т.В. Литвин «Аллегория и система у С.Н. Трубецкого. К вопросу о непереодимости герменевтического опыта», А.А. Рыженко «Апокатастасис в сирийской аскетической традиции VII–VIII вв.», Н.В. Пуминой «Католическое учение о четырех составляющих таинства в полемическом трактате “Лифос”», А.Е. Союзова «Мудрец в поисках любви: Гносеология протоиерея Феодора Голубинского как попытка преодоления рационализма и критицизма в теории познания».

Кроме того, стоит упомянуть доклады молодых исследователей И.А. Крайновой «Проблема социальной сложности в схемах рефлексивной эпистемологии», В.В. Криводубской «Способы выявления пространственности в философии Ж. Деррида», М.И. Переславцева «Теория добродетели Аласдера Макинтайра: критика Просвещения в англо-саксонской философской традиции», О.В. Поляковой «Проект “Россия 2045” как продукт пролиферации трансгуманистических идей», Н.В. Пртавян «Модели осмысления еврейскими мыслителями Катастрофы европейского еврейства», К.В. Петровой «Понимание жизненного мира в философии Э. Гуссерля и А. Шюца», Д.А. Левкина «Своеобразие метафизики сна о Павла Флоренского» и С.В. Пчелинцева «Диалог науки и религии: на примере дебатов в современной популярной англо-саксонской культуре».

Конференция показала, что интервенции в философии неизбежны, поскольку именно они делают наше занятие историей философии – философией. Но это – тема следующей декабрьской конференции философского факультета РГГУ. Ежегодные конференции будут теперь проходить под названием «Алешинские чтения по проблеме методологии историко-философских исследований». Тема Первых чтений: «История философии – история или философия?».

НЕФИЛОСОФИЯ И ТЕХНИКА (Читая восемнадцатый выпуск «Синего дивана»)

Рецензия посвящена восемнадцатому выпуску «Синего дивана» («Нефилософия»), который строится вокруг двух значительных проектов французской мысли – нефилософии Франсуа Ларюэля и философии техники Жильбера Симондона. В нем представлены одни из первых переводов этих мыслителей на русский язык, а также анализ их работ. Автором отрецензированы и переводы, и аналитические статьи этого выпуска. Защищается тезис о том, что нефилософия – это практика мысли, радикально отличная от философии.

Ключевые слова: нефилософия, Франсуа Ларюэль, философия техники, Жильбер Симондон.

«Синий диван» помещается в кармане куртки, так что его можно взять с собой, но его совершенно невозможно читать в метро, так как материал, собранный под его обложкой, требует сосредоточенного и пристального чтения. Зарубежные авторы, которые писали и предоставляли тексты специально для этого журнала, хорошо известны: это Негри, Хардт, Джеймисон, Нанси и многие другие. При чтении без внимания не остаются и статьи российских исследователей, представленные в этом журнале. Восемнадцатый выпуск «Синего дивана» («Нефилософия») строится вокруг двух значительных проектов французской мысли – нефилософии Франсуа Ларюэля и философии техники Жильбера Симондона. В нем представлены одни из первых переводов этих авторов на русский язык, а также анализ их работ. Актуальные переводы – это одно из преимуществ данного журнала: Ларюэль и Симондон как раз сейчас оказались на пике популярности среди философов, медиатеоретиков и даже теологов по всему миру.

Выпуск открывает перевод фрагмента «Словаря нефилософии» Франсуа Ларюэля. На мой взгляд, были отобраны наиболее показательные разделы словаря. А также переводчику Алексею Гаррадже пришлось поработать с идеями, контекст которых в полной мере незнаком исследователям за пределами Франции, что говорит о его интеллектуальной смелости. Я предлагаю читателю самому ознакомиться с этим важным текстом и ощутить то напряжение дискуссий, которое за ним кроется. Хочу лишь заметить, что для полной ясности, как мне кажется, не хватает статьи «Определение-в-последней-инстанции» из «Словаря...», так как в отобранных разделах это понятие встречается довольно часто. А также выразить сомнение в переводе «*vision-en-Un*» как «Едино-видения». Вариант «Видение-в-Едином», вероятно, был бы предпочтительнее, потому что подчеркнул бы, что это не восприятие мира сознанием, как, например, в феноменологии, а видение внутри области, чуждой всякому человеческому существу. Позволю себе небольшое дополнение к введению, которое предшествует переводу словаря.

Нефилософия, проект всей жизни Ларюэля, не раз претерпевал изменения. В начале своего интеллектуального пути Ларюэль предъявил претензию философии, суть которой в том, что философия удваивает мир (например, онтологическое/онтическое, мир становления/мир идей). Проблема в том, что философы не смотрят на мир непосредственно: вопросами о трансцендентном (о Бытии или о Другом) они закрывают от себя то, что Ларюэль называет Реальным. Такую ситуацию он назвал «философским решением»¹. А учение, исключаяющее его, обрело имя нефилософии.

Нефилософия имеет аксиоматическое строение. Первая аксиома нефилософии вводит Реальное как автономное и не требующее рефлексии². Ларюэль предлагает работать так, словно Реальное нам уже дано. Это позволяет не вводить в работу трансцендентальные элементы: мы не закрываем ими Реальное, а делаем его начальной точкой наших рассуждений. Аксиоматическое строение нефилософии – одна из причин, по которой Ларюэль называет свой проект научным.

Сергей Хоружий, который является членом исследовательской группы по нефилософии Франсуа Ларюэля, в статье «Среды и срезы нефилософии», описывая различные аспекты нефилософии, уделяет особое внимание ее научному срезу. Замечу, в этом выпуске «Синего дивана» представлены тексты русских исследователей, посвященные позднему творчеству французского мыслителя. Хоружий раскрывает базовую структуру проекта в связи с квантовой механикой, аппарат которой Ларюэль активно привлекает с

недавнего времени. Он критикует Ларюэля за то, что представление последнего о роли математики в современной физике не соответствует состоянию дел. Хоружий пишет о своих научных компетенциях, но при этом, к сожалению, не аргументирует собственную позицию. Хочется отметить, что представление Ларюэля о науке, а также ее связи с нефилософией переосмыслялось им не раз: во второй период творчества (1981–1995 гг.) он отдает приоритет науке, она служит для него ориентиром, в третий (1995–2002 гг.) он отказывается от нее, и на нынешнем этапе Ларюэль придает науке новый смысл³. На самом поверхностном уровне можно сказать, что, с его точки зрения, несмешивание вопроса о Реальном с вопросом о трансцендентном отличает науку от философии. Этот срез нефилософии требует более детального исследования.

С другой стороны к обсуждению нефилософии подходит Людмила Гоготишвили. Она описывает взаимосвязь имманентного и трансцендентного в этом проекте и заканчивает концепцией мессианства и антропологией (о которой, кстати, Сергей Хоружий говорит с некоторой неохотой, вероятно, в связи с тематическими особенностями своей деятельности). Радикально имманентное – это способ тематизации аксиоматически введенного Реального. Несмотря на то что мы ничего не можем сказать о нем, мы постулируем его изначальную данность – вследствие этого хода Реальное не трансцендентно нам, а имманентно. Гоготишвили описывает в том числе работу «коллайдера понятий», цель которого – создавать новые понятия, обогащая философию, порождать ее новые типы. Если в ранней нефилософии было возможно найти и извлечь философское решение из философии, превратив ее в нефилософию, и так же поступить с ее разделами, сделать, например, из эстетики неэстетику, из этики – неэтику и т. д., то теперь задача более амбициозная – придумать инструмент, производящий новые философии. На нем и концентрирует свое внимание Гоготишвили.

Нина Сосна представила эссе о теории фотографии Ларюэля, которое удачно вписывается в корпус текстов о философе, потому что приближает нас к тому, что можно назвать неэстетикой. Это эссе оставляет довольно много вопросов, но я бы не стал считать это недостатком. Во-первых, в нем намечены важные линии будущей исследовательской работы. Во-вторых, отношения между подходом Ларюэля к фотографии и другими интерпретациями – вопрос открытый. Ларюэль осуществляет прерывание интерпретаций, которые основаны на подчеркивании изобразительной функции фотографии. Для него фотография ничего не представляет: «ни мир, ни город, ни историю»⁴. Вопрос Ларюэля звучит так: что такое

бытие-фотографией фотографии? Его ответ: бытие-фотографией связано с Реальным, оно есть Тождество, не прерванное трансцендентными элементами (фотографом, техникой, объектом). Если фотография что-то и фотографирует, то само Тождество, в ней все уравнено: фигура и фон, объект и взгляд фотографа. Фотография – это воплощение мысли, не основанной на удвоении мира, к чему и стремится Ларюэль.

Мы уже сказали, что нефилософия использует инструментальный квантовой механики, ей не чужды интервенции в область эстетики. Но как насчет жизни? Александра Володина в статье «Имманентность жизни: Жиль Делез и нефилософия» рассматривает понимание Делезом нефилософии как одного из источников философской работы. Напомним, что у Ларюэля это проект, который препарировывает и производит новые типы философий, а для Делеза нефилософия имеет другое значение – это подпитка философии, актуализированные смыслы науки и искусства, которые ею присваиваются. Володина отмечает базовые расхождения философов, уделяя особое внимание позиции Делеза. Нефилософию Делез связывает с жизнью или абсолютно имманентным, поставляющим материал для философской мысли. Ларюэль критиковал Делеза за его понимание имманентного, начиная с «Различия и повторения»; эта критика продолжилась и после смерти Делеза⁵. Я бы суммировал ее следующим образом. С точки зрения Ларюэля, в философии Делеза имманентная жизнь превосходит жизнь конечного человеческого существа, а человеческое, если и может быть представлено, то только как комплексы сил, сталкивающиеся в имманентном. Ларюэль, напротив, говорит о конечной имманентности, которая тесно сплетена с повседневным человеческим существованием, несводимым к более высокому порядку сил.

С текстом Александры Володиной резонирует текст Джона Райхмана «Искусство как процесс мышления...». Райхман рассматривает процесс мышления в искусстве, пытается понять его статус и особенности. Данная проблема волнует его с начала 1990-х. В этом тексте она рассматривается на трех уровнях: концептуальном, институциональном и глобальном (не иначе). На концептуальном уровне Райхман оперирует инструментарием Делеза, чтобы описать мышление в искусстве как нелинейное, без заранее установленных правил. С этой точки зрения такое мышление работает, если в нем есть основополагающая «неграмотность», которая делает его вольным и спонтанным. Потом он переходит к вопросу об институциях: возможно ли институциональное воспроизводство этой «неграмотности» и спонтанности, которая противится инсти-

туционализации? Могут ли этому научить многочисленные школы искусств? Отвечая на этот вопрос, Райхман переосмысливает саму позицию, из которой вопрос задается. Критика Бурдьё, осуществленная Рансьером, для него центральна. Рансьер критиковал концепцию поля Бурдьё, утверждая, что не существует тотальной власти институтов, исключаяющих «освободительные акты». Мышление и происходит в институтах, прерывая их. По мнению Райхмана, таково мышление в искусстве. Наконец, глобальная перспектива связана с тем, что автор спрашивает: возможно ли в мире господствующего неолиберализма, капитализма, колониального Запада создать вненациональные и внеисторические образования, которые бы давали место спонтанному, свободному от границ мышлению? Прямой ответ не дается.

Пришло время подчеркнуть, что нефилософия – это не спекулятивная теория. Она не вопрошает о Реальном и не говорит ничего о том, чем оно могло бы быть в себе (например, как это делает Квентин Миясу). Она не совершает интервенций в искусство, литературу и т. д., не присваивает себе их смыслы (как это делают, к примеру, Делез или Бадью). Если она к ним и приложима, то совершенно внешним образом. Другое имя Реального – данность-без-дарения – помогает нам понять эту специфику нефилософии.

Идеи Ларюэля неотделимы от развития французской феноменологии второй половины XX в. Вопрос здесь таков: возможен ли чистый дар? Проблема в том, что когда дар узнается как дар, то он приобретает статус альтруистического поступка и тем самым обретает символическое преимущество над остальными действиями. Чистый дар проблематичен, потому что если он и возможен, то он должен быть несравнимым ни с чем, прерывать цепь обменов. Но положительных ответов на поставленный выше вопрос как минимум два. Чистый дар возможен, если мы помыслим дар как более общую структуру, которая есть условие всякого узнавания (данное, по Мариону)⁶. Он возможен, если мы помыслим дар как невозможное, т. е. если мы нашему мышлению придадим характер парадоксального, чтобы помыслить парадоксальное (Деррида)⁷. Когда Ларюэль пишет, что Реальное – это данность-без-дарения, то он, по-видимому, имеет в виду, что это и то, что остается для мысли невозможным, потому что оно даже не может быть ею узнано, но и то, что является условием самой мысли: если мы и мыслим, то только потому, что есть Реальное. С одной стороны, такая тематизация Реального позволяет Ларюэлю освободить мышление от спекулятивных притязаний. Но, с другой стороны, этот шаг проблематизирует само мышление (речь о философском мышлении):

какова его структура, если оно задается вопросами о трансцендентном? Речь идет о стремлении к удвоению мира, о котором мы уже говорили. Сделать проблему не из Реального, а сделать саму мысль проблемной – это путь нефилософии.

Литературоведческое эссе Александры Ураковой «Дары того, кто меня любит...» идет по стопам дискуссий о даре. Она эксплицирует из текста Эмерсона позицию, условно близкую Деррида–Левинасу: дар прерывает обмен, экономику, если он мыслится как любовь, так как любовь – это то, что не требует ответа. Как мы видим, один из утвердительных ответов на вопрос о возможности дара был найден веком раньше. Более смелое высказывание гипотез, возможно, было бы хорошим дополнением к авторскому анализу поэтики Эмерсона.

Другой важнейший текст, который во многом задает тон этому выпуску журнала, – это текст Жильбера Симондона «Суть техничности». Если Ларюэль смотрит на философию со стороны, то Симондон погружается на уровень более глубокий, чем уровень философских проблем, а именно на уровень техничности. Ее появление предшествует не только генезису технических объектов, но и – философии. Техничность возникла как способ урегулирования отношений между человеком и миром. С одной стороны, она развилась через генезис технических объектов, а с другой – через их теоретическое осмысление. Философия появляется после техники и включает в себя техничность как условие своей возможности. Особое положение генезиса философии среди других генезисов обуславливает ее особенности: генезис философии – связующее звено между ними, потому философии и доступны предшествующие ей, расходящиеся в разные стороны линии развития отношений между человеком и миром. Данная модель описана с помощью понятия «фаза», заимствованного из физики. Она содержит возможность радикального сдвига, так как предполагает нестабильность имеющихся генезисов.

Жан-Луи Деотт в статье «Вальтер Беньямин и архитектурное бессознательное согласно Зигфриду Гидеону» проблематизирует понятие аппарата у Беньямина, которое обозначает техническое и символическое преобразование и на уровне экономики, и на уровне культуры. Генезис аппарата (например, фотокамеры), с одной стороны, подобен генезису любого технического объекта (как у Симондона), а с другой – «он придает видимому миру новые очертания». Схема Беньямина не диалектична, потому что аппарат не просто влияет на восприятие мира, речь о чем-то большем: желание воспринимать мир по-другому приводит к появлению, например,

кинотехники. Сила аппаратов не просто придает миру другие очертания, она меняет мир и субъект местами, делая мир пластичным и подверженным изменениям. Например, торговый центр не просто превращает индивида в коллектив, индивидуальное восприятие в восприятие коллективное; в проноссящихся витринах магазинов выставлены сменяющиеся объекты глубинных, скрытых желаний коллектива-субъекта. Оказываясь нутром субъекта, мир становится изменчивым. Таким образом, специфика анализа, проделанного Бенямином, требует пересмотра понятия технического базиса, а также отношений между базисом и надстройкой.

Олег Аронсон продолжает развитие темы аппарата, делая главными героями своей статьи целибатные машины, шахматы и Дюшана. Обращаясь к истории шахмат, Аронсон показывает, что особенность игры в 1920-е и 1930-е гг., когда Дюшан участвовал в турнирах, состояла в том, что игра удваивалась. Первая игра – это позиции, представленные на доске, а вторая – это пространство возможностей, которое интеллектуально переживалось игроками. Этот исторический контекст он использует для трактовки фраз Дюшана «Я не художник – я шахматист» и «Все шахматисты уже художники». Ready-made Дюшана не имеет отношения ни к проблеме того, что есть объект искусства, ни к особенности экспонирования предметов искусства. В его искусстве, не только в ready-made, представлено еще одно пространство – интеллектуальное пространство возможностей. Иными словами, объекты искусства для Дюшана – это аппараты, которые заставляют переживать нечто предельно абстрактное. Но они включают в себя зачастую образ или фигуру женщины (этот союз и образует целибатную машину). В чем смысл такого включения? С точки зрения Олега Аронсона, это попытка создать интеллектуально переживаемое измерение сексуальности, оторванной от биологии. Эффект картин Дюшана «Шахматная игра» или «Рай. Адам и Ева» состоит в том, что в них создается виртуальное пространство различных гендерных стратегий, переживаемых как нечто целое. Речь идет о Тожестве, которое невидимо, но дается аппаратом.

Понятие аппарата может служить метафорой для проекта Ларюэля. Нефилософия не только препарирует и производит философии, выступая против философского решения, разделяющего мир надвое, она – аппарат демократизации мысли: есть только имманентное, тождественное и единичное. В философской мысли слишком много пафоса, иерархий; нефилософия обращается к человеческому существу, которое было забыто, скрыто под вековым нагромождением абстрактных идей и проблем. Меняя конститу-

цию мысли, она обращает мыслящее на само себя, не забывает его, но делает его проблемой. К сожалению, этот политический аспект нефилософии почти никак не представлен в «Синем диване», но если вы устали от лишнего пафоса, то новый выпуск, как говорится, *must be read*. В нем также есть раздел рецензий, который представляют в этот раз тексты, посвященные исследованиям культуры, а также беседа между Андреем Родиным и Олегом Аронсоном, посвященная философским проблемам математики.

Примечания

- ¹ *Laruelle F.* Les philosophies de la différence. Introduction critique. P.: PUF, 1986. P. 169.
- ² *Laruelle F.* Dictionnaire de la non-philosophie. P.: Kimé, 1998. P. 33.
- ³ *Laruelle F.* Principes de la non-philosophie. P.: PUF, 1996. P. 38–42.
- ⁴ *Сосна Н.* Ни Мира, ни Истории, ни Города. Как возможна новая теория фотографии? // Синий диван. 2013. № 18. С. 65.
- ⁵ *Laruelle F., Aguilar T.* La non-philosophie des contemporains. P.: Kimé, 1995. P. 235.
- ⁶ *Marion J.-L.* Etant donne: Essai d'une phenomenologie de la donation. P.: PUF, 1998. P. 76.
- ⁷ *Derrida J.* Donner le temps. P.: Galilée, 1991. P. 19.

*Abstracts**

D. Biryukov

THE COSMOLOGY OF JOHN OF DAMASCUS AND ITS ANCIENT BACKGROUND

The article is dedicated to the cosmological views of John Damascene. The relevant points of Ancient geocentric natural-philosophical and cosmologic teachings are surveyed and analyzed in what relation the Damascene's views are familiar with the teachings. It is concluded that Damascene's cosmology incorporates elements of Platonic, Aristotelian and Stoic doctrines, with a predominance of the Aristotelian line. It is argued against a claim on a line connected with Ptolemaic cosmology in Damascene.

Key words: cosmology, John of Damascus, ether, elements, geocentricism.

A. Bobrova

PEIRCE AND LUHMANN. DIAGRAMMATICAL LOGIC IN SOCIAL STUDIES

Luhmann's systems theory (as societal or communicative) gives rise to many problems in practice. The paper argues that their number will be reduced if some points of Luhmann's logic of distinctions are clarified. The question can be solved by means of Peirce's theory of existential graphs. The appeal to this theory is explained with its similarity to Spenser Braun's theory, which can be called a prototype of the logic of distinctions.

Key words: Peirce, Luhmann, Spenser Braun, existential graphs, logic of distinctions, "Laws of Form".

* Редакция журнала приносит искреннюю благодарность за редактирование англоязычных текстов С.М. Волкову (Нью-Йорк) и Е.Е. Чугуновой-Польсон (Кембридж).

Ya. Brazhnikova

THE PHILOSOPHICAL IDIOM:
FROM RECONSTRUCTION TO INVENTION

The article deals with the problem of the representation of idiomatic features of the philosophy. In 1990, Jacques Derrida put this problem in his Moscow report, linking it with the problem of “philosophical nationality”. In the article, we try to overcome the opposition of the local / universal, linking the “philosophical idiom” with the “philosophical nationality”, as well as the practice and metaphysics of national language.

Key words: philosophical idiom, the national language, universal, J. Derrida, V. Bibikhin, R. Barth.

N. Dmitrieva

BIOGRAPHICAL AND PHILOSOPHICAL
LANDSCAPES OF JACOB GORDIN. PART I

The paper is devoted to the intellectual biography of the Neo-Kantian Philosopher Jacob Gordin. The facts of his life are outlined; the periods of his philosophical formation are revealed and discussed. There are the Petrograd and Berlin periods, Paris before the II World War, the moral Resistance and Paris after the War. His philosophical views were formed under the deep influence of the philosophical system of Hermann Cohen and of Neo-Kantianism as a whole, the Jewish and Russian religious-philosophical traditions, cabbala and the West-European mysticism. Two letters of Nikolai Berdiaev and Jacob Gordin of 1934, attached to the paper, are published for the first time.

Key words: Intellectual biography, Neo-Kantianism, Jewish philosophy, Russian philosophy, emigration.

D. Gasparyan

PRACTICE OF ONTOLOGICAL VIEWS
ON THE NEGATIVITY IN CONTEMPORARY PHILOSOPHY

The topic of the present research is to demonstrate the key transformations of the intellectual practice related to the development of such categories as negativity (non-existence) in modern philosophy. Historically, the classical philosophical solution to the problem of

negative was to place it in the domain of the transcendental, i. e. to substitute it with God, noumenality, will, etc. However, the conclusion of the post-Hegelian reflections is that the negative should be reunited with the world through man, who ultimately represents a part of this world. This inclusion of negative into the structure of Being, i. e. basically the ontologization of non-being, allows for integration of praxis into the world. The human dimension in this case is no longer a side effect, a consequence of a primary autonomy of the world, but represents that form through which the world comes to existence.

Key words: negativity, absolute, philosophy of G. Hegel, A. Kojève, J.-P. Sartre, freedom, action, difference, ontologization of negativity, humanization of negativity.

E. Ivakhnenko

AUTOPOIESIS OF “EPISTEMIC THINGS”
AS THE NEW HORIZON OF CREATION
OF THE SOCIAL THEORY

The article considers a reflection of the social theory growing from the autopoiesis of complex objects such as stock markets, computer networks and social communications. The main thesis of the article is that autopoiesis “epistemic things” generates social risks and makes us reconsider our research practices and strategies of human interaction with complex information objects.

Key words: autopoiesis, recursion, post-social studies, object-centered sociality.

G. Konovalov

NON-PHILOSOPHY AND TECHNOLOGY
(REVIEW OF EIGHTEEN EDITION
OF THE “SINIY DIVAN” JOURNAL

The review is about the eighteenth edition of the journal “Siniy divan” (“non-philosophy”). The main themes of this edition are “non-philosophy” by F. Laruelle and the philosophy of technology by G. Simondon. This the first time the texts have been translated into Russian.

Key words: non-philosophy, F. Laruelle, G. Simondon, philosophy of technology.

I. Kraynova, A. Shiyan

INTERVENTIONS IN PHILOSOPHY
(FOR A REVIEW OF THE INTERNATIONAL
CONFERENCE “NATIONAL ORIGINALITY
IN PHILOSOPHY”, 10–11 DECEMBER 2014,
RUSSIAN STATE UNIVERSITY
FOR THE HUMANITIES)

In the focus of the article was a review of the International Conference “National originality of philosophy”, held at the Faculty of Philosophy, RSUH, 10–11 December 2015.

Key words: phenomenology, logic, space, time, Russian philosophy, French philosophy, German philosophy, the philosophy of national identity.

I. Kurilovich

INTERPRETATIONS OF THE “EXPERIENCE
OF CONSCIOUSNESS” IN THE FRENCH
NEO-HEGELIANISM. PART II.
ALEXANDRE KOJÈVE AND JEAN HYPPOLITE

This research is an analysis of several interpretations of the “Experience of Consciousness” in Hegel’s philosophy. In the article I argue that the basis of the “Experience of Consciousness” in Hegel’s philosophy for French Neo-Hegelians was mystical-intuitive, namely abstract in their estimation of the relations between absolute truth and the scientific system of knowledge, between a subject and a method, between the knowledge and a knowledge subject. Subjectivation of French Neo-Hegelian interpretations, a reassessment of the Hegelian System, of certain of its parts and individual works of German classics are consequence of the mystical-intuitive interpretation of the basis of the Hegelian philosophy.

Key words: French philosophy, Neo-Hegelianism, Hegel, Wahl, Koyré, Kojève, Hyppolite.

V. Molchanov

SPACE AND ITS SHADOW

Space is considered as a main world phenomenon – as a hierarchy of differences. The existence of time as a natural process and as a basis of experience is critically discussed. The functionality of time is analyzed in connection with the classification of spaces in the human world. The correlativity of space and consciousness is exposed.

Key words: space, time, difference, function, significance, movement, body, meaning, consciousness.

I. Protopopova

PLATO, VL. SOLOVIEV, J. LACAN: FROM “ANDROGYNE” TO “AGALMA” (THE TRANSFORMATIONS OF PLATO’S “EROTOLOGY”)

The article demonstrates how different lines of reasoning about Eros, which Plato outlined but never concluded in a finished “doctrine”, may lead to different, sometimes opposing, interpretations of the “Platonic Eros”. Vladimir Soloviev’s “theory of love”, and the concept of “desire” in the psychoanalysis of J. Lacan are used as relevant material. The focus is the analysis of the concepts of “androgyny”, “desire”, “Other”, “integrity” in Soloviev and Lacan as interpretations of the corresponding “images” of Plato’s texts (primarily in the dialogues “Symposium” and “Phaedrus”). The multidirectional interpretation of Plato’s texts by Lacan and Soloviev proves once again the fundamental antidogmatic position of Plato. This feature provides the basis for “dialogical” and “dramatic” approaches in modern Platonic studies.

Key words: Plato, “erotology”, interpretation, androgyny, desire, Other, integrity, Soloviev, Lacan.

E. Shestova

THE PROBLEM OF TRANSCENDENTAL LANGUAGE IN THE VI CARTESIAN MEDITATION BY EUGEN FINK

This paper discusses the problem of transcendental language raised by E. Fink. It briefly describes Husserl’s idea of scientific language, which is the key point for Fink’s conception. To clarify the context of

Fink's research, I outline basic principles of VI Cartesian Meditation, in which Fink develops a phenomenology of phenomenological method. In so doing Fink reveals the impossibility of a perfect description of transcendental experience. Investigation of the failure of language causes Fink to interpret the language not as a tool, but as a medium of expression. At the end of the article I outline some perspectives for further research into the problem of transcendental language, which will be based on the "dynamic" relationship between word and concept allocated by Fink.

Key words: transcendental phenomenology, phenomenology of phenomenology, transcendental language, predication, concept.

A. Solovyev

PLATONISM IN THE PHILOSOPHICAL SYSTEM OF ARCHBISHOP NICANOR (BROVKOVICH)

The article is devoted to the features of the interpretation of Platonism in the philosophical system of archbishop Nicanor (Brockovich), who was the representative of the Russian theology-academic philosophy in the second half of XIX century. The article reveals a new assessment of the philosophy of Plato, Aristotle, the Neo-Platonists and the representatives of medieval Christian Platonism, that was given by archbishop Nicanor in his philosophical treatise "Positive Philosophy and Supersensible Being" (1875–1888) and in his sermons and homilies.

Key words: archbishop Nicanor (Brockovich), Platonism, Plato, Aristotle, eidos, theology-academic philosophy.

Сведения об авторах

Бирюков Дмитрий Сергеевич – кандидат философских наук, научный руководитель Научно-образовательного центра проблем философии, религии, культуры при Санкт-Петербургском государственном университете аэрокосмического приборостроения; доцент Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, докторант РГГУ, dbirjuk@gmail.com

Боброва Ангелина Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета РГГУ, angelina.bobrova@gmail.com

Бражникова Яна Геннадьевна – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной философии философского факультета РГГУ, ilyana77@yandex.ru

Гаспарян Диана Эдиковна – кандидат философских наук, доцент философского факультета Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики», anaid6@yandex.ru

Дмитриева Нина Анатольевна – доктор философских наук, профессор кафедры философии факультета социологии, экономики и права Московского педагогического государственного университета, nina.dmitri@gmail.com

Ивахненко Евгений Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета РГГУ, ivahnen@rambler.ru

Коновалов Георгий Константинович – специалист по философии, аспирант философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, dothesame1@gmail.com

Крайнова Ирина Александровна – бакалавр философии, магистрант философского факультета РГГУ, irakrainova@yandex.ru

Курилович Иван Сергеевич – магистр философии, аспирант Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, ikurilvitch@gmail.com

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, профессор, руководитель Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, victor.molchanov@gmail.com

Протопопова Ирина Александровна – кандидат культурологии, доцент, руководитель «Платоновского исследовательского научного центра» РГГУ, главный редактор журнала «Платоновские исследования», plotinus70@gmail.com

Соловьев Артем Павлович – кандидат философских наук, доцент кафедры политологии, социологии и философии Башкирской академии государственной службы и управления (Уфа), art-studium@yandex.ru

Шестова Евгения Александровна – магистр философии, аспирант Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, eschestowa@gmail.com

Шиян Анна Александровна – кандидат философских наук, доцент Центра феноменологической философии философского факультета РГГУ, annasamoikina@yandex.ru

General data about the authors

Biryukov Dmitry S. – Ph.D. in Philosophy, academic adviser, Scientific and Educational Centre of Problems of Religion, Philosophy and Culture, State University of Aerospace Instrumentation; associate professor, National Research Nuclear University MEPhI; doctoral student, Russian State University for the Humanities, dbirjuk@gmail.com

Bobrova Angelina S. – Ph.D. in Philosophy, assistant professor, Department of History of Foreign Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, angelina.bobrova@gmail.com

Brazhnikova Yana G. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ilyana77@yandex.ru

Gasparyan Diana E. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Faculty of Philosophy, National Research University “Higher School of Economics”, anaid6@yandex.ru

Dmitrieva Nina A. – Dr. in Philosophy, professor, Department of Philosophy, Faculty of Sociology, Economy and Right, Moscow State Pedagogical University, nina.dmitri@gmail.com

Ivakhnenko Eugene N. – Dr. in Philosophy, professor, head, Department of Social Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ivahnen@rambler.ru

Konovalov Georgy K. – specialist in Philosophy, postgraduate student, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, dothesame1@gmail.com

Kraynova Irina A. – bachelor of Philosophy, master student, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, irakrainova@yandex.ru

Kurilovich Ivan S. – MA in Philosophy, postgraduate student, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, ikurilvitch@gmail.com

Molchanov Victor I – Dr. in Philosophy, professor, head, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, victor.molchanov@gmail.com

Protopopova Irina A. – Ph.D. in Culturology, associate professor, director, “Platonic Investigations Centre”, Russian State University for the Humanities; editor-in-chief, periodical “Platonic investigations”, plotinus70@gmail.com

Solovyev Artem P. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Department of Political Science, Sociology and Philosophy, Bashkir Academy of Public Administration and Management (Ufa), art-studium@yandex.ru

Shestova Evgeniya A. – MA in Philosophy, postgraduate student, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, eschestowa@gmail.com

Shiyan Anna A. – Ph.D. in Philosophy, associate professor, Centre of Phenomenological Philosophy, Faculty of Philosophy, Russian State University for the Humanities, annasamoikina@yandex.ru

Заведующая редакцией *И.В. Лебедева*

Художник *В.В. Сурков*

Художник номера *В.Н. Хотеев*

Корректор *О.К. Юрьев*

Компьютерная верстка *Е.Б. Рагузина*

Формат 60×90¹/₁₆
Усл. печ. л. 10,5. Уч.-изд. л. 11,0.
Тираж 1050 экз. Заказ № 38

Издательский центр
Российского государственного
гуманитарного университета
125993, Москва, Миусская пл., 6
www.rgggu.ru
www.knigirgggu.ru