



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ
ГУМАНИТАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ПРОФСОЮЗОВ

С. Б. НИКОНОВА

КОНФЛИКТОЛОГИЯ ДУХОВНОЙ СФЕРЫ

Учебное пособие



9 785762 1109635

Санкт-Петербург
2018

УДК 130.122
ББК 88.5
Н63

Рецензенты:

Д. Ю. Дорофеев, профессор кафедры философии
Санкт-Петербургского горного университета, доктор философских наук;
А. Е. Радеев, доцент кафедры культурологии, философии культуры и эстетики
Санкт-Петербургского государственного университета, доктор философских наук

*Рекомендовано к публикации
редакционно-издательским советом СПбГУП*

Никонова С. Б.
Н63 Конфликтология духовной сферы : учеб. пособие. — СПб. : СПбГУП, 2018. —
118 с. — (Электронная библиотека Университета ; Вып. 5).
ISBN 978-5-7621-0963-5

Учебное пособие «Конфликтология духовной сферы» ставит задачу — определить специфику данной дисциплины, ответить на вопросы, что представляет собой духовная сфера, что общего в различных определениях понятия «дух», относящихся к философии, культурологии, религии, морали, и каково историческое развитие этого понятия.

В пособии излагается теоретический курс, а также анализируется ряд текстов, отражающих современные представления о духе и духовной сфере и проблематизирующих конфликтогенную природу духа. Затрагивается связь духа и религии, проводится сравнение понимания духа в архаических религиях, христианстве и секуляризованном мире.

Адресовано студентам, обучающимся по направлению «Конфликтология», а также всем интересующимся философией, культурологией, религиоведением, теорией современной культуры.

**УДК 130.122
ББК 88.5**

ISBN 978-5-7621-0963-5

© Никонова С. Б., 2018
© СПбГУП, 2018

Минимальные системные требования

Тип компьютера:	PC Intel Pentium 4, 3 GHz и выше
Оперативная память (RAM):	1 Гб
Необходимо на винчестере:	100 Mb
Операционные системы:	Windows 7.0 и выше
Видеосистема:	SVGA, разрешение экрана не менее 1024×768
Акустическая система	SaundMAX IDA
Дополнительное оборудование:	CD-ROM, манипулятор «мышь»
Дополнительные программные средства:	Internet Explorer 11.0 и выше

Все права на размножение и распространение в любой форме остаются за авторами.
Нелегальное копирование и использование данного продукта запрещено.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	6
Раздел I. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ. КОНСПЕКТЫ ЛЕКЦИЙ	9
Лекция 1. ПОНЯТИЕ ДУХА. ГРАНИЦЫ ДУХОВНОЙ СФЕРЫ	9
Лекция 2. ДУХ И РЕЛИГИЯ. ДУХ И ДУХИ В АРХАИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ	13
Лекция 3. ДУХОВНОЕ И ИДЕАЛЬНОЕ: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ	15
Лекция 4. ДУХ КАК СУБЪЕКТ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ	18
Лекция 5. БУНТАРСКИЙ ДУХ МОДЕРНА. РАЦИОНАЛЬНАЯ КРИТИКА КАК ОСНОВА РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДВИЖЕНИЙ	20
Лекция 6. ПРОБЛЕМА И СУЩНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ	23
Лекция 7. ПОНЯТИЕ «ДРУГОГО» В СТРУКТУРЕ МОДЕРНА. ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА И СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ	26
Лекция 8. ДУХ И ЯЗЫК. ЯЗЫК КАК МЕДИУМ. ПРОБЛЕМА ЛИТЕРАТУРНОСТИ ЯЗЫКА. ПОНЯТИЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ	29
Лекция 9. ДУХ И ИСКУССТВО. ЭСТЕТИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ	32
Лекция 10. ДУХ И НАУКА. КОНФЛИКТЫ СПОСОБОВ ОПИСАНИЯ МИРА	35
Раздел II. ТЕМАТИКА СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ. ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ	40
Вводные замечания	40
Часть 1. ПОНЯТИЕ ДУХА: МОДЕРНИСТСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА	42
Семинарское занятие 1. МЕСТО ДУХА В ПРИРОДЕ	42
<i>Макс Шелер. Положение человека в космосе</i>	42
Стадии развития органического мира и принцип их возрастания	43
Понятие духа и его обнаружение через противопоставление природе. Дух и негативность	45
Специфика актов опредмечивания и идеации	47
Семинарское занятие 2. ДУХ КАК СУБЪЕКТ И ПОНЯТИЕ «НИЧТО»	50
<i>Мартин Хайдеггер. Что такое метафизика?</i>	50
Основания метафизики и проблема «ничто»	50
Выдвинутость в «ничто» как основание духовного акта	53
Экзистенциальные ситуации проседания сущего. Ситуация ужаса	55

Семинарское занятие 3. ДУХ И ПРОБЛЕМА СМЕРТИ. КОНФЛИКТОГЕННОСТЬ ДУХА	56
<i>Александр Кожев. Идея смерти в философии Гегеля</i>	56
Субъект и сознание смертности	57
Способность рассудка к актам разделения	61
Проблема духовного становления через сознание смертности в диалектике господина и раба	63
Часть 2. АРХЕОЛОГИЯ ПОНЯТИЯ «ДУХ» В РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ. ОПЫТ АРХАИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ	66
Семинарское занятие 4. ДУХОВНЫЙ КОНФЛИКТ КАК ИСТОЧНИК МИСТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ	66
<i>Рудольф Отто. Священное</i>	66
Рациональное и иррациональное в религии. Проблема религиозного опыта и понятие нуминозного	68
Чувство тварности	69
Характеристики нуминозного и истоки религии	73
Семинарское занятие 5. ДУХОВНЫЙ КОНФЛИКТ КАК ИСТОЧНИК СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА. РОЛЬ НАСИЛИЯ В СТАНОВЛЕНИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОТУСТОРОННЕМ	77
<i>Рене Жирар. Насилие и священное</i>	77
Система жертвоприношения и судебная правовая система	78
Сакральные характеристики жертвы. Жертва отпущения	81
Проблема тождества насилия и священного	82
Часть 3. СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ КОНФЛИКТА В ХРИСТИАНСТВЕ И ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ ФОРМЫ СОВРЕМЕННОГО МИСТИЦИЗМА	86
Семинарское занятие 6. ДУХОВНАЯ СПЕЦИФИКА ХРИСТИАНСТВА И ПАРАДОКСЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ	87
<i>Славой Жижек. Хрупкий Абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие</i>	87
Сущность «выстрела в себя» как основания этического акта	87
Жертва Христа как центр христианской веры: ее основания и следствия. Преодоление священного насилия в христианстве	90
Христианство как атеистический проект	94
Семинарское занятие 7. ХРИСТИАНСКАЯ ИДЕЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ПЕРСПЕКТИВА РЕЛИГИОЗНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ	96
<i>Джанни Ваттимо. После христианства</i>	96
Секуляризация как итог развития христианства	96
Сущность «трех эпох» развития отношения к сакральному	101
«Смерть Бога» и возможность новой религиозности. «Бог как орнамент»	103

Вместо заключения. ДУХ И ЕГО МЕДИУМ	106
Семинарское занятие 8. ДУХОВНЫЙ КОНФЛИКТ В СТРУКТУРЕ МЕДИУМА	107
<i>Борис Гройс. Под подозрением. Феноменология медиа</i>	107
Архив и проблема «нового»	107
Медиаальный носитель и субмедиаальное пространство	110
Понятие медиаонтологической подозрительности	112
 СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ	 117

ВВЕДЕНИЕ

Прежде чем приступить к изучению дисциплины, безусловно, следует задуматься о ее цели и задачах, которые определяются ее наименованием. Название «Конфликтология духовной сферы» не является вполне ясным и требует пояснения.

В первую очередь мы сталкиваемся со словосочетанием «духовная сфера», которое должно подвергнуться конфликтологическому анализу. Чтобы понять, что такое духовная сфера, нужно определить, что мы понимаем под словом «дух». А это, в свою очередь, крайне сложное и неоднозначное понятие, имеющее значение для философии, религии, культурологии и т. п. Это понятие значимо не только для наук, процесса осмысления, но и для непосредственной практики жизни человека. Мы сталкиваемся с ним как с философским термином, моральной ценностью, но также и как с религиозным понятием, имеющим отношение не только к монотеизму, но и к самым архаическим формам верований.

Как определить, что такое дух? Имеют ли разные характеристики духа (а также архаических духов, всевозможных привидений, сверхъестественных сил и т. п.) что-либо общее между собой? Что составляет сущность понятия «духовная сфера»? Что входит в нее? И, наконец, какое отношение духовная сфера имеет к конфликтологической практике? Что такое духовные конфликты и какие именно конфликты можно назвать духовными? Чем они отличаются от всех остальных? Все это крайне сложные вопросы, не имеющие очевидного и однозначного ответа.

В конечном счете, если мы определимся с тем, что есть дух, то, наверное, сможем говорить о разных духовных конфликтах, приводить их примеры, разбирать, рассуждать о способах их решения. Но все это возможно лишь тогда, когда мы определили базовое понятие. Значит, с его определения и следует начать. И именно такому определению посвящено данное учебное пособие.

Впрочем, тогда можно было бы сказать, что оно не вполне отвечает названию предмета — ведь речь все же идет о конфликтологии, разве можно забыть об этом? Определив, что такое дух, мы должны перейти к характеристике духовных конфликтов.

Но здесь возникает еще одна проблема. Дело в том, что конфликты наличествуют в человеческом мире — это несомненно. Конфликтология предлагает практики их решения, а также определяет социальные, политические, экономические, этические и религиозные источники конфликтов.

Но почему вообще в этих сферах возникают конфликты? Почему человеческое существование столь конфликтогенно? Каковы источники конфликтности, словно бы заложенной в самой человеческой природе?

Эти философские вопросы выходят за рамки конфликтологической рефлексии, поскольку конфликтология является наукой с четким предметом и ме-

тодологией исследования. И как всякая наука, она не может выводить рассуждения за рамки своего предмета, ставя под вопрос само его существование и производя археологию себя самой в структуре бытия вообще.

Почему существуют конфликты, а не только абсолютный покой? Почему человеческое существо столь противоречиво, изменчиво: склонно к движению, развитию, творчеству и в то же время к насилию, войнам, разрушению? Ведь чтобы создать что-то новое, надо разрушить старое, значит, даже творчество само по себе есть акт уничтожения! В созидании нового возникает конфликт со старым, и этот конфликт неизбежен. Абсолютный покой, по сути, есть абсолютное отсутствие, несуществование. И вопрос о существовании конфликта превращается в фундаментальный философский вопрос: «Почему существует скорее нечто, чем ничто?»

Здесь мы сталкиваемся с проблемой: что в мире, человеку является источником того, что существует скорее как нечто, чем ничто? Что является источником становления, развития, познания, изменения во всей противоречивости их природы? Отчего мы можем узнать себя в мире и мир вокруг нас, отделиться от него в качестве субъекта, познать его как объект, преобразовать его, творчески изменить? Что является источником наших исканий и неудовлетворенности, нашей вечной тяги вперед к чему-то большему? А значит, источником разрыва, противостояния, конфликта — между человеком и миром, человеком и человеком, человеком внутри себя... Что является источником самосознания, общения между людьми, способности к коммуникации, спору, разговору? Источником познания, науки, искусства?

Есть ли это что-то внешнее по отношению к человеку или что-то внутреннее? Что делает человека именно тем, кто он есть? И что делает мир таким, каков он есть?

Здесь мы можем заметить: то, что делает человека таким, какой он есть, иногда называют именно его *духом*. Также говорят и о *духе* места, *духе* народа как о том, что определяет суть специфики того, о чем идет речь, в ее живой действительности. А также говорят о *духе*, созидающем мир, — о Духе Божьем или различных множественных творящих духах.

Так не имеет ли слово «дух» непосредственного отношения к искомому источнику? Не является ли дух тем, что определяет собой саму возможность познаваемого и преобразуемого существования мира и человека, а значит, источником конфликта? Не покажет ли нам конфликтология духовной сферы, что духовная сфера является колыбелью и основой самой конфликтологии?

На эти вопросы пытается ответить данное учебное пособие, исходя из них, мы можем определить цель и задачи дисциплины «Конфликтология духовной сферы».

Целью дисциплины является формирование представлений о том:

- 1) *что есть духовная сфера*;
- 2) *в чем состоит специфика понятия «дух»*;
- 3) *как с понятием «дух» связано понятие «конфликт»*.

Задачи дисциплины можно определить следующим образом:

- 1) изучение возникновения и исторического развития понятия духа, выработка представления об исторических трансформациях понимания духа в философской мысли;

2) раскрытие сути понятия духа и духовности, выявление того, какие конфликты являются специфически духовными;

3) определение соотношения между духовным и идеальным, деятельностного характера духовного, обнаружение принципа духовного в структуре любых конфликтов, конфликтной природы духовности и принципиальной неразрешимости конфликтов, связанных с духовным, поскольку они основаны на принципиально конфликтной природе духовности;

4) демонстрация конфликтной природы духовности и как источника представлений о мировой гармонии, порядке, красоте и благе, раскрытие духовности как амбивалентного понятия;

5) также следует проанализировать связь между спецификой понятия духовного как источника любых форм конфликтогенности и конфликто разрешения и становлением религии как особой формы человеческого опыта и мироотношения, научиться ориентироваться в современных взглядах на природу духовности, увидеть парадоксальность духовных конфликтов и конфликтную природу оснований человеческой экзистенции.

Структура настоящего пособия определена попыткой решить данный круг задач и предполагает общетеоретическое рассуждение, рассматривающее разные трактовки понятия «дух» в их единстве, различии и историческом развитии (вплоть до новейшего понимания и связанных с ним проблем современного мира), а также обращение к анализу ряда первоисточников, отражающих интереснейшие взгляды на духовность. Для анализа выбраны тексты, принадлежащие мыслителям последнего столетия и соответственно дающие материал для понимания современного отношения к духовности и конфликтам, связанным с духом. Анализируемые тексты последовательно затрагивают проблему, *что есть дух*, понимание *духа в архаических религиях*, *духа в христианстве* в контексте того влияния, которое христианство оказало на современное *секулярное* и универсализированное состояния культуры, имея в виду, что универсализация культуры до сих пор осуществляется по западному образцу, а также парадоксальные проблемы, связанные с *выражением духовной сферы* в ее секулярном понимании, отражаемые новейшей философской мыслью.

Раздел I

ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ. КОНСПЕКТЫ ЛЕКЦИЙ



Лекция 1

ПОНЯТИЕ ДУХА. ГРАНИЦЫ ДУХОВНОЙ СФЕРЫ

Чтобы понять предмет дисциплины «Конфликтология духовной сферы», следует сначала определить, что именно имеется в виду под понятием «духовная сфера» и соответственно что называется *духом*. Исходя из определения базового понятия, можно рассмотреть духовную сферу с точки зрения конфликтологии, установить, как дух связан с понятием конфликта, исследовать, какие именно конфликты являются духовными или что делает конфликт *духовным*.

Однако сразу можно увидеть, что слово «дух» — весьма неоднозначное. С одной стороны, оно явственно отсылает нас к религии, христианству, где дух тесно связан с понятием Бога и где Святой Дух является третьей ипостасью единого Бога, третьим лицом Святой Троицы. Представление о Духе Божием пришло в христианство из иудаизма, где он является неким качеством Бога, выражающим присущую ему силу.

Также слово «дух» отсылает и к философии, к той традиции, что возникла из античной метафизики и развивалась под влиянием христианства, вобрав в себя и проинтерпретировав религиозное понимание духа. Здесь дух ассоциируется с невещественным началом в мире, но, в отличие от античного представления о метафизическом, выраженного, к примеру, Платоном, дух — это не мир идей, но некий активный управляющий принцип мира и его творящее начало. Дух есть также воля, действующая в мире. И как таковой дух в философском понимании оказывается источником законов и ценностей. Потому духовная сфера включает весь круг ценностей, моральных норм, эстетических идеалов, философских и научных смыслов. Духовную сферу можно понять как суть человеческой культуры. Как сфера смыслов, духовная сфера выражается в языке, искусстве, науке, религии, философии.

Постепенно в философском понимании представление о Божественном духе переходит в представление о нем как о волящей и смыслопорождающей силе человека. Дух начинает пониматься как специфически человеческое свойство, квинтэссенция человечности, суть субъективного начала.

Но оказывается, что духовное, не будучи чем-то материальным, фактически устанавливаемым, научно фиксируемым, понимается как эфемерное, несуществующее, как сфера вымысла, фантазии, произвольных человеческих установлений, пелена иллюзии, наслаивающаяся на грубую реальность физического мира. В то же время если в физическом мире царят непреложные законы, действие которых неизбежно, то именно в сфере этой иллюзии, эфемерности, в сфере смыслов и ценностей, которые всегда текучи и условны, изобретаются самим человеком в некоем творческом порыве и им же разрушаются, тем не менее содержится корень свободы, единственная возможность уклонения от фатальности физического детерминизма. Здесь человек оказывается творцом своих действий или осознает их как собственные, берет на себя ответственность за них и утверждает свою свободу, некий зазор: возможность выбора, решения, движения в разных направлениях. Поэтому неслучайно даже научная интерпретация мира движется к признанию в физическом мире наличия вероятности, непредсказуемости, неопределенности... Или наблюдаемый мир, поскольку он наблюдаем, уже заражен этой человеческой духовной чертой? Что же тогда дух, как не *свобода*, не *разрыв* в непреложной структуре физического мира?

Однако, кроме этого, слово «дух» отсылает нас еще к одной обширной сфере — архаической мифологии, а также к сфере суеверий, магии, оперирующей темными и неведомыми силами мира. Что есть дух в таком понимании? Это некое существо, иногда доступное восприятию: видимое, слышимое, возможно, даже осязаемое, однако имеющее явственно нефизическую, сверхъестественную природу. Эти духи могут быть в высшей степени разнообразны в своих проявлениях. Можно даже вообразить целое царство духов с особой иерархией, различными видами духов, обладающих разными способностями. Это царство духов в сказках становится волшебной страной, в которой на первый взгляд все так же, как и в обычном мире, но где возможны любые чудеса и нарушения физических законов. Если в посюстороннем мире можно ожидать строгого соблюдения причинно-следственных связей, если он более или менее подчинен действию того, что впоследствии описывается наукой, то как только эта связь прерывается, мы можем говорить о вторжении мира духов.

Эта связь часто прерывается: во сне, фантазиях, измененных состояниях сознания, оргиях, во время болезни, насилия и на войне, когда ужас охватывает человека, оказавшегося среди густого леса или крадущегося в темноте ночи. Иногда случаются чудеса, нестыковки, что-то в мире начинает идти не так, как обычно. Как объяснить все это? Психологическими причинами? Нарушением работы мозга или вторжением сверхъестественных существ? По сути, мы не знаем.

Американский социальный философ Льюис Мамфорд в работе «Миф машины» связывает появление ритуалов и даже языка у первобытных людей с осознаваемой ими необходимостью установить границу между миром нормального течения событий и миром, «искаженным» некими потоками психи-

ческой энергии, идущей изнутри бессознательного. Первый — это посюсторонний мир, второй — мир духов. Если слова и действия могут быть повторены, если все происходит по установленному распорядку, значит, мы находимся в нормальном пространстве. Если связи рушатся и все сбивается и даже время может идти вспять, ритуал невоспроизводим и слова меняют смыслы, то, значит, мы уже в мире духов. При этом само по себе представление о мире духов Мамфорд выводит из способности человека запоминать свои *сны*. Сонные видения — вот источник представления о духовном, по Мамфорду¹.

Интересно, что в данном случае духи могут представляться не только как некая невидимая невоспринимаемая сила, иногда являющая себя в нарушении действия того, что физически воспринимается, но и сами могут мыслиться как вполне воспринимаемые существа. Однако их «материя» радикально отличается от той, с которой мы имеем дело в посюстороннем мире, и не подчинена нашим (здешним) физическим и биологическим законам.

Обратим внимание: представление о существовании *потустороннего мира духов*, свободного от действия здешних физических законов, постепенно преобразуется в представление о существовании *идеального божественного мира*, а последнее — в представление *о мире смыслов и ценностей, то есть человеческого мира культуры*. Все три понимания относятся к *духовной сфере*.

По сути, везде речь идет об избытке, дополнении физического мира чем-то еще, надстраивании. Не случайно Мамфорд связывает формирование такого представления с некой *избыточностью* деятельности человеческого мозга. Он предполагает, что в основе научных объяснений эволюции, к примеру в основе принципа естественного отбора, лежит специфически новоевропейское, определенное капиталистической экономикой представление о бережливости, экономической выгоде естественных законов. Построенная на этом принципе наука требует строго баланса сил, исходит из того, что осуществляется лишь разумно уравновешенное («Все действительно разумно, все разумное действительно», — как утверждал еще Г. В. Ф. Гегель). На этом же основан принцип естественного отбора в теории Чарльза Дарвина: принцип приспособления, объясняющий любые видовые особенности необходимостью самосохранения организма в имеющихся условиях. Все ненужное и неприспособленное отмирает, сохраняется и развивается лишь необходимое. Но удивительно, что многое в природе, а главное — в происхождении человека оказывается неподдающимся этому объяснению, поэтому споры об эволюции не стихают. Мамфорд полагает, что этот сугубо капиталистический, свойственный конкретной (западноевропейской) культуре с ее рационально-критической установкой принцип не способен до конца объяснить эволюционный процесс именно потому, что не учитывает роли избыточности, расточительности, присущей природе. Он полагает, что скорее игра случайностей, порождающая мириады лишних, ненужных, но тем не менее вполне жизнеспособных форм, иногда оказывается вредоносной и разрушительной, но иногда и удачной для дальнейшего развития. Порой новая форма встает перед необходимостью каким-либо образом приспособиться к своей избыточной новизне. Так, Мамфорд полагает,

¹ Мамфорд Л. Миф машины. Техника и развитие человечества : пер с англ. М. : Логос, 2001. С. 73–100.

что человеку достались в дар его сложный мозг и нервное устройство, которое «настолько превосходило его первоначальные потребности, что долгое время могло угрожать его выживанию»¹. Он сравнивает избыток интеллекта с сильным взрывчатым веществом, которому еще нужно найти оболочку, чтобы умерить его стихийную деструктивность и обратить в нечто полезное и применимое. Такой «оболочкой», позволяющей умерить деструктивность избыточной мозговой активности и применить ее с пользой, согласно Мамфорду, выступает *культура*. Человеку, таким образом, пришлось изобрести ее, чтобы не погибнуть, но направить в конструктивное русло, упорядочить и применить избыток полученных от природы способностей.

Эту же мысль о расточительности и избытке как основе жизни выражает французский философ Жорж Батай, размышляющий о расточающей и дарящей силе солнца, которое путем растраты своей избыточной энергии рождает жизнь и сияет. Безусловно, здесь мы имеем дело с метафорой, но все же ощущение чувства дарения солнцем избытка своей силы, сопровождающегося еще и вовсе не предусмотренным, явно лишним качеством красоты — восхищающим сиянием света, может указать на специфику духовного. Это *радикальный по отношению ко всему существующему, необходимому и закономерному избыток*, сам по себе уже не относящийся к существующему ввиду своей избыточности и являющийся скорее эффектом избыточности. Однако он же становится самым важным и ценным, сутью существующего. Само по себе представление о смысле, ценности уже есть подобный эффект избытка: кроме того, что вещь *есть*, она еще что-то *значит*, тем самым не совпадая сама с собой.

Этот *избыток* и этот *сбой, несовпадение* и составляют суть духовного. И в этом уже заложен источник конфликта, потому что речь идет о *нарушении порядка, разрыве тождественного*. Таким образом, дух можно мыслить одновременно и как *избыток*, и как *недостаток*, как *разрыв в цепи причинно-следственных связей*.

Он, таким образом, предстает и как *источник бытия, жизни* в целом, и как *противоположность ей, ее граница*, нечто вне- и сверхжизненное. Но, кроме того, он есть источник жизни, мыслимой человеком, наблюдаемой, осознаваемой и проживаемой им. Он и источник конфликта, несовпадения этой жизни с самой собой, возникающего как эффект наслаивающегося поверх нее смысла.

¹ Мамфорд Л. Указ. соч. С. 61.

Лекция 2

ДУХ И РЕЛИГИЯ. ДУХ И ДУХИ В АРХАИЧЕСКИХ РЕЛИГИЯХ

Однако если далее мы посмотрим на этимологию слова «дух», то увидим, что в разных языках дух равным образом связан с дыханием, имеет значения «ветер, движение воздуха», а также ассоциируется с запахом, в этом воздухе разносящимся.

Русское слово *дух*, латинское слово *spiritus*, греческое слово πνεῦμα («пневма») едины в своем изначальном значении — «дыхание и ветер». Воздух кажется невидимым, несуществующим — и все же в нем есть движение, которое может сметать все на своем пути, это некая невидимая сила.

Грудь, вздымаемая дыханием, также кажется обладающей собственной внутренней силой, порождающей это движение ветра в себе и за счет того подерживающей жизнь. Когда движение останавливается, сила иссякает и жизнь уходит. Это дыхание животворит.

В конце концов, можно представить себе, что дыхание, сила есть животворящая субстанция, которая существует в теле, оживляя его, а после уходит из него, отлетая с последним вздохом.

На этом держится архаическая религия, наделяющая все существующие вещи некой силой, которая необходима для того, чтобы поддерживать их существование. Эта сила, разлитая в мире, постепенно субстантивируется и превращается в представление о душах как носителях сущности вещей и живых организмов в анимистической религии, а также в представление о животворящем источнике бытия мира вообще — некоем Боге, творящем мир и наделяющем его жизнью.

Долгое время казалось, что изначальное религиозное чувство было основано на необъяснимости природы и неумении человека воздействовать на нее, что выражалось в наделении ее антропоморфными чертами, которые обеспечивали возможность коммуникации. Потому сначала наиболее естественной ранней формой религии представлялось *язычество*, то есть поклонение множеству природных божеств, отвечающих за действие стихий и объясняющих их. Однако в язычестве, подчиняющем ряд стихийных явлений одному управляющему ими божеству, уже сказывается некое иерархическое мышление человека, на стадии развития цивилизации сформировавшего государство с единой системой подчинения. Отсюда, вероятно, происходит мысль о том, что в природе царит та же иерархия и разнообразные явления подчиняются одной и той же Божественной воле. Таким образом, язычество — это путь к *монотеизму*, представлению о едином правителе всего мира.

Более ранней формой религии, свойственной догосударственному, первобытному мышлению, является *анимизм*. Здесь каждое существо, каждая вещь обладают своей волей, «душой», с которой можно вступить в коммуникацию.

И все же представление о душе, скрывающейся за внешней материальной оболочкой, само по себе должно было еще только развиваться, сформироваться в человеческой мысли. Потому анимизм, описанный Э. Б. Тайлором как первоначальная форма религии, был оспорен в этой роли. Он соответствует уже весьма развитому абстрактному мышлению и религиозным представлени-

ям, которые должны были только сформироваться из более ранних форм. *Тотемические* культы поклонения животному предку и *фетишистская* вера в магическую силу тех или иных предметов несводимы полностью к анимистическому объяснению.

Возможно, фактом, который подводит раннее человеческое сознание к идее потустороннего, превосходящего окружающий мир, является *столкновение со смертью* себе подобных и логическое заключение о смертности человека вообще. Поскольку *некая сила, ассоциирующаяся с дыханием* и всегда сопровождающая человека в течение жизни — от младенчества до старости, невзирая на все изменения (и, по сути, делающая его «*вот этим самым*» человеком, что позволяет его идентифицировать), *прекращается вместе с дыханием* (тело распадается, воля исчезает, существо теряет свои способности и идентичность), можно заключить, что она из него *выходит и начинает независимое невидимое существование* (тем более что продолжает обладать способностью являться в снах или в виде призраков).

Что делает человека «*вот этим самым*» человеком, куда оно исчезает после смерти и исчезает ли полностью или продолжает существовать незримым образом? Скорее всего, *изначальное представление о духовном выходит далеко за рамки материального*. Тотемизм предполагает, что после смерти человек, его сущность, дух, становится животным, от которого он произошел, чью силу воспринял. Животное есть предок — и посмертная форма существования человека. Некоторые животные — это просто животные, но некоторые — умершие люди. Убийство таких животных табуировано. Французский антрополог Л. Леви-Брюль красочно описывает опыт столкновения с подобными животными как мистический опыт, основываясь на свидетельствах современных представителей племен, живущих на первобытной стадии культурного развития. Что-то едва уловимое (неясные знаки, настроения, подмеченное сходство в выражении взгляда животного) или просто наличие неподалеку захоронения может породить в человеке ощущение того, что данное животное — не просто животное, но умерший человек, и вызвать сакральное отношение к нему.

Однако существенно также и предположение Р. Маретта относительно происхождения религии. В статье «*Формула табу-мана как минимум определения религии*»¹ он утверждает наличие чего-то подобного первобытному монотеизму на ранней стадии развития религиозности. В основе религиозного чувства, по Маретту, лежит двойственное ощущение наличия в мире *некой силы* — *мана*, мощи, поддерживающей его жизнь, одновременно жуткой и благотворной. Эта сила изначально безлична и разлита во всем, однако в чем-то может проявляться наибольшим образом (впоследствии это становится фетишем, священным предметом, священным животным), а также персонифицироваться в виде отдельных духов при переходе на анимистическую стадию. Кроме того, можно говорить о том, что часть этой силы имеется в человеке или предмете, но не совпадает с ним (у человека есть *мана*, которая становится представлением о душе, но о некоторых существах можно сказать, что они сами есть *мана* — это духи). Однако *изначально эта сила едина и наполняет весь мир*. Она даже мо-

¹ Маретт Р. Формула табу-мана как минимум определения религии // Мистика. Религия. Наука. Классика мирового религиоведения. Антология. М. : Канон+, 2011. С. 99–108.

жет ассоциироваться с неким единым божеством, однако *это безличное божество постепенно в поклонении уступает место более конкретным* и потому более важным для жизни отдельным божествам, отвечающим за те или иные природные стихии и явления. Но другой стороной этой неведомой мощи, разлитой в мире, является ее необъяснимый, пугающий характер, который и вызывает необходимость особого отношения к ней, трепета, ужаса и недопущения святотатства, небрежения. Если *мана* есть нечто сверхъестественное, экстраординарное, то с другой стороны этого чувства — *табу*, запрет. *Табу* означает «не смей легкомысленно приближаться». Табу выражается в установлении ритуальных норм, особого отношения к тому, что можно назвать священным, и далее в формировании моральных запретов и системы нравственных ценностей человека.

Лекция 3

ДУХОВНОЕ И ИДЕАЛЬНОЕ: СХОДСТВА И РАЗЛИЧИЯ

Итак, мы проанализировали то, каким образом постепенно формируется представление о духе в связи с наличием у человека *особого чувства, которое можно назвать религиозным*. Это чувство можно связать с избыточностью человеческого сознания, а также с составляющей сознание *способностью к идентификации, выделению себя из мира*, а также с *несовпадением собственного бытия с его осознанием*. Так или иначе это чувство соотносится с *представлением о смерти как границе жизни*, о той силе, которая делает жизнь возможной и придает человеку и любому существу идентичность (ср.: «дух народа», «дух места»).

Эта сила постепенно начинает пониматься как обладающая разумом и волей *душа*. Эта душа имеет место своего самостоятельного обитания в мире, который отличается от посюстороннего, в другом мире, дополнительном по отношению к миру физическому и являющемся его основой и целью. Это *мир духовный, мир духов*. Он *основа физического мира*, потому что именно он есть место пребывания и *источник* той силы, которая сообщает бытие физическому миру. Он *цель*, поскольку именно в это место души устремляются после смерти. Он также *источник моральных законов*, поскольку именно отношение к нему устанавливает правила жизни. Он *сила*, и потому силен, и поскольку он силен, то диктует правила. Так постепенно формируется представление о сфере, которую можно назвать *метафизической*.

Выделение метафизического в особый предмет рассмотрения произошло в классической античной философии. Метафизическое представляет собой причину и источник порядка и гармонии физического мира, находящийся за пределами этого физического мира. В этом смысле изучение метафизического — это исследование оснований бытия в целом. При этом метафизическое имеет отношение к сущностным свойствам предметов, ведь именно оно придает им цельность и идентичность. Оно является основой познания, логических определений понятий, именно из него разум черпает свою способность к категоризации и классификации вещей. Этот мир назван Платоном миром

эйдосов, идеальных прообразов вещей, искаженными копиями которых являются материальные предметы. Аристотель говорит о мировом разуме, форме всех форм. Метафизическое можно назвать также Божественным разумом, содержащим в себе идеи всех вещей: тот план, по которому осуществляется творение материального мира.

Таким образом, метафизический мир оказывается некоей мыслимой нематериальной субстанцией. Эта субстанция есть источник порядка в мире, а потому и источник всех правил, соблюдение которых автоматически вознаграждается вхождением души после смерти в этот прекрасный мир, а их несоблюдение выталкивает за его пределы в хаос небытия. Это райское пространство, место блаженства, где все человеческие действия и интересы, кроме единственного интереса к блаженной субстанции, исчезают. Единственным делом субстанции является самосозерцание собственной божественности. Единственным делом ее приверженца, желающего соединиться с нею, — ее созерцание и познание. Так в метафизике формируется понятие *идеального*.

Идеальное — это некая бестелесная субстанция. Идеальный мир — неизменная статичная сфера, порядок которой есть вечный закон всего мира в целом, в том числе и материального. Метафизический Бог — упорядочивающий принцип этой сферы, источник закона, также представляющий собой абсолютную субстанцию, существования которой достаточно для того, чтобы из хаоса возникал порядок и мир существовал в качестве гармоничного космоса. Метафизический Бог безличен, его действие происходит с автоматической необходимостью.

Понятие духовного близко к понятию идеального, однако эти понятия не следует путать. Духовное идеально в том смысле, что оно не является материальным, однако оно несводимо только к своей идеальной составляющей.

Метафизическому Богу Античности противостоит понимание Бога как духа, предлагаемое древней иудейской традицией. Здесь Бог есть творческое и волящее начало. Он дает миру закон, исходя не из вечной природы своей субстанции, но по собственному произволу. Этот Бог есть воля. В то же время для платоновской метафизики воля — основание порчи и зла в мире, изменчивости материального мира: воля принадлежит душе и ввергает ее в материю.

Представление о Боге как духе сохраняет черты раннего понимания сверхъестественной силы. Именно это представление о произвольной силе исключается метафизическим представлением об идеальном. По сути, метафизика пытается устранить необходимость в волящей силе, дабы сделать действие законов мира автоматическим, непреложным. Такой непреложный механизм действия, проистекающий как бы из внутренней сущности упорядочивающего идеального начала, делает мир полностью ясным и постижимым. В то же время мир, в основе которого лежит сильная, но неизвестная сверхъестественная воля, непостижим, в нем может произойти что угодно по мановению воли. Это мир, в котором «неисповедимы пути Господни».

У Бога, понятого как дух, нет заранее готового плана творения мира — по крайней мере такого, который бы он не мог изменить. Поэтому в споре со средневековыми *реалистами* (последователями греческой метафизики, схоластами, стремящимися логически разъяснить все понятия, связанные с Боже-

ственным, или общие понятия — универсалии) *номиналисты*, отвергающие реальность общих понятий, выступили как мистики и сторонники ветхозаветного понимания Бога. С точки зрения номиналиста Уильяма Оккама, нет необходимости домысливать за Бога сферу универсалий, которая позволила бы ему творить мир вещей. Он творит его напрямую, сразу переходя к индивидуальным вещам, которые даны нашему индивидуальному опыту также без посредства универсалий. Поэтому, как ни странно, именно на основе представления Бога как духа выстраивается доверие к индивидуальному опыту, соответственно и представление об индивидуальной внутренней вере, минуя обряды и традиции (что позже осуществилось в протестантизме), и представление о возможности познания физического мира, то есть мира индивидуальных вещей, на основе доверия к собственному опыту (что осуществилось в развитии экспериментальной науки в Новое время).

Итак, сходство духовного и идеального состоит в том, что и то и другое является бестелесным внефизическим основанием, находящимся за пределами телесного физического мира, источником порядка в нем, моральных законов и самого бытия мира. Различие состоит в том, что идеальное представляет собой идеальную субстанцию, не обладающую волей. Духовная же субстанция обладает волей, она есть действующее персонифицированное начало.

Таким образом, если метафизическое идеальное всегда представляет собой некую бестелесную, Божественную субстанцию или независимое «объективное» существование сферы ценностей и смыслов, что в современном мире часто ассоциируется с духовной сферой, то при осмыслении духовной сферы необходимо учесть, что в основе понятия «дух» лежит его *субъектность*, действующая *активность*, животворящая, творческая сила. Это сила, создающая порядок и ценности. Можно понимать ее как внеположного и непостижимо действующего Бога-творца, а можно — как *собственную творческую силу человека, производящую смыслы и ценности*, а также порождающую идею Бога-творца как их источника.

Пользуясь схемой определения происхождения религии как антропологической проекции, предложенной Л. Фейербахом, можно сказать, что идеальное — это результат анализа человеком своей структуры познания, отделение сферы постигаемого смысла от того, смыслом чего он является. Духовное — это результат анализа самого смыслопостигающего начала, того, *кто* осмысливает. Идеальное — проекция человеком вовне своего представления о сущности самого себя и мира в целом. Духовное — проекция человеком вовне собственного волящего и постигающего начала.

Лекция 4

ДУХ КАК СУБЪЕКТ В НОВОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Понятие духа приобретает новый статус и значимость в новоевропейской парадигме мысли. Специфика этой парадигмы мысли связана с *критикой метафизики* и соответственно понятия идеального. Идеальное в качестве некой субстанции, содержащей вечные основания порядка мира и независимой от сознания человека, ставится под вопрос. Уже антропоцентрическая установка эпохи Возрождения перемещает внимание философской мысли *с объекта на субъективное отношение к нему*. В итоге именно *дух как акт, действие субъекта становится значимым для антропоцентрического взгляда*. Идеальное же как некая спроецированная вовне субстанция, являющаяся внешним источником законов, ценностей и порядка, признается вымыслом и фантазией, определяемой нашей собственной духовной активностью.

Это выражается в том, как западноевропейская мысль начиная с эпохи Возрождения определяет новое место человека в универсуме. Большое значение придается индивидуальному опыту человека, его чувствам, переживаниям по отношению к миру, природе, Богу, его индивидуальной активности. В живописи появляется принцип прямой перспективы, позволяющий изображать мир с точки зрения наблюдателя, таким, как он его видит со своей позиции. Развиваются естественные науки, опирающиеся на опыт, а не на религиозно-мифологические или метафизические догмы.

Можно предположить, что такое развитие является итогом длительной трансформации, берущей свое начало еще в древнегреческом свободомыслии и состязательном духе, породившем стремление к философствованию и рациональному исследованию мира. Свободомыслие формирует представление человека о ценности и глубине его внутреннего мира, который не зависит ни от каких внешних обстоятельств. Эта идея становится доминирующей в эпоху античного эллинизма, проявляется в философии киников, стоиков, эпикурейцев, призывающих к самососредоточению и находящих счастье и цель человека в обретении самодостаточности и устойчивости по отношению к внешним перипетиям. Эта же тенденция определяет становление христианской религии, где спасение души зависит не от соблюдения внешних законов, данных неким внеположным Богом, но только от интенсивности внутреннего акта веры. Хотя в Средние века христианство приобретает обрядовый и отчасти «внешний» характер, основная тенденция вновь становится актуализированной на исходе Возрождения и воплощается в движении Реформации, отвергающей любые обрядовые действия во имя невыразимого ни в каких внешних формах внутреннего акта веры. Не случайно Г. В. Ф. Гегель основными этапами становления сознания Нового времени назвал *Реформацию, Просвещение и Французскую революцию*. Эти этапы явственнее, чем что-либо, выражают основную тенденцию, которую Гегель в истории человечества трактует как историю развития мышления. Он утверждает: *история есть прогресс в сознании свободы*. Это свобода действующей субъективности. В работе «Философский дискурс о модерне» (1985), посвященной анализу оснований мировоззрения Нового времени (или модерна в широком смысле слова), современный немецкий мыслитель Юрген

Хабермас, ссылаясь на Гегеля, пишет: «Принцип субъективности определяет... формирование культуры модерна»¹.

Философия Нового времени осмысливает процесс перенесения внимания с проблемы внеположной субстанции мира на проблему субъекта, воспринимающего мир, и формирует на этой основе новый философский взгляд на мир, новую систему мысли. Этот переход не только имеет непосредственное отношение к пониманию духовной сферы, но и радикально изменяет ее понимание. Отчетливо это изменение выражено Гегелем, в чьей философской системе понятие «дух» является одним из основополагающих: его центральная работа носит название «Феноменология духа» (1807), философия духа является итогом и завершением его философской системы. Итак, Гегель утверждает, что дух должно понимать отныне не только как субстанцию, но и как субъект.

При этом стадия духа в диалектической системе Гегеля возникает в итоге синтеза абсолютной идеи и природы, то есть материального мира, представляющего собой ее инобытие, ее отрицание. Дух есть нечто синтетическое по отношению к идеальному и материальному. По сути, это человек, представляющий собой организм, обладающий самосознанием. Дух для Гегеля не нематериальный Бог как внеположная миру субстанция, не абсолютный мировой разум, но разум, воплощенный в человеке, осознавшем себя в качестве действующего субъекта. Самосознание человека — это способность определить себя, поставить границы, конкретизировать себя через противопоставление всему другому, иному, внешнему. Способность обнаружить собственные пределы впервые проявляет себя как чувство смертности, ограниченности во времени, конечности своего бытия. Потому французский мыслитель и интерпретатор философии Гегеля А. Кожев утверждает: «Дух — не воплощенный вечный и совершенный Бог, но то больное и смертное животное, которое трансцендирует себя во времени»².

Однако если Дух есть не идеальная субстанция, а только сам акт осознания себя, производимый через самоотрицание, самоограничение, это приводит к радикальному выводу. Непрерывно конкретизируясь в диалектическом процессе самопознания через отрицание всего, что не является самим субъективным актом, субъект будет вынужден прийти к невозможности какой-либо идентификации, поскольку идентификация всегда происходит через самоотчуждение, объективацию себя. Совершая акт рефлексии, мы говорим: «Я есть то-то и то-то» и отождествляем себя с каким-либо объективным явлением или свойством. Однако дальнейшее самоопределение происходит через отрицание идентичности с этим свойством, поскольку это «то-то и то-то», будучи объектом, не есть «я»: в качестве субъективного акта «я» несводимо к нему. Субъективный акт, как чистая активность, всегда видится только в отражении (рефлексия, по сути, и есть отражение сознанием самого себя). То, что дано в рефлексии, никогда не есть собственно «я», но только отражение «я». Отрицая любое тождество в процессе самоопределения, субъективный акт выступает, говоря словами психоаналитика С. Жижика, как радикальная негативность. Это позволяет

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне : пер. с нем. М. : Весь мир, 2003. С. 18.

² Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля : пер. с фр. М. : Логос : Прогресс-Традиция, 1998. С. 169.

Гегелю определить дух как «ночь мира», чистое ничто, метафорой которого выступает зрачок глаза, благодаря которому существует весь видимый мир, но который не является чем-то, что можно увидеть иначе как в отражении или в другом зрачке. Дух понимается как центр и источник мира, но в то же время как ничто, актуализирующее себя в объективной действительности. Осознав себя как *ничто, явленное в бесконечности объективаций*, дух осознает себя как *акт абсолютной свободы*, порождающий весь мир в качестве необходимого процесса, подводящего к осуществлению его итогового осознания.

Лекция 5

БУНТАРСКИЙ ДУХ МОДЕРНА. РАЦИОНАЛЬНАЯ КРИТИКА КАК ОСНОВА РЕВОЛЮЦИОННЫХ ДВИЖЕНИЙ

Как было сказано, Гегель называет основными этапами модерна Реформацию, Просвещение и Французскую революцию. Как Просвещение связано с революционными движениями? Почему революция явилась итогом деятельности просветителей? Как дух реформирования связан с субъективистским переворотом, произошедшим в мышлении и превратившим дух из субстанции в субъект? Каковы следствия революционности сознания Нового времени для современной культуры?

Рационализм по своей сути революционен. Он пытается осмыслить все, ко всему применить человеческий разум, не опираясь ни на какие предвзятые мнения, предустановленные догмы, приказы и постулаты, навязанные извне. Рационализм противостоит любым традиционным устоям, даже если не намеревается их отвергать. Осмысливая их, пытаюсь обнаружить их основания, он разрушает их. Рационализм индивидуалистичен, размышляющий человек доверяет себе, своему разуму, своему отношению к миру, своим чувствам больше, чем любым приказаниям извне, даже если они исходят от самого Бога.

Начало рационализма — начало философии. Многие научные, моральные, мировоззренческие утверждения, постепенно выработанные человеческой мудростью или, как гласят мифы, сообщенные самими богами и передававшиеся из поколения в поколение, были известны тысячелетиями. Традиция хранила их и передавала от учителя к ученику. Пользоваться ими следовало смело и не задумываясь, ибо они были освящены древностью своего возникновения и сакральностью происхождения.

Что делает человек, мыслящий рационально? Он не довольствуется ссылкой на традицию, а пытается понять все сам, воспользоваться собственным разумом, чтобы проверить традиционные положения. Так, некогда греческий философ Пифагор доказал теорему, описывающую свойство треугольников, известную еще древним шумерам и без доказательств использовавшуюся в жизненной практике. Теперь теорема (доказательство) носит его имя. Так возникает наука. Если определенные положения не выдерживают проверки разумом, представляются необоснованными, разум требует их отмены и замены на более рациональные. Так возникает реформаторская деятельность. Это и есть

философия: она ставит под сомнение все, что раньше принималось как самоочевидное, пытается осмыслить его.

Рациональная критика не только отвергает мифы и создает философию и науку. Она создает *новые формы религии, основанные не на следовании старым мифам, но обращающиеся к внутреннему опыту человека.* Рациональная критика заменяет языческую магию рефлексивным богопознанием, свойственным таким религиям, как буддизм, даосизм, зороастризм, иудаизм, христианство, ислам и др. Также в искусстве от следования канону и схеме, призванным точно зафиксировать установленные мифом атрибуты божества, она ведет к совершенству и идеалу, созданию утонченных и прекрасных форм.

В Новое время рациональная критика становится доминирующим направлением мысли. Именно это превращает духовную сферу из идеальной субстанции, ниспосылающей миру законы извне, в собственную активность субъекта. Все внеположное отвергается как иллюзия, плод фантазии. В наиболее ярком виде этот критический акт находит свое выражение в философской системе Иммануила Канта, представленной последовательностью трех «Критик»: «Критики чистого разума» (1781), излагающей новый взгляд на принципы познания; «Критики практического разума» (1788) — новый взгляд на основы морального действия; «Критики способности суждения» (1790) — новый взгляд на принципы искусства и космологии. Даты указывают, что система Канта является современницей Великой французской революции 1789 года. Фактически система Канта столь же радикальна в сфере мысли, как революция — в сфере социальной практики. Основной порыв как кантовской системы, так и революции — освобождение от всех непроверенных разумом условностей, каковыми в мышлении являются религиозные и метафизические положения, а в социальной сфере — сословное деление, патриархальные устои, неравенство полов и тому подобное, скрывающее механизмы эксплуатации.

Отвергнув эти условности, мы обращаемся к чистой рациональности, вступая в царство свободы субъекта на основаниях его личной способности к рассуждению. В работе «Ответ на вопрос: что такое просвещение?» Кант пишет, что просвещение есть мужество пользоваться собственным разумом, освобождение от «опекунов», диктующих человеку правила его поведения извне. Это выход из состояния несовершеннолетия и переход ко взрослой и ответственной жизни. Это бунт против всего, что навязывается без рассуждений, против идеологической манипуляции. Поэтому просвещению сопутствует повышение революционной активности. Однако Кант видит, что революции в социальной сфере не могут осуществить своей задачи, поскольку, меняя социальный порядок, оставляют сознание непросвещенным, просто заменяют одних властителей на других. Революция в сознании более существенна. Именно она должна стать основой для прорыва к подлинному свободному существованию человечества. В середине XIX века коммунистическая идея Карла Маркса вновь обращается к принципу революции на основе критики всех идеологий и развития рационального сознания.

Однако можно видеть, что марксистская революционная идея осталась утопическим проектом, как в свое время и идеи Просвещения. Революции приводили к террору, кровопролитию и в конечном счете к установлению новой диктатуры, основанной не на старых, консервативных, освященных религией

условностях, а на чистом произволе и праве сильного. Тоталитарные режимы XX века также, по сути, представляют собой воссоздание религии без Бога, создавая культ личности: культ человека-вождя, замещающего пустующее место Божественного начала. Как объяснить эту трансформацию?

Бунтарский дух есть дух *творческий*. Человек, опирающийся только на себя, *творит мир по своей воле*. Он преобразует мир, как художник — материю, чтобы превратить ее в произведение искусства. Но это творчество есть творчество субъекта — единственного, абсолютного и в основе своей нигилистического существа. Субъект есть ничто, творящее из себя всё. Акт творчества прекрасно описан Кантом в третьей «Критике». Он произволен и представляет собой результат случайной игры, воспринимаемой как субъективная необходимость. Но тогда ему грозит опасность погружения в солипсизм. Спасением абсолютной субъективности от солипсизма является переход в сферу *интерсубъективности*. Этот переход, описанный еще Кантом, отвергается революционным творческим духом немецкого идеализма и революционными социальными движениями XIX — первой половины XX века. Современная мысль пытается вернуться к принципу интерсубъективности, обратив внимание на возможность установления нового пространства диалога и коммуникации.

Однако бунт против условностей продолжается и в современности, отвергая любые ограничения, принимавшиеся людьми бессознательно. Эти ограничения оказываются в первую очередь ограничениями желаний. В начале XX века психоанализ Зигмунда Фрейда раскрыл природу человеческого существования в травматическом опыте сдерживания желаний. Идея Фрейда двойственна. С одной стороны, человек оказывается травмированным существом, набором симптомов и отклонений. С другой стороны, избавление от этих травм есть освобождение его от культуры, поскольку именно выработанная веками культура — как система иррациональных запретов — делает его человеческим, а не диким существом. Возникает вопрос: *возможно ли нетравмированное сознание, если оно является результатом травмы?*

Отсюда проистекает один из самых резких конфликтов современности — конфликт между индивидуальным желанием, требующим удовлетворения, и желанием «другого», требующим сдерживания первого желания посредством норм и правил. Никаких рациональных оснований для сдерживания желания не существует, кроме желания «другого», противостоящего ему. Несдержанное желание, освобожденное критикой от всех условных ограничений, ведет к садистским последствиям, но его сдерживание, возможно, уже не имеет отношения к требованиям рациональности. По словам американского философа Ричарда Рорти, не существует непротиворечивого некругового доказательства того, что жестокость ужасна, однако опыт столкновения с чужим страданием может оказаться невыносимым и научить нас быть гуманными¹. Рациональная критика всех догм ведет к тотальному сомнению, ироническому отношению ко всему в мире. Однако само сомнение, отсутствие уверенности в каких-либо традициях может сделать человека как циником, так и гуманистом, поскольку этот выбор относится больше к сфере эмоционального восприятия, чем к сфере разума.

¹ Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность. М. : Рус. феноменологич. о-во, 1996. С. 20.

Лекция 6

ПРОБЛЕМА И СУЩНОСТЬ ИСТОРИЧЕСКОГО МЫШЛЕНИЯ

Одной из наиболее специфических черт, возможно, определивших развитие и характер западноевропейской культуры, является ее *отношение ко времени*. Специфика оказывается заданной изначально тем, что формирующаяся европейская традиция не мыслит себя как возникшая на пустом месте, соотносится со своими предшественниками. Отсюда и характер самоопределений начиная с эпохи Возрождения, «возрождающей» культуру Античности. Новое время или модерн — это новое по отношению к тому, что уже как будто бы устарело. Эта культурная традиция определяет себя не через какие-либо содержательные качества, но лишь через собственную новизну по отношению к тому, что было. Парадоксальной кульминацией такого способа самоопределения является *постмодерн*: то, что следует после модерна, после того, что само уже является современным, наиболее новым. Постмодерн представляется состоянием, отложенным в будущее или постисторическим. Эту специфическую черту можно определить как *историческое мышление* или чувство *укорененности в истории*.

В предисловии к книге «Возвышенный исторический опыт» Ф. Р. Анкерсмит определяет в качестве ее основной цели поиск ответа на вопрос: «*Что нас вообще заставляет осознавать прошлое, что должно случиться или уже случилось с какой-нибудь нацией или каким-нибудь сообществом, чтобы их захватила идея собственного прошлого?*»¹ Он приходит к выводу о внутренней парадоксальности типа мышления, обращенного к мышлению собственного прошлого. Основу культурного сознания современного западного человека, как полагает Анкерсмит, составляет факт, что этот человек «*стал тем, кем больше не является*» — «кем он был раньше, его прежняя идентичность — все это трансформировалось в идентичность человека, который знает о своей прежней идентичности (но больше *не совпадает* с ней)»².

В то же время именно эта черта мышления позволяет ему содержать в себе, по словам Хабермаса, нечто всемирно-историческое, объединяющее все разрозненные и многообразные сферы жизни и деятельности людей в общую линию развития (прогрессивного или регрессивного). Линия — это ряд причин и следствий, ряд ступеней развития. Целью и итогом этого развития всегда оказывается настоящий момент. История как линия выстраивается не из прошлого в будущее, а, напротив, как осмысление процесса, приведшего к настоящему, — из точки завершения назад в прошлое. Поэтому история, выстроенная как линия, всегда сопровождается мыслью о *конце истории*. Впервые о конце истории в начале XIX века отчетливо заговорил Гегель, который фактически является создателем философии истории как раздела философского знания.

Историческую перспективу развития мира задает взгляд субъекта. Он видит мир со своей точки зрения в качестве своей предыстории и таким образом вбирает весь мир в свое сознание как условие собственной возможности. В развитии мира появляются логика и смысл, но это означает также *дереализацию* мира.

¹ Анкерсмит Ф. Р. Возвышенный исторический опыт. М. : Европа, 2007. С. 14.

² Там же. С. 455.

Исторический взгляд делает возможной *историю как науку* — объективное историческое исследование. История как наука отличается от хроники — простой фиксации фактов. Прослеживаются смысл и взаимосвязь между фактами. Кроме того, в истории как науке факты рассматриваются, не исходя из волнующих историка здесь и сейчас предпочтений и ценностей, но в контексте их собственного существования, в соотнесенности со смежными фактами. Это дает возможность построения научного описания исторического развития, понимания логики истории (диахронический подход), взаимосвязей, присутствующих на тех или иных временных срезах (синхронический подход).

Без усмотрения этих взаимосвязей и логики развития история не может быть наукой в собственном смысле. Ведь разрозненные факты сами по себе ничего не значат. Однако их связь устанавливается субъективным взглядом извне — исходя из знания последующих событий и тех целей, которые субъектом видятся в историческом развитии. В итоге логика взаимосвязи фактов выстраивается по законам, предписанным субъективным взглядом. История рассказывается, выстраивается как *рассказ*. Логика повествования подчинена логике построения рассказа. Таким образом, историческое повествование строится по законам, сходным с законами построения *литературного сюжета*. Эта проблема становится основной в современной философии истории.

Американский философ Артур Данто разделяет философию истории на два возможных типа: субстантивную и аналитическую. Субстантивная задается вопросом о смысле и значении истории как таковой. Как уже говорилось, подобное схватывание смысла лежит в основе исторических исследований. Но это схватывание зависит от мировоззрения историка (а мировоззрений может быть много). Аналитическая философия истории задается вопросом: как строится историческое повествование, какова его структура? В работе «Аналитическая философия истории» (1965) Данто приходит к выводу о том, что история строится как нарратив (повествование), то есть по принципам художественного рассказа¹.

В 1960–1970-е годы подобный подход к истории получил распространение. Возможно, наиболее ярко и последовательно его выразил американский литературовед Хейден Уайт в своем фундаментальном труде «Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века» (1973), где он, также исходя из принципа нарративности истории, предлагает методологию анализа исторического текста с жанрово-тропологической точки зрения, выявляя поэтику исторического повествования. Он полагает, что «в каждом историческом описании реальности существует нередуцируемый идеологический компонент»². Оказывается, историческое повествование несвободно от идеологических установок и целей историка. Это подрывает, с точки зрения Уайта, статус истории как науки. Он описывает *историю как литературу*. Литературный анализ построения исторических повествований позволяет ему разделить их в зависимости от особенностей литературных жанров, таких как роман, комедия, трагедия, сатира. При этом следует учесть, что историку нет необходимости искажать факты с целью включения их в сюжет. Сюжет определяет лишь *логику объяснения их взаимосвязи и цели развития*.

¹ Данто А. С. Аналитическая философия истории. М. : Идея-Пресс, 2002. 289 с.

² Уайт Х. Метаистория. Историческое воображение в Европе XIX века. Екатеринбург : Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 17.

Итак, современная философия истории указывает на *мифологический подтекст исторического мышления*. История осмысливается как *собственный вымысел субъекта, оправдывающий его настоящее существование*. В этом контексте появляется тяга к созданию альтернативных историй, стиранию границ исторического реализма и погружению в пространство воображаемой истории. Также сомнения в реальности исторических описаний вызывают к жизни мистическую потребность в восстановлении исторической референции (то есть той исторической реальности, которую, как теперь представляется, уже не столько показывает, сколько скрывает историческое повествование), что порождает у многих ощущение заговора, намеренного сокрытия исторических фактов, чувство, что описываемая в учебниках история неверна.

Однако, по словам Уайта, историческое мышление в целом является специфически западным «предрассудком», особенностью одного типа мышления, не мыслящего себя вне отсылки к собственным основаниям мышления — рефлексивного, вынужденного всегда не совпадать с самим собой.

Другой современный теоретик, Ханс Ульрих Гумбрехт, в работе «Производство присутствия. Чего не может передать значение» (2004) полагает, что «хронотоп “исторического времени” подходит к концу, и независимо от того, называть ли наше время “модерном” или “постмодерном”, этот процесс ухода исторического времени в прошлое, по-видимому, теперь уже и сам остался позади»¹. По его мнению, история как основание субъекта больше не интересует современного человека, поэтому он не нуждается в выстраивании ее как линии. Скорее он готов «вжиться» в те или иные прошлые эпохи как в свое насыщенное настоящее. Этому процессу способствует также представление исторических событий в кинематографе и аудиовизуальном интернет-пространстве; проявлением чего можно назвать и современное увлечение ролевыми играми.

¹ Гумбрехт Х. У. Производство присутствия: чего не может передать значение. М. : Нов. лит. обозрение, 2006. С. 122.

Лекция 7

ПОНЯТИЕ «ДРУГОГО» В СТРУКТУРЕ МОДЕРНА. ПРОБЛЕМА ДИАЛОГА И СПЕЦИФИКА ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

Историческое мышление тесно связано с еще одной специфической чертой европейской культуры — значимостью в этой традиции такого понятия, как «другой».

Прошлое также предстает как «другой»: нечто, отличающееся от меня, с чем я себя соотношу и на фоне чего я себя определяю. «Другой» оказывается необходимым условием формирования собственной идентичности, которая достигается через сравнение с «другим», обособление от «другого».

Так, в гегелевской диалектике самосознание духа происходит через соотнесение с «другим». Диалектический процесс осуществляется через стадию инобытия. Самосознание, самопонимание, самоопределение возможны только в соотнесении с тем, что не является таким же. Самоопределение — способность *поставить себе предел*. Этим *пределом является «другой»*.

Естественное сознание человека склонно к ксенофобии — страху и ненависти по отношению к «другому». В европейской традиции отношение к «другому» меняется, он начинает восприниматься как ценность. «Другой» — это другой субъект, с которым можно вступить в диалог. С другим субъектом возможны конфликты (и их разрешение). Когда «другой» является только объектом страха, конфликт с ним невозможен: он должен быть уничтожен или уничтожит тебя. Такое сознание монологично.

Возникновение проблемы «другого» связано с тенденцией к упадку метафизики. Метафизическое мышление предполагало, что существует некая абсолютная истина. Тот, кто ее достиг, прав, кто не достиг — заблуждается. Его мнение — не мнение «другого», а заблуждение. Оно не представляет собой ценности. При крахе метафизической позиции и сомнении в абсолютности истины все мнения становятся *равными* между собой. Исчезает абсолютный внешний критерий для их сравнения, и они становятся предметом обсуждения, столкновения, взаимодействия.

Проблема «другого» стала актуальной в этом контексте. Особенно отчетливо она вошла в философскую мысль в связи с развитием немецкого классического идеализма, достигшего кульминации в системе Гегеля.

Осознание значимости «другого» для самосознания субъекта приводит к существенным изменениям в практической жизни. Можно сказать, что изначально *стремление к «другому» как стремление за пределы себя* проявилось в экспансивности европейского духа и захвате новых земель, интересе к новым территориям и знаниям.

Однако известно, что к встретившимся там другим культурным традициям и людям отношение было весьма примитивным и утилитарным. Они представляли чужеродными, непонятными дикарями. В крайнем случае они мыслились (и в этом понимании преуспела эпоха Просвещения) как равные, способные стать такими же и даже иногда как те, кто во многом лучше нас, испорченных цивилизацией, но воплощающие в себе *единый* образ человека (можно вспомнить вольтеровского Простодушного).

Однако уже в XIX веке позиция меняется, акцентируется важность *отличия*. Идея сходства уходит на второй план. Ценностью становятся различия людей между собой, а не их способность воплощать единый человеческий образ.

Если раньше чужие культурные традиции представлялись скорее любопытной экзотикой, воспринимались в крайнем случае как необычный эстетический объект, то теперь они вызывают живой интерес. Начинают развиваться этнографические и культурологические исследования. При этом становится очевидным, что для них требуется иной метод познания, нежели тот, что применим к познанию естественного (природного) мира.

Любопытны в этом контексте высказывания русского путешественника Н. Н. Миклухо-Маклая, выступившего с сообщением в Русском географическом обществе, где он представлял результаты исследования Новой Гвинеи. Обосновывая свое решение заняться этнографией, он утверждал: «В непродолжительном, быть может, времени вследствие развития торговли в Тихом океане жители берега Маклая войдут в сношения с другими народами, и тогда их примитивность вполне исчезнет, а вместе с тем исчезнет большая часть того научного интереса, который представляют дикари в их первобытном состоянии». Между тем он предполагает, что «те же райские птицы и бабочки будут летать на Новой Гвинее даже в далеком будущем, и собирание их будет восхищать зоолога; те же насекомые постепенно наполнят его коллекции»¹.

Эти высказывания характеризуют специфику гуманитарного метода исследования. Изменчивость объекта исследования в данном случае проистекает из того, что объект является не только объектом, но и субъектом — другим субъектом — и требует соответствующего отношения. Двойственность приведенного высказывания состоит в том, что, с одной стороны, ученому интересен объект, а с другой — он признает, что этот объект специфичен. Более того, относиться к «другому» только как к объекту аморально: исследователь должен вступать с ним в диалог.

Но здесь для Миклухо-Маклая, как показывают его рассуждения, возникает еще одна проблема: имеет ли исследователь право вмешиваться в жизнь того, кого он исследует, — самим фактом вступления в диалог и даже фактом собственного присутствия *рядом* с другим субъектом? Поэтому, возможно, во имя невмешательства в чужую жизнь исследование вовсе должно быть остановлено? Или сокрытие опыта, накопленного европейской цивилизацией, будет являться по отношению к туземцам преступлением? Эти сомнения наполняют рассуждения исследователя, склоняющегося к тому, что обучение и общение необходимы, но пытающегося активно противостоять осуществляемой экономической и политической экспансии.

Увы, этот баланс оказывается утопической идеей. Можно предположить, что ее утопичность следует из парадоксальности внутренней структуры: ведь сам акт признания права «другого» на свою полную инаковость и ее сохранение может быть совершен только заведомо значительно превосходящим сознанием. Только тот, кто видит свое превосходство, может позволить «другому» быть таким, каков он есть.

¹ Миклухо-Маклай Н. Н. Сообщение о путешествиях, сделанное в Русском географическом обществе в 1882 г. // Путешествия на берег Маклая. М., 2011. С. 349–350.

В чем же состоит это явственно сознаваемое «превосходство»? Как можно видеть, характерной чертой европейской культуры является ее принципиальная открытость к изменениям. Ведь не только объект меняется под влиянием исследователя — сам исследователь также меняется под воздействием исследуемого. Изменение европейского сознания, мировоззрения в целом, происшедшее (часто странным образом) по мере осуществляемой экспансии и знакомства с другими народами и культурами, упускается из виду, притом что оно очевидно. Начав с грубого вторжения и насильственного захвата, при котором другие традиции и народы казались лишь помехой, в эпоху Возрождения перейдя к любопытству и даже восторгу перед фактом признания человеческого равенства всех людей, уже к XIX веку и тем более к XX веку европейское мышление приходит к мысли о ценности «другого», его праве на инаковость и даже о моральном превосходстве других традиций и культур по отношению к европейской, о безусловной ценности их опыта и его сохранения и восприятия. *Резкая внутренняя самокритика* европейской культуры начинается с этого. Можно вспомнить Артура Шопенгауэра — философа тотального пессимизма, находившего высшую мудрость в индийской мысли и ставившего ее выше западной. Популярность Шопенгауэра во второй половине XIX века связана с общим стремлением к самокритике (с сомнением в верности выбора европейского пути), которая послужила расширению популярности восточных традиций.

Итак, европейская культура открыта к изменениям. Эта открытость является ее собственным свойством, которое фиксируется в диалектической системе Гегеля, полагающей, что самопознание может происходить лишь через самоотрицание и отношение с «другим», а также что самосознание есть внутреннее *развитие*. Европейскому субъекту не свойственно находиться в статичном состоянии, он изменяется и развивается через опыт познания других, диалог с ними.

Но это свойство, фиксируемое европейской философией, характерно только для европейской культуры. Для других культур оно может быть не свойственно. Более того, оно наверняка для них нехарактерно именно в силу того, что они выступают здесь как «другие», как инобытие европейского духа, понятого как саморазвивающийся субъект. В этом смысле «другие» скорее выступают в позиции объекта. Но именно это оказывается невозможным в диалогических отношениях. Если диалектика признает взаимовлияние субъекта и объекта, то в ходе этого взаимовлияния «другой» вынужден становиться субъектом. Но, вступая в диалог, он перестает быть тем, кем был раньше. Если же он не вступает в диалог, то оказывается просто вещью, объектом использования.

Диалогическое отношение парадоксально: требование относиться к «другому» как к субъекту, участнику диалога, навязывает ему извне необходимость стать субъектом или вовсе не быть. Диалог навязывается. Вступив в пространство, где возникают отношения субъектов, можно стать либо субъектом, либо объектом. Гуманитарное исследование и гуманистические идеалы не позволяют «другому» принять последнюю позицию, вынуждая его становиться тем, чем он не был до этого и что для него нехарактерно. «Другой» создается в качестве субъекта. Возможно, именно это служит основанием того, что в мире происходят стихийная и быстрая универсализация культуры и глобализация экономико-политических отношений именно по европейскому образцу.

Лекция 8

ДУХ И ЯЗЫК. ЯЗЫК КАК МЕДИУМ. ПРОБЛЕМА ЛИТЕРАТУРНОСТИ ЯЗЫКА. ПОНЯТИЕ ДЕКОНСТРУКЦИИ

Нередко можно услышать, что философия XX века в своем развитии совершила лингвистический поворот. Каковы его причины?

Можно говорить, что с тех пор как человеческий ум перестало устраивать мифологическое объяснение мира и он решил искать истину собственными силами, на первый план выдвинулся вопрос о бытии мира: о том, что он есть. Этот вопрос достаточно быстро был сведен к вопросу о причинах мира, о том, в чем основа его порядка, из чего он произошел, кто его создал. Он стал вопросом метафизики и далее теологии. Поиск причин происходил вовне мира, но в конце концов рассуждение о внемировой, нефизической субстанции, являющейся причиной физического мира, привело мысль к разного рода неразрешимым парадоксам.

Эти парадоксы были связаны со способом и границами человеческого *познания* мира и в конце концов обусловили фундаментальный поворот, который можно назвать гносеологическим. Он приходится на Новое время и наиболее отчетливо сформулирован в философской системе И. Канта. Бытие мира само по себе, а также его причины нам не даны, это вещь в себе. Мы познаем мир только так, как мы его познаем, картина мира определена структурой нашего познания. О вещи в себе нет смысла размышлять — все равно мы не выйдем за границы собственного «я». Мы можем думать о вещах для нас (явлениях) и структуре сознания. Это радикальный переворот, так как он обесценивает понятие бытия, дереализует мир, делает его постижимую реальность внутренней по отношению к сознанию, а его собственную внешнюю реальность — непостижимой...

Однако через столетие размышлений о структуре сознания оказывается, что и здесь возникают неразрешимые проблемы. О сознании мы знаем только то, что *говорим*. Собственно сам акт самосознания сводим к возможности артикулировать: «Я мыслю» или просто декларировать: «Это я». Без этого акта лингвистического (внешнего или внутреннего) выражения сознания не существует, оно просто неуловимо. Это обуславливает повышенный интерес современной философии к проблеме языка. *Если дух понимается как субъект, а субъект определяется актом самосознания, которое производится возможностью выразить себя в языке, то получается, что дух и есть язык.*

Однако язык при этом приобретает новое специфическое понимание. Прежде в мифологической, метафизической, теологической интерпретации мира язык мыслился как то, что в процессе называния отражает истинную суть этого мира. Слова языка должны были соответствовать бытию мира, и они были священными. Но если кроме нашего духовного акта, акта самосознания, выраженного в языке, никакой истины мира нет, то что отражают слова? Слова являются выразителем внутренней субъективности, однако ее самой по себе не существует вне этих слов. Она и есть слова.

Вот это и придает языку совершенно новый статус. С одной стороны, язык есть медиум. Его природа медиальна, он выступает как посредник между чело-

веком и миром (сообщает информацию о мире), человеком и человеком (сообщает информацию о внутреннем содержании мыслей другого человека). Пока есть уверенность в том, что слова обладают способностью отражать истину, медиальная функция языка не вызывает вопросов, не замечается, является очевидной. Но способность отражать истину зависит от свободного существования самой истины. Именно это становится сомнительным в описанном ранее развитии мысли, приведшем сначала к гносеологическому, а потом к лингвистическому повороту. В связи с этим медиальная функция языка выходит на первый план и становится предметом исследования. Как именно язык может передавать информацию? Как он ее структурирует? И какое отношение структура языка имеет к структуре того, о чем он говорит? Или, может быть, структура языка сама создает ту реальность, о которой повествует? И существует ли вообще что-либо вне форм выражения?

Способность быть *медиумом*, указывать на что-либо вовне является функцией языка, получившей название референциальной. *Референция* — отношение к чему-то вне самого языка. Но это *функция языка*, часть структуры языкового акта. В этом и заключается существенный парадокс, связанный с вопросом о языке. Ведь поскольку референция включена в язык, то ничто не может опровергнуть тезис французского постструктуралиста Жака Деррида о том, что «внетекстовой реальности вообще не существует». Действительно, желая объяснить, к чему именно в мире относится тот или иной текст, мы вынуждены создать новый текст, сказать другими словами, пояснить... Даже простое указание на факт требует словесной интерпретации для уточнения того, на какой именно факт мы указываем. Предложенный в начале XX века логическими позитивистами принцип верификации разбился именно об этот факт: отсылка к опыту не может верифицировать языковое высказывание, то есть подтвердить или опровергнуть его, поскольку сам опыт нуждается в языковой характеристике.

Что в таком случае остается за пределами текста? Знак отсылает только к знаку, значение предложения всегда объясняется следующим предложением. Оно бесконечно ускользает, отсрочено. Это без конца продолжающееся письмо, вереница знаков. Но знаки обладают референциальной функцией, они функционируют так, словно на что-то указывают. Они есть не более чем следы. Однако нет возможности обнаружить того, кто эти следы оставил, — нет этой истины, первоисточника. Или его можно определить только апофатически (отрицательно — как Бог в византийской мистике). Такова мысль Деррида, которую он связывает с понятием *деконструкции* — поиском оснований, демонтажем, разбором структуры, что в итоге выявляет ее безосновность, самозацикленность.

Этому способу размышления следует другой французский философ — Жан Бодрийяр. По его мысли, несчастье современного сознания заключается в том, что за словами мы не просто не видим реальности, но ее действительно больше за ними нет. Знак отсылает к знаку, копия — к копии, но оригинала нет. Это мир симулякров, симулятивная гиперреальность. И эта реальность существует как медиасфера, создается медиасферой.

По мысли теоретика медиа Никласа Лумана, мы не можем говорить, что медиа искажают реальность, скорее можно сказать, что они конструируют ее¹: никакой реальности вне способа сообщения мы не знаем и не сталкиваемся с нею. Потому от способа выражения зависит, какой нам предстает наша картина мира. Одним мы поддаемся — в силу бесконечного количества мелких факторов влияния, которые, по существу, являются сообщениями, постепенно формирующими нашу личность: от родителей, учителей, из книг, от всех окружающих. Другим сообщениям мы противостояем. Но иногда при этом в сообщениях меняется только форма, в которой они высказаны. Факты, на которые они указывают, могут оставаться теми же. Но риторика, способ построения, порядок изложения, фигуры речи, сопоставления, акценты — все это может изменить смысл сообщения до противоположного, притом что в нем не будет по отношению к первому ни капли лжи. Этот принцип положен в основу работы средств массовой информации и учитывается любыми средствами языкового сообщения. Но только теперь он становится проблемой: потому что нет уверенности в том критерии, с которым сообщения можно соотнести для проверки их истинности. Когда-то таковым был Бог, потом — наука. Но теперь и религия, и наука разоблачаются как разные способы идеологической интерпретации мира. Они применяют разную риторику убеждения, передают разные смыслы... Существует ли внетекстовая реальность? Если нет, то оснований для предпочтения одного способа выражения другому тоже нет. Разве что эстетический: одно может вызывать больше удовольствия, чем другое, то есть больше нравиться.

Здесь особенно важно отметить самостоятельность структуры языка. «Медиум есть сообщение», — утверждает Маршалл Маклюэн в своей работе «Понимание медиа»². Это значит, что, помимо наших интенций что-то выразить, существует сообщение самого медиума (языка), которое передает нечто, отличное от нашего прямого намерения выстроить некоторую референцию — отношение к миру. Но, как мы уже говорили, референция — это внутренняя функция самого языка. Можно сказать, что не *мы* используем язык, но скорее язык использует нас и при помощи наших намерений сообщает нечто такое, что существует только как часть языковой структуры (но в этом смысле языковая структура структурирует наш мир, всю нашу реальность).

Единственный способ противостоять этому использованию, по мысли философов-постструктуралистов и медиатеоретиков современности, — *осознание* этого процесса, того, что мы не можем вырваться из «тюрьмы языка» (поскольку оказывается, что ничего, кроме языка, не существует). Об осознании как существенном освобождающем инструменте всегда говорила философия. Однако для современной теории способом осознания является уже не философское рациональное рассуждение. Нет, этим способом осознания, заключенным в структуру языка, является его литературность!

Литература — способ, помогающий нам отвлечься от мыслей об «истинности» сообщения, то есть его верифицируемости, и, не отвергая референциаль-

¹ Луман Н. Реальность массмедиа / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. М. : Праксис, 2005. С. 17.

² См.: Маклюэн М. Понимание медиа / пер. с англ. В. Николаева. М. : Кучково поле, 2014.

ной функции языка, мы тем не менее осознаем его условность, безотносительность к реальности. Американский литературовед Поль де Ман писал: «Литература — вымысел не потому, что она по каким-то соображениям отказывается признать действительность, но потому, что не существует априорной уверенности, что язык функционирует по принципам, тождественным или хотя бы близким к тем, что лежат в основе действительности. Поэтому невозможна априорная уверенность в том, что литература может дать нам знание о чем-либо, кроме собственного языка»¹. Таким образом, литература дает нам возможность использовать язык свободно от реальности, а также осознать способ, которым он манипулирует нами, заставляя принять себя за реальность. Осознать манипуляцию — значит преодолеть ее, владеть ею.

Умение владеть манипуляцией, отыскивать внутриязыковые взаимосвязи и воздерживаться от принятия языка за реальность также можно назвать *деконструкцией*. Но итогом этой деконструкции будет не вседозволенность интерпретаций, а признание свободы в их выборе. Свобода основана на том, что ничто внешнее больше не принуждает нас к выбору. Мы не принимаем внутриязыковое за внешнее — и нам не на что больше сослаться. Поэтому вся ответственность за наш выбор и его последствия в пространстве коммуникации и совершаемых нами действиях лежит только на нас. Наши действия больше не оправдываются ничем внешним: никакими влияниями «вредных книжек» и т. п. Это наш выбор, который можно назвать новой этикой чтения, поскольку, делая моральный выбор, мы выбираем между интерпретациями, а интерпретируя, создаем реальность. И то, какой она будет в итоге, зависит от нас.

Лекция 9 ДУХ И ИСКУССТВО. ЭСТЕТИЧЕСКИЙ КОНФЛИКТ

В контексте понимания духа как субъекта и связанных с этим явлений, характеризующих состояние и эволюцию европейской культуры, особую значимость приобретает такая сфера человеческой деятельности, как *искусство*. Дух как субъект выступает в качестве творца, он творит мир своим созидющим взглядом, при этом мир, утрачивая независимую реальность, становится подобен произведению искусства. Граница между реальностью и вымыслом стирается в пользу вымысла. Как мы уже видели, любая речь, даже объективное научное изложение, в конечном счете может быть интерпретирована по принципам художественного текста. Именно понимание художественной, литературной природы языка дает нам возможность не впасть в соблазн идеологии. Последняя есть принятие художественного вымысла, иллюзии, которую мы воспринимаем в качестве окружающего мира, реальности. Уже Фридрих Ницше в «Рождении трагедии из духа музыки» говорит о том, что эмпирическая реальность является первейшей «аполлоновской иллюзией», иллюзией порядка, создаваемой нашей волей к власти и самоутверждению в мире. Таков итог развития субъективистского проекта западноевропейской рациональности.

¹ Ман П. де. Соппротивление теории / пер. с англ. И. В. Кабановой // Современная литературная теория. Антология. М., 2004. С. 120.

Этот проект можно назвать проектом *эстетизации*. Эстетика как самостоятельная философская дисциплина развивается именно в рамках новоевропейского мышления. Термин «эстетика» был введен в середине XVIII века немецким философом А. Баумгартеном, а разработка основополагающих принципов проведена в системе И. Канта: его третья «критика» — «Критика способности суждения» — посвящена эстетической проблематике.

Эстетика представляет собой дисциплину, посвященную философскому осмыслению вопросов, связанных с красотой и искусством. В чем состоит специфика сформировавшейся таким образом эстетики и по какой причине данная дисциплина не возникала в философской мысли раньше? Ведь необходимость в осмыслении этой стороны человеческой жизни существовала всегда.

Можно предположить, что причины позднего возникновения эстетики заключаются именно в специфике эстетического суждения, определяющего ее понимание. Дело в том, что эстетическое суждение *субъективно*. Красота рассматривается не как свойство самих вещей, но как результат выносимой нами оценки, спонтанно возникающего чувства удовольствия от воспринимаемой формы предмета. Причем речь идет именно о форме, а не о каких-либо содержательных или смысловых характеристиках — отсюда и термин «эстетика», происходящий от греческого слова со значением «чувственное восприятие». Подобное отношение к красоте нехарактерно для предшествующих эпох. К примеру, Платон рассматривает красоту как напоминание об идеальном прообразе вещи — эйдосе. Красота понимается как совершенство. В средневековой мысли подлинная красота есть просвечивание Божественного замысла в вещах. Понимаемая так красота не может быть субъективной. Способность видеть ее — это способность видеть истину, путь к познанию истины мира. Неспособность видеть ее — результат невежества, закрытости сознания для истины. Таким образом, во-первых, становится бессмысленным спор о красоте: расхождение во взглядах на нее может быть лишь результатом заблуждения; во-вторых, не возникает необходимости в создании отдельной дисциплины для исследования красоты, ведь последняя — неотъемлемая часть истины бытия и может изучаться именно в таком качестве.

Потому возникновение эстетики, как ничто другое, явно указывает на фундаментальное изменение, произошедшее в мышлении, поставившем в центр мира взгляд субъекта. Причем субъективизм позиции достигает здесь предела. Красота осознается как *иллюзия* (и когда все остальные сферы действительности начинают трактоваться по принципам искусства, то есть осознаваться в качестве иллюзии, что было показано в предыдущих лекциях, этот процесс можно назвать эстетизацией).

Анализируя природу субъективного эстетического суждения, Кант приходит к выводу о его двойственном характере. С одной стороны, оно не имеет никаких объективных оснований, то есть не базируется на имеющихся у нас понятиях о предмете и потому является спонтанным и недоказуемым. С другой стороны, будучи совершенно незаинтересованным, уже в силу этого оно претендует на общезначимость. Кант описывает действие механизма вынесения эстетического суждения на основании принципа «как если бы»: мы оцениваем предмет так, как если бы он обладал красотой, хотя не можем найти источник нашего суждения в нем самом — а только в «свободной игре» своих познава-

тельных способностей. Подобная двойственность вызвана тем, что вынесение суждения о вкусе непосредственно основано на трансцендентальном принципе способности суждения, то есть проявляется действие априорного свойства человеческого сознания — получать удовольствие при обнаружении в мире порядка и целесообразности, для которых оно не может найти никакого понятийного объяснения.

Таким образом, мы получаем огромное количество разнящихся между собой спонтанных суждений, недоказуемых логически, но в силу априорного принципа их формирования претендующих на всеобщность и значимость для всех. Этот конфликт разрешается Кантом в сформулированной им *антиномии суждения вкуса*. Вывод, к которому приходит Кант, состоит в том, что, хотя о вкусах невозможно дискутировать (поскольку суждение о вкусе не основано на определенных понятиях), тем не менее о вкусах можно спорить, поскольку в основе суждения вкуса, базирующегося на априорной способности, лежит неопределенное понятие, составляющее, как говорит Кант, сверхчувственный субстрат человечества.

Эстетическая способность суждения применяется Кантом в первую очередь к созидательной деятельности — созданию произведений искусства. Направляющим началом этой деятельности, согласно Канту, является *гений*. Вопрос о гении существен для понимания специфики европейской эстетики и европейского искусства. Кант полагает, что искусство всегда есть именно искусство гения, гений же — способность души, «посредством которой природа дает искусству правила». Эта фраза, отсылающая к «природе», достаточно быстро поясняется Кантом: речь идет о «природе субъекта». Именно он своим суверенным актом утверждает правила искусства. Благодаря этому вкус оказывается *автономным*, как автономна мораль: нельзя поступить морально по образцу, но только по собственному осознанному выбору. Точно так же нельзя восхититься красотой по образцу, но только на основе собственного спонтанно возникшего чувства. В этом смысле искусство возможно лишь как искусство гения: здесь субъект создает собственный стиль, свое видение. В дальнейшем развитии эстетики эта черта была акцентирована. Гегель полагает искусство первой ступенью развития абсолютного духа, где дух постигает собственную сущность, воплощая ее в совершенной материальной форме. Таким образом, художественная деятельность выступает как первый акт самопознания субъекта.

Безусловно, такое понимание искусства не может характеризовать искусство любых эпох. Искусство может пониматься как деятельность по созданию чего-то «искусственно», человеческими руками, даже как очень высокая степень ремесла, то есть способность к формированию материи, или как высокий уровень владения особыми техниками и приемами (как в выражениях «искусство войны», «ораторское искусство»). «Ремесленному» пониманию искусства противостоит и дополняет его древнее представление о гении как даре свыше, вестнике богов, Божественном вдохновении. Подобный гений является посредником между Богом и людьми, выражает Божественную истину помимо своих намерений. Чтобы выразить ее, необходимо владеть ремесленными приемами на высшем уровне.

Но только в новоевропейской субъективистской традиции, где гений понимается исходя из природы субъекта, его способности к раскрытию в себе глубинной сущности человека, *форма* и *содержание* искусства оказываются не просто дополняющими друг друга, но неразрывными, ибо внутреннее содержание выражается здесь только через посредство создаваемой эстетической формы и не существует вне этого выражения. Это обуславливает проблему и внутреннюю конфликтность искусства: с одной стороны, оно направлено на выражение самого глубинного в субъекте, с другой — выражение возможно лишь в некоей эстетически воспринимаемой форме, подчиненной правилам. По этой причине Кант говорит о конфликте между *гением* и *вкусом*: вкус задает правила, а гений разрушает их, создавая новые и тем самым обосновывая новые принципы вкуса. В конечном счете развитие искусства становится неким диалектическим движением, устремленным ко все более предельному выражению внутренней истины субъекта, которая оказывается разрушительной для любой определенной формы. Неслучайно Гегель в начале XIX века заявил о *конце искусства*: так понятое искусство действительно представляет собой движение к своему концу, тотальному *разрушению любой возможной формы*. Такие произведения авангарда, как «Черный квадрат» К. Малевича или «4'33''» Дж. Кейджа являются наглядной иллюстрацией итогов этого процесса.

Лекция 10

ДУХ И НАУКА. КОНФЛИКТЫ СПОСОБОВ ОПИСАНИЯ МИРА

Еще одной специфической сферой, в которой с особой яркостью проявила себя новоевропейская рациональность, является наука. По сути, наука в современном смысле слова (с ее особой методологией исследования, применение которой уже в XVII в. обусловило бурный научно-технический прогресс) возникла именно в рамках новоевропейской культуры. Можно предположить, что ее возникновение связано с новыми тенденциями, о которых говорилось в прежних лекциях, а именно с субъективистским поворотом в мышлении.

Специфика европейского научного метода состоит в том, что он опирается на *опыт* и проведение экспериментов. Это отличает новоевропейскую науку от античной, которая предпочитала рациональное рассуждение наблюдению и эксперименту и не доверяла чувственному опыту. Правила научного метода Античности были сформулированы Аристотелем в виде формальной логики и изложены в трактате «Органон» (что означает «инструменты»). Формальная логика Аристотеля — дедуктивная: она разъясняет правила выведения частных заключений из общих посылок. В начале XVII века Фрэнсис Бэкон в трактате «Новый органон» предлагает новую логическую методологию: *индуктивную логику*, позволяющую по особым правилам выводить общие заключения из частных. Недостатком индуктивного метода является его принципиально вероятностный характер: какими бы ни были правила, с необходимостью общее из частного никогда не следует, любая таким образом выведенная теория всегда может быть опровергнута столкновением с противоречащим ей фактом. Однако, в отличие от дедуктивного метода, он позволяет синтезировать новые знания.

Дедукция же зависит от наличия аксиом, принимаемых без доказательств как самоочевидные и неопровержимые. Их неоспоримость может быть оправдана только ссылкой на Бога или метафизические утверждения.

Индуктивный метод основан на доверии человека к собственному опыту. Оно подобно доверию художника, решившегося изображать мир, исходя не из представления о его смысле и понятийной структуре, а *со своей точки зрения*, то есть изобразить мир так, как он его *видит*, а не как он его *знает*. В эпоху Возрождения этот принцип оформился в живописи как прямая перспектива.

Кроме того, научное познание теперь приобретает *антропоцентрическую цель*, отличную от целей античной науки. Античность полагала, что истина должна постигаться ради самого знания истины. Аристотель говорил, что метафизика («первая философия») — самая бесполезная из наук, но лучше нее нет ни одной. И действительно, знание, постигаемое с ее помощью, нужно только ради него самого и ни для чего другого. В этой самодостаточности есть нечто Божественное — это Божественное знание и знание о Божественном.

Совсем другой подход предлагает Бэкон. Он говорит о том, зачем нам необходимо знание: «*Знание — сила!*» Знание дает нам могущество над природой. В этом контексте не столь существенна его истинность, наиболее важной оказываются его *функциональность* и *полезность*. Никогда до этого потребность в техническом обустройстве мира не становилась принципом систематизации знаний. Именно эта переориентация знания на человека привела к тому, что человекомерность стала нормой, гипотезы начали соотноситься с опытом, доказываться и опровергаться с его помощью, а общие метафизические принципы — отбрасываться из-за несоответствия опыту. Техническая цель знания привела к его быстрому развитию в поиске лучших решений.

При этом остро встала *проблема объективности знания*. Метафизическое знание, выводимое из общих принципов или религиозных догм, не было объективным, оно выступало как абсолютное. Но объективное научное знание — знание об объектах — существует только относительно субъекта. Здесь мы сталкиваемся с нюансами в значениях слов «объективный» и «субъективный». Под первым часто понимают знание или факт, существование которого не зависит от субъекта, под вторым — нечто, имеющее существование только в сознании субъекта, результат его оценки, видения. Так, мы уже сталкивались с субъективностью красоты: она существует не в предмете, но в оценке, выносимой субъектом.

В то же время физические характеристики предметов — масса, движение — существуют вне субъекта и независимо от него. На этой основе разделяются подходы, возникшие в естественных и гуманитарных науках. Последние касаются исследования самого субъекта, или, как уже говорилось, «другого» как субъекта, и предполагают вступление в диалог с тем, кто, казалось бы, является предметом исследования. Естественные науки опираются на неизменность своего предмета. Для этого субъект не должен влиять на него своим наблюдением.

Возможно, в этом заключалась причина интереса философии XVII–XVIII веков к проблеме субстанции, основанного на предпосылке о том, что субстанция независима и неизменна и не может подвергнуться влиянию другой субстанции. Такие теории предлагали Декарт, Лейбниц, Спиноза и приводили к огром-

ному количеству парадоксов и сложностей. В конечном счете Кант разрешил проблему, объявив категорию субстанциальности априорной категорией рассудка, то есть принадлежностью *самого сознания субъекта*. Но тем самым он сделал мир полностью подверженным влиянию субъекта, более того, создаваемым субъектом в качестве упорядоченной системы. Таким образом, уже у Канта естественно-научное знание существенно «гуманитаризировалось», что проявилось в основных тенденциях развития философской и научной мысли в XIX–XX веках. Кант весьма любопытным образом рассматривает принципы построения естественных наук, направленных на обнаружение согласованности эмпирических законов природы, — в контексте той же способности суждения, которая изначально проявляет себя как способность выносить эстетические суждения.

В начале XIX века в философии возникает такое направление, как *философия науки*. Начало ее развитию положил *позитивизм*. Несмотря на то что у Огюста Канта позитивизм начинается с дифирамбов в честь научного знания, основанного на фактах, и формируется в контексте критики метафизики, можно предположить, что возникшая необходимость осмыслить науку философски свидетельствует о том, что наука к этому времени перестала быть самоочевидностью и нуждалась в оправдании и обосновании своей возможности. Согласно Канту, философия должна стать систематизатором науки, разрабатывать методологии научных исследований, характеризовать специфику научного способа описания мира.

Позитивистская философия предполагает превосходство науки, опирающейся только на факты, над другими способами описания реальности. Однако уже на втором этапе развития позитивизма возникло сомнение: ведь с фактической точки зрения трудно различить факты физические и психические: то, что имеет место вне нас и независимо от нас, и то, что имеет место в нас (но также может не зависеть от нашей воли). Здесь отчасти повторяются идеи Дж. Беркли, считавшего, что не имеет смысла предполагать существование независимого материального субстрата на основе тех качеств, которые мы наблюдаем. Как цвет есть только наша психическая реакция на разную длину волн (но он может восприниматься по-разному), так и плотность, форма, движение и тому подобное существуют только в ее рамках.

Возникший в начале XX века *логический позитивизм* ограничивается вопросом о логическом анализе языковых высказываний, производимом с целью отграничения высказываний, имеющих информативный потенциал, сообщающих нечто о мире, от высказываний, неспособных нести в себе сообщение. Последние состоят из понятий, которые не имеют коррелятов в опыте, или формируются с нарушением логического следования, подменой понятий и т. п. Такие высказывания можно назвать псевдовысказываниями. Они похожи на обычные, но на деле ничего не сообщают. Чтобы понять, сообщает ли высказывание что-либо о мире, нужно провести процедуру верификации (подтверждения) путем соотнесения с опытом. Верифицируемые высказывания могут быть истинными или ложными, но в целом они составляют основу научных теорий, поскольку их можно проверить экспериментально. Остальные высказывания действуют иным образом: они только передают настроение, эмоцию, скорее подобны музицированию, нежели рациональному сообщению. Логические

позитивисты относят к этому разряду практически все высказывания метафизики, теологии, этики, эстетики, бóльшую часть высказываний в гуманитарной сфере, а также повседневного общения.

Однако в дальнейшем оказывается, что принцип верификации не выдерживает критики. Так, отсылка к опыту оказывается достаточно сомнительным критерием. Не случайно еще Ф. Ницше в «Воле к власти» утверждал: фактов нет, есть только интерпретации. Действительно, охарактеризовать некий факт каким-либо образом — значит его проинтерпретировать, подчинить собственному взгляду, своему намерению.

В дальнейшем на основе логического позитивизма возникает новое направление — *аналитическая философия*, которая оказывается готовой признать за языком принципиально новую функцию. По мнению философов-аналитиков, язык в человеческом обществе играет не столько информативную, сколько коммуникативную роль. Поэтому нет смысла говорить о соответствии реальности, но имеет смысл говорить о единстве коммуникативного пространства и intersубъективности.

Отталкиваясь от принципов логического позитивизма и критикуя их, развивается такое направление, как *постпозитивизм*. Это направление собственно и представляет собой философию науки XX века. Оно действительно осмысливает, что есть наука и как она действует.

Виднейшие представители постпозитивизма — Карл Поппер, Томас Кун, Пол Фейерабенд. Проследив эволюцию философии науки в их концепциях, мы получим весьма любопытную картину отношения к науке и научному способу описания мира.

К. Поппер критикует принцип верификации и в качестве критерия научности вводит другой — *принцип фальсификации*. Он замечает, что фактами можно подтвердить, по сути, любую теорию. Но только научная теория может быть и опровергнута фактами. Причем достаточно одного противоречащего факта, чтобы разбить прекрасную, выверенную и подтвержденную тысячей других фактов концепцию.

Итак, критерий научности теории — ее опровержимость посредством эксперимента. Научный поиск — не поиск подтверждений, но поиск опровержений. Такое определение научности задает «критерий демаркации»: отличает научное познание от других способов познания в качестве одного из способов описания мира. В то же время оно лишает науку завершенности, указывает на неокончателность любых научных теорий, поскольку, чтобы быть научными, им необходимо оставаться хотя бы потенциально опровержимыми.

Т. Кун продолжает развивать мысль Поппера, но он сомневается в том, что ученые действительно заняты поиском опровержений. Кун пытается проследить психологию ученого, а также рассмотреть развитие науки с исторической точки зрения. Для науки характерны две фазы развития. С одной стороны, возможна нормальная наука — стадия развития, когда ученые занимаются экстенсивным применением существующей теории, разрабатывают ее, экспериментируют в ее рамках и, руководствуясь ее категориями, разрабатывают соответствующие методы. При этом они не обращают внимания на свои и противоречащие факты, оставляя их в стороне как пока необъясненные. Ситуация меняется, когда фактов накапливается слишком много. Тогда возможен

переход к другой стадии — *революционной*. Не случайно труд Т. Куна называется «Структура научных революций». Революции в науке меняют картину мира, систему категорий, все методы. Факты объясняются здесь с принципиально других позиций, нежели позволяла прежняя картина мира. При этом революция — не автоматический процесс, она совершается людьми, которые часто являются маргинальными по отношению к существующим научным институтам (яркий пример — А. Эйнштейн). Переход совершается от детально разработанной мощной модели к совершенно новому, плохо проработанному, но тем не менее вдохновляющему способу описывать мир. Таким образом, Кун вводит в объяснение развития науки *социально-исторический элемент*. Научное знание оказывается вовлеченным в человеческую историю.

Наконец, П. Фейерабенд в работах с характерными названиями «Наука в свободном обществе», «Против метода» или «Прощай, разум» высказывает мысль о равенстве научного способа описания мира с любыми другими. Он полагает, что господство науки в современном мире есть результат идеологической манипуляции. Оно выгодно политической власти так же, как ранее была выгодна религия. В связи с этим Фейерабенд настаивает на отделении науки от государства и реабилитации других способов говорить о мире, которые не должны более соотноситься с научной истиной как с критерием.

Никакой истины не существует. Эту мысль более отчетливо выражает уже упоминавшийся американский философ-постструктуралист Ричард Рорти. Он полагает: истина существует лишь в высказываниях, где нет высказываний, нет истины, подчеркивая тем самым языковой характер истины, которая сводится к истинностному статусу суждения, но не имеет отношения к внеположным суждениям реальности. Рорти исходит из прагматической позиции. Он полагает, что способы описания мира, или «словари», равны между собой, меняются они, исходя из соображений удобства и необходимости решения тех или иных задач. Некогда более подходящим был словарь мифологии, потом словарь религии, теперь словарь науки, однако это не значит, что какой-либо из них лучше другого, а главное — что какой-либо из них позволяет нам лучше понять «собственную» суть мира вне этих словарей. Рорти выступает за плюрализм позиций и признание любых словарей. Между тем, исходя из структуры некоторых словарей, такой плюралистический взгляд является невозможным. Это заставляет Рорти обратиться к такому способу описания мира, который, на его взгляд, оставляет наибольшее пространство для плюрализма, — это описание мира дается не наукой, но искусством. Искусство может сообщить опыт терпимости, живописуя частные случаи человеческих жизней, переживаний, страданий, многообразия чувств. Никакого доказательства того, что это должно вызывать у нас сочувствие, что мы должны сочувствовать также и тем, с кем принципиально не согласны, быть не может. Но опыт «вживания», предоставляемый искусством, может пробудить в нас сочувствие на эмоциональном уровне. Это представляется Рорти существенным достоинством искусства перед любым рациональным рассуждением.

Раздел II

ТЕМАТИКА СЕМИНАРСКИХ ЗАНЯТИЙ.

ОСНОВНЫЕ ПРОБЛЕМЫ ПЕРВОИСТОЧНИКОВ



Вводные замечания

Как мы уже отмечали при изложении общетеоретического курса, понятия «дух» и «духовная сфера» имеют непосредственное отношение к глубинным основам мировоззрения и потому в первую очередь становятся предметом рассмотрения религии и философии. Поскольку речь в данном курсе идет о *конфликтологии* духовной сферы, то есть об изучении духовной сферы в качестве конфликтологического предмета, изучении ее конфликтной структуры, нахождении в ней конфликтогенных факторов — с целью достижения возможности осознанного обращения к конфликтам, являющимся духовными, — то, безусловно, начать нужно с достижения понимания того, *что есть духовный конфликт*. Именно осознание оснований конфликта дает возможность для его урегулирования и разрешения. И, как мы уже видели, *акт осознания находится в центре того, что можно обозначить как «дух»*.

Мы уже говорили о том, что можно понимать дух как *субстанцию*, видеть в нем приоритет субстанции — независимого сверхфизического существования, обладающего в то же время некой личностью или некими свойствами сознания (как «мыслящую субстанцию», пользуясь словами Декарта). Однако это свойство мышления — и в данном случае именно декартовское определение для нас крайне важно — придает духу черты *субъекта*. Исходя из этого, ключевым следует считать определение Гегеля: дух нельзя мыслить только как суб-

станцию, но нужно мыслить его также и как субъект. Таким образом, к пониманию духа как субстанции добавляется понимание его как субъекта — а это и есть центр мыслительной активности, обладающий самосознанием.

Эти два понимания, как показывает Гегель, существуют в некоей неразрывности. Однако можно заметить, что те или иные системы осмысления духа и духовной сферы переносят в его определении акцент то на одну, то на другую сторону. Так, можно сказать, что для религиозных учений и для метафизических философских систем дух мыслится в первую очередь как субстанция. И именно с ними Гегель спорит, предлагая свое дополнение к определению. В то же время все субъектоориентированные новоевропейские критические учения начинают придавать все большее значение субъектности духа. В конечном счете можно сказать, что критическая мысль, выступающая против онтологии — то есть против возможности сказать что-либо о бытии «самом по себе», о некоей истине, которая не зависела бы от нашего познавательного акта, — оказывается все более вынужденной отбросить понятие субстанции и сосредоточиться на одной чистой субъектности.

Дух — это акт, а первый акт есть акт самосознания. Именно он формирует дух. И именно такая, не ориентированная на онтологию концепция духа наиболее значима для конфликтологии. Именно в контексте невозможности что-либо узнать о внеположной субстанциальной истине мы попадаем в поле конфликтов между человеческими субъектами, действующими на основе своего самосознания, определяющего их интересы, их право на утверждение себя и на различие между собой. Таким образом, именно понимание духа как субъекта наиболее значимо для конфликтологии, и именно в этом контексте можно, производя конфликтологический анализ самой духовной сферы, обнаружить основания духовных конфликтов.

Весьма значимым для осмысления того, что представляет собой дух как субъект, является обращение к концепциям, которые в течение последнего столетия осознанно и последовательно изучали природу человека как сознающего себя существа, то есть *природу духовной активности человека*. Исходя из этого анализа, можно делать выводы и об основаниях различных видов духовной активности, и о проблемах и конфликтах, проистекающих из нее и ее глубинной структуры.

Потому в рамках практических занятий уместным является обращение к чтению философских первоисточников, содержащих в себе именно такого рода концепции. Обращенность на конфликтологическую проблематику, то есть на проблематику, связанную с осмыслением и осознанием конфликта, в том числе и духовного, а значит, на понимание духа в качестве субъекта, располагает к тому, чтобы обратиться к чтению философских текстов, относящихся к пониманию духа как субъекта. Таким образом, мы предлагаем для чтения тексты, относящиеся к *философской антропологии, философии религии, теории современной культуры и истории философии*, содержащие в себе основы, пользуясь выражением Мишеля Фуко, «археологии духовной сферы», предающиеся поиску оснований духовной активности человека в тех или иных областях духовной деятельности, в первую очередь в философии и религии.

Часть 1 ПОНЯТИЕ ДУХА: МОДЕРНИСТСКАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА



Семинарское занятие 1 МЕСТО ДУХА В ПРИРОДЕ

Макс Шелер. Положение человека в космосе

В качестве первого философского текста, к которому следует обратиться, поскольку он затрагивает проблематику того, что есть дух, понятый как субъект, наиболее общим образом, может быть предложена к рассмотрению программная работа Макса Шелера «Положение человека в космосе» (1928)¹, в которой ее автор излагает основы нового, создаваемого им направления философской мысли — философской антропологии. Оригинальностью осмысления человека в философской антропологии является одновременность попытки как вписать человека в эволюцию органического мира, увидеть его в качестве включенного в природу физического универсума существа, так и противопоставить его природе, найти его сущностное отличие от нее. Шелер начинает свою работу именно с того, что противопоставляет свою концепцию человека трем возможным

¹ Цит. по: Шелер М. Положение человека в космосе / пер. с нем. А. Филиппова. М. : Прогресс, 1988. С. 31–95. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

определениям его: как разумного существа, как особого биологического вида или же как надприродного существа, созданного Богом. Все эти определения кажутся Шелеру не просто односторонними, но и вовсе не исключающими друг друга, взаимодополняющими.

Стадии развития органического мира и принцип их возрастания

Такой подход заставляет Шелера начать работу с изложения некой эволюции или ступеней органического существования, поскольку человек как биологическое существо в эту эволюцию вписан. Органическое он определяет исходя из той самой позиции, которую можно назвать субъектно-ориентированной: это не то, что является лишь объектом для наблюдателя, но то, что обладает некоторым самостоятельным внутри-себя-бытием.

Таким образом, организм обладает некоторым принципом самоуправления, самоорганизацией, определенной степенью автономии по отношению к миру. Мы сразу можем сказать, что организм, даже наиболее примитивный, или вообще то, что можно назвать жизнью, содержит в себе принцип самостоятельности, отделенности от мира, некоторого нарушения слитности с миром, хотя на первых стадиях развития биологического мира эта отделенность минимальна и еще практически незаметна.

Тем не менее уже растение обладает некоторой внутренней организацией, основанной на единстве стремления и подчиненности этому стремлению всей структуры растения. Это внутреннее стремление, присущее всему живому, Шелер называет *чувственным порывом*. Этот порыв направляет живой организм к росту, заставляет его получать из внешней среды продукты питания для осуществления роста как индивидуального организма, так и к утверждению и возрастанию вида. И хотя организм зависим от внешних условий, тем не менее сам порыв его вполне автономен и в этом смысле отделяет его от окружающей среды. Когда организм перестает функционировать, части его распадаются и превращаются в простые неживые объекты — в этот момент мы можем говорить о смерти организма. То есть организм делает организм не само наличие органической материи, но именно способ ее внутренней организации, способ проявления ею некой автономной активности. Интересно также заметить, что только у того, что живо и отделено от окружающей среды в качестве организма, может быть смерть: неживой предмет можно сломать, но он не может умереть, таким образом являясь, по сути, бессмертным. Но любой организм смертен, принцип смертности с самого начала становится свойством органической природы.

Растительный организм являет собой некую фабрику по добыче и переработке веществ окружающей среды в вещества, способствующие процессу возрастания. Деятельность растения состоит в производстве процесса возрастания. Иллюстративным может быть сравнение с кристаллом: кристалл растет лишь под воздействием внешней среды, вещества которой механически структурируются в определенную кристаллическую решетку. В то же время растение, с одной стороны, само активно добывает вещества из внешней среды, с другой стороны, органически их перерабатывает в собственную ма-

терию, которая обладает единым, заложенным с самого начала и постепенно развертывающим его по этой заложенной схеме развития принципом становления.

Тем не менее растение еще очень сильно вписано в окружающую среду, обладает очень малой долей отделенности от нее. Большей степенью отделенности обладает животное. И дело не только в том, что животное может перемещаться в поисках пищи, но и в том, что здесь, в дополнение к «чувственному порыву», мы сталкиваемся с новым способом самоуправления и самоорганизации — с *инстинктом*. Инстинкт задает внутреннюю программу, позволяющую живому существу осуществлять активный поиск того, что способствует его росту и размножению. Это не просто заложенная схема развертывания себя, но заложенный механизм действия. Конечно, он не имеет ничего общего с сознательным действием, просто переориентируя свободную мобильность членов организма в зависимости от наличия тех или иных воздействующих на рецепторы факторов окружающей среды. Однако по отношению к предшествующему состоянию инстинкт обеспечивает еще большую степень выделенности организма из окружающего мира.

Следующей ступенью развития Шелер называет возникновение так называемой *ассоциативной памяти*. Если инстинкт представляет собой принцип действия, характерный для всего вида, и его схема закладывается от рождения, то ассоциативная память впервые связана с собственным действием индивида. Речь идет всего лишь о привычке, о способности к запоминанию и действию по ассоциации, то есть о чем-то вроде выработки условного рефлекса. Однако по отношению к инстинкту это новый прорыв свободы. Дело в том, что, во-первых, для действия ассоциативной памяти необходимо возникновение индивидуального, а не видового влечения, то есть влечения самого данного конкретного организма к чему-то, что доставляет ему удовольствие. Именно удовольствие или неудовольствие, которые должны теперь явственно ощущаться, а не просто инстинктивная реакция на воздействие, заставляют теперь организм устремляться на одни и те же запахи, цвета, вкусы. Шелер говорит при этом, что влечение, освобожденное от инстинкта, по сути может стать уже на этом уровне самоцелью, перестать быть «слугой жизни», а следовательно, может сбиться с нормального ритма биологического существования, стать даже саморазрушительным. Животное теперь ест не потому, что оно должно есть, чтобы выжить, но потому, что еда вкусна, и совершает половые акты не ради того, чтобы размножиться, а ради того, что удовлетворение сексуальной потребности доставляет удовольствие. Однако это не только обеспечивает большую гибкость и мобильность индивида на пути к самосохранению, но также открывает путь для всевозможных отклонений и извращений. Таким образом, уже здесь мы сталкиваемся и с нарушением биологической схемы, и с антиприродным характером свободного самостоятельного существования организма.

Следующей ступенью развития является то, что Шелер называет *практическим интеллектом*. Если ассоциативная память позволяла действовать на основе запоминания индивидом определенных свойств внешнего мира, то есть была привязана к прошлому, то в данном случае способность выстраивать простейшие умозаключения позволяет делать выводы о будущем, таким образом сообщая большую динамичность и интенсивность организму на пути его само-

развития и в еще большей мере отъединяя его от реальных условий его существования: ведь теперь действия могут осуществляться не на основании налично-данного, а на основании еще не существующего.

Понятие духа и его обнаружение через противопоставление природе. Дух и негативность

Однако ни одна из этих способностей еще не позволяет дать определение того, что составляет суть именно человека, несмотря на то что у человека как биологического существа все эти способности наличествуют. Тем не менее Шелер утверждает, что для определения того, что есть человек, требуется ввести новый принцип, и этот принцип будет еще одной стадией отделения организма от природы, а можно сказать, даже противопоставления ей. Этот принцип он и называет словом *дух*.

Шелер описывает развитие через некие стадии замыкания организма на себе, или «возвращенности» его себе, которая составляет суть внутри-себя-бытия. Растение через чувственный порыв возвращено себе один раз, потому что оно растет по собственному заложенному плану. Животное через инстинкт, память и интеллект возвращено себе дважды, потому что уже не только растет, но и ощущает свой рост, свое удовольствие, свои потребности. Однако человек возвращен себе трижды — ведь через самосознание он способен узнать себя, увидеть себя самого, узнать, что он испытывает потребности, узнать о том, что ощущает удовольствие и неудовольствие, узнать, что существует он, а вокруг него существует мир. Это удивительное свойство, даваемое новым принципом жизни: обнаружить самого себя в мире и обнаружить мир вокруг себя.

Отвечая на вопрос, что входит в понятие «дух», Шелер говорит о том, что это способность и к разумной деятельности, и к волевым актам, а также сфера эмоций. Именно существо, обладающее духом, может не только абстрактно мыслить, но и испытывать осознанные переживания по поводу всего, что становится предметом мысли. Духовное существо обладает сферой чувств, которые также даны ему через самосознание, обнаружены им в себе.

Но что же это за принцип, называемый духом, какова его природа, как он может возникнуть? Шелер говорит:

Новый принцип, делающий человека человеком, лежит вне всего того, что... мы можем назвать жизнью. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой вообще несводим к «естественной эволюции жизни» (с. 52–53).

Эти слова особенно интересны — ведь до сих пор казалось, что Шелер хочет найти место человека в иерархии жизни, вывести то, что делает человека человеком, из структуры того, что есть жизнь. Теперь же он говорит о радикальном противопоставлении и несводимости к эволюции жизни.

Однако здесь нет противоречия. Проследивая те ступени, через которые проходила, по Шелеру, органическая жизнь на пути к человеку, мы уже обраща-

ли внимание на то, что изначально свойством органической жизни является некоторая степень автономии, выделенности из мира, свободы от него. Далее с каждой ступенью эта автономия, отделенность от мира, свобода становились все больше и все явственнее. И вот наконец возникает существо, которое способно обнаруживать себя в мире, сознавать себя, и именно это характеризует его отличие от всех прочих существ. Но что же означает это обнаружение себя в мире, как не обнаружение этого самого *разрыва между собой и миром*? Самосознание по сути и есть разрыв между собой и миром, отделение себя от мира. Именно отделение себя от всего налично-данного, включая всю совокупность реальных обстоятельств, реальности собственных переживаний и мыслительных актов, и составляет суть того, что называется философским термином «рефлексия». Рефлексия означает «отражение» — отражение сознанием себя, где оно само перед собою предстает словно в зеркале. Таким образом, мы можем сказать, что даже наши мысли, или вся совокупность нашей мыслительной деятельности, даны нам только в отражении. Отражающее же, или тот, кто, собственно, может сказать: «Я мыслю», то есть *субъект*, всегда остается лишь самым центром активности — он никогда не дан себе непосредственно, как таковой, всегда оторван от самого себя этим актом отражения.

Если следовать логике, предложенной еще Гегелем, самосознание происходит через отрицание; это отрицание и есть самоопределение, постановка себе предела. Чтобы определить положительно, что же я есть, я должен определить, чем я *не* являюсь, отделить себя от не-я. Таким образом я и полагаю все иное, другое, весь окружающий мир, весь мир, который может быть познан, включая себя самого, данного в акте рефлексии. Что же остается в итоге, кто же есть «я»? На этот вопрос можно ответить так: ничто из того, что может быть для меня предметом, ничто из того, что существует в качестве предмета. Шеллер говорит: «Дух есть единственное бытие, которое *не может* само стать *предметом*, и он есть *чистая* и *беспримесная актуальность*, его бытие состоит лишь в свободном осуществлении его актов» (с. 60–61).

Вот то самое указание, о котором мы говорили, открывая этот раздел: указание на то, что уже для Шеллера дух по сути не является субстанцией, но может быть определен *только* как субъект. Субстанция как существующая вещь всегда может стать предметом, но дух не может стать предметом, он есть лишь акт осознания. Можно сказать, что дух не обладает свойством «быть», но только свойством «сознавать». Так что же он, если он *не есть*? Каким образом он проявляет себя? Обнаружение себя в мире возможно только через отделение себя от мира. Не сводится ли дух к самому разрыву, к самому установлению границы между собой и миром? Не является ли дух *радикальной негативностью*, самым актом осознанности своего отделения? Живая природа развивалась путем отделения до тех пор, пока сам разрыв не стал основным принципом ее возвращенности к себе, пока разрыв в качестве отсутствующего центра не сделал ее познаваемой и обладающей историей развития.

Таким образом, можно сказать, что дух, наличествующий в человеке, есть не органическое свойство, но *эффект увеличения разрыва* между организмом и окружающим миром, *сам этот разрыв*, который есть следствие развития жизни, но в то же время противоположен жизни, противостоит ей и не является одной из форм эволюции жизни.

Поэтому Шелер говорит, что человек, обладающий духом, то есть способный к самосознанию и сознанию всего вокруг себя, является единственным существом, которое способно *сказать «нет» жизни*. Не просто саморазрушаться, но именно сказать осознанное «нет». В этом корень его повышенной деструктивности, многократно превосходящей деструктивные порывы у любых, даже самых кровожадных животных. Но в этом же и корень любого созидания и творчества! Ведь что значит, собственно, «созидать» и «творить», как не отрицать налично-данное, преобразуя его в нечто новое, прежде не бывшее, по своему осознанному плану? Чтобы создать нечто новое, нужно разрушить старое. Вся культура, создаваемая поверх и на месте природы, есть, по сути, акт разрушения, за которым следует акт созидания.

Кроме того, именно человек благодаря своему противостоянию жизни может извлечь из разрыва с ней представление о вне-природном, об идеальном, о сверхъестественном и потустороннем. Поэтому он может создать религию, метафизику и искусство, может предаться странствиям в сфере воображаемого. Способность сказать «нет» жизни является основой морали и самоконтроля: только человек, становясь, как говорит Шелер, «аскетом жизни», может сказать «нет» своим непосредственным желаниям, создать строгий порядок их выполнения, ограничить их какими угодно целями: начиная с диеты, направленной на укрепление здорового тела, и до постов и воздержания с целью единения с трансцендентным божеством; от самоубийства, вызванного страданием от неудовлетворенности природных потребностей до высших актов морального героизма и самоотречения. Все эти действия говорят «нет» жизни и сходны по структуре. Разрушительные войны и акты гуманизма, сострадания, утверждения мира во всем мире; воля к власти и самоутверждению и самоотречение, самоотдача, искренняя любовь, дружба — все это следствия способности к тому, чтобы сказать непосредственности жизни «нет». Способность давать обещания, удерживая в памяти прошлое и действуя сознательно ради него даже при смене влечений настоящего, а также и способность строить планы на будущее и мечтать также являются проявлениями способности к отрицанию жизни, проявлениями негативности.

Специфика актов опредмечивания и идеации

Как говорилось выше, дух проявляется в способности к обнаружению себя в мире. Человек открыт миру, говорит Шелер, и ему дан мир. В этом смысле мир превращается в предмет, предстоящий человеку, а человек как дух или как субъект всегда находится как бы «вне» мира. В качестве такового человек есть, по Шелеру, «существо, превосходящее само себя и мир» (с. 60). Любопытно, что из этого следует для него также и способность к иронии и юмору, которая требует сомнения и отрицания мира, занятия некой внешней позиции по отношению к собственной жизни и жизни всего мира. Только извне мира возможно смеяться над ним. Но из этого следует и способность к возвышению над собственным существованием — возвышенное чувство также связано с этой внеположностью по отношению к миру. И также именно из этой вынесенности за пределы мира следует способность к познанию, начиная с того, что позна-

ются отдельные предметы, от которых человек оказывается отделенным, с которыми находится в разрыве, разобщенности, но которые вследствие этого может определять, находить им место среди других предметов, а также использовать в своих целях. С этим связана и способность к познанию мира как целого, познанию всей системы мира.

Только человек может познать мир как целое, может ощутить единство и связность мирового пространства. Ведь чтобы познать мир как целое и себя в мире, надо быть вынесенным за пределы мира — невозможно познать нечто как целое, находясь внутри него. Это вынесенное положение получило в ново-европейской философии название «трансцендентальной позиции», парадоксальность которой всегда заставляет усомниться в ее возможности, однако тот факт, что мы все же обладаем способностью мыслить сущее как целое, говорит о том, что тем не менее мы к ней способны, хотя сами не можем определить, как именно это возможно и из какой именно точки мы оцениваем целое. По сути, вопреки всякой логике, мы одновременно находимся полностью внутри мира и одновременно — вне его. Только тогда он становится для нас предметом.

Опредмечивание мира, превращение его в предмет для мышления и превращение вещей в нем в предметы, является условием научного познания мира и источником как его использования, так и ощущения его опосредованности, даже некоторого ускользания от нас. Также из него следует ощущение своей невовлеченности, невключенности в мир, потери чувства его реальности.

Более высоким актом, связанным не только с видением, но и с пониманием целого, актом, к которому способен человек, является *идеация*. Это слово, безусловно, связано со словом «идея», присутствующим еще в платоновском учении. Как мы помним, Платон говорит об идеях как о неких квинтэссенциях сущностных свойств вещей, постижение которых, схватываемое умозрением, позволяет нам видеть сущности и соответственно этому узнавать вещи. Платон полагает, что именно благодаря таким прообразам, проецируемым на материю, индивидуальные вещи и могут существовать как их искаженные и многообразные копии. Таким образом он утверждает онтологическую реальность бестелесной и вечной умопостигаемой сферы идей.

Итак, способность к идеации — способность не просто познать вещь как отдельный от себя и от других вещей предмет, но увидеть *сущность*, увидеть сходство, понять, постичь, классифицировать, исследовать в рамках системы целого. В качестве примера ярко выраженного акта идеации Шелер приводит историю обращения Будды, который, увидев «одного бедняка, одного больного, одного умершего», сразу постиг «эти три случайных, “здесь-и-теперь-так-сущих” факта как простые *примеры* постижимого в них сущностного свойства мира» (с. 62), придя к первой «благородной истине» буддизма: «Жизнь есть страдание». Из нескольких единичных примеров он оказался способен сделать вывод о сущности жизни в целом — и как бы ни относиться к сделанному им выводу, главное, что мы здесь видим, — наглядное проявление способности к идеации. Точно так же, испытывая боль в руке, мы не только способны отделить себя от этой боли в акте опредмечивания, понять, что боль не составляет всего нашего существа, поскольку раздельно есть наше «я», и раздельно от него есть боль в руке, и это «я» и эта боль не совпадают, — но способны задуматься над сущностью боли в целом, осмыслить ее причины и мотивы от фи-

зического до метафизического уровня, создать на основе этого осознания как научно обоснованную медицину, так и философское осмысление сущности данного явления.

Но это постижение сущности отрывает наше размышление о вещах и обстоятельствах от конкретики. Оно составляет способность к *абстракции*. Идеация создает для нас мир идей, мир общих понятий, мир языка, сферу культуры, а по сути — все то, что можно назвать *духовной сферой*. При этом идеацию Шеллер называет техникой по «устранению характера действительности», а также по «дереализации мира» (с. 63–64). А этот акт по дереализации состоит в аннулировании того самого чувственного порыва, который лежал в основе жизни. То, что создается теперь как родной дом человека, как его культура, оказывается отрицанием жизни, надстраиванием над ней сферы, которая не обладает ни одной формой существования из тех, что могли бы быть позаимствованы у жизни и природы.

Исходя из этого, мы можем сказать, что дух описывается Шеллером как *разрыв*, как *негативность*, как *акт отделения себя от мира*, как *акт противопоставления себя миру и жизни*, а также как начало любого культурного деяния, будь то деяние деструктивное или творческое. В качестве разрыва и противопоставления дух есть *источник любых конфликтов*, и без него никакие конфликты невозможны, потому что ничто не противостоит ничему в достаточной мере, чтобы вступать с ним в конфликт. Но без духа также невозможно и представление о мире, о гармонии, о красоте, о порядке:

Таким образом, человек есть то живое существо, которое может (подавляя и вытесняя импульсы собственных влечений, *отказывая* им в питании образами восприятия и представлениями) относиться *принципиально аскетически* к своей жизни, вселяющей в него ужас. По сравнению с животным, которое всегда говорит «да» действительному бытию, даже если пугается и бежит, человек — это *«Тот, кто может сказать “нет”»*, *«аскет жизни»*, вечный *протестант* против всякой только действительности. Одновременно, по сравнению с животным, существование которого есть воплощенное филистерство, человек — это *вечный «Фауст»*... никогда не успокаивающийся на окружающей действительности, всегда стремящийся *прорвать* пределы своего здесь-и-теперь-так-бытия и «окружающего мира», в том числе и наличную действительность собственного «я»... И лишь потому, что он таков, человек может *надстроить* над миром своего восприятия идеальное царство мыслей, а, с другой стороны, именно благодаря этому во все большей мере доставлять живущему в нем духу дремлющую в вытесненных влечениях *энергию*, то есть может *сублимировать* энергию своих влечений в духовную деятельность (с. 65).

Семинарское занятие 2 ДУХ КАК СУБЪЕКТ И ПОНЯТИЕ «НИЧТО»

Мартин Хайдеггер. Что такое метафизика?

В этом контексте может показаться интересной небольшая, но весьма знаменитая работа Мартина Хайдеггера «Что такое метафизика» (1929)¹, написанная им почти в то же время, что и работа Макса Шелера, и представленная в качестве доклада при вступлении в должность профессора Фрайбургского университета.

Известно, что Хайдеггер, один из самых значимых и оригинальных философов XX столетия, выступал, особенно в позднем своем творчестве, как *критик метафизической традиции*. Но уже здесь мы можем видеть основания этой критики, а именно *поиск оснований самой метафизики*. Примечательно, что в этой работе ответ на вопрос о метафизике дается Хайдеггером в антропологической сфере и определенным образом близок к тем мыслям, которые высказывает и Шелер. Для нас же крайне важным является содержащаяся здесь характеристика того акта, который можно назвать специфически относящимся к человеческому духу.

Основания метафизики и проблема «ничто»

Итак, вопрос, который Хайдеггер ставит в этой работе, как следует из названия, это вопрос: *что есть метафизика?* Но такой вопрос оказывается, как и всякий метафизический вопрос, по сути, вопросом об основаниях, о том, *откуда она происходит*, что заставляет ее быть, делает ее возможной. Именно так обращается к миру метафизическое вопрошание: еще ранние греческие философы, задумавшись о том, «что есть всё», чтобы ответить на этот вопрос, стали искать причину всего, то, из чего произошло все, правящее первоначало всего — *архэ*. И в конечном счете они поняли: то, что является причиной всего, то есть причиной *всего сущего*, не может находиться в пределах этого сущего, но *выходит за его пределы*. Таким образом стало возможным говорить о наличии, помимо физических, внутренних причин сущего, еще и метафизических (по сути, сверх-физических, вне-физических) причин существования его как целого.

Однако то, что речь идет именно об основаниях метафизики, Хайдеггер проясняет в своей работе позже. Начинает же он совсем с другого, а именно с указания на то, что метафизический вопрос всегда вопрошает о мире как о *целом*, и именно это позволяет обнаружить его основания. Тогда мы можем заключить, что для того, чтобы ответить на вопрос: «Что такое метафизика?», мы должны каким-то образом определить ее как целое и обнаружить ее основания. Но метафизика уже говорила нам об основаниях, которые лежат *за пределами мира*. Не странно ли, что с первых строчек Хайдеггер заявляет, что из всех воз-

¹ Цит. по: Хайдеггер М. Что такое метафизика // Время и бытие : статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Библихина. М. : Республика, 1993. С. 16–27. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

можных метафизических вопросов он выберет для рассмотрения *вопрос о «ничто»*? Этот вопрос, по сути, никогда не задавался напрямую приверженцами метафизической традиции, начиная с Парменида, утверждавшего, что мы вообще не можем говорить и думать о «ничто», но только о Бытии, ибо «бытие есть, а небытия нет» — как же можно мыслить то, о чем нельзя сказать «это есть то-то и тот-то»? А о «ничто» мы не можем сказать, что «ничто» *есть*... — это было бы явным противоречием! Значит, «ничто» не только не существует, но и немислимо.

Однако Хайдеггера прежде всего заботит не это, а именно *проблема целого*. Метафизика отличается тем, что, стремясь обнаружить основания сущего, она обращается к сущему не просто с разных его сторон, но именно к сущему как целому.

Однако не только метафизика стремится к тому, чтобы изучить сущее как целое. В современном мире, в том мире, к которому Хайдеггер и обращается, — в мире научного сообщества, — метафизика давно уже вытеснена на периферию познания. Еще с Нового времени она постепенно отходит в тень и место ее в качестве практики исследования мира как целого занимает наука. Наука презирует метафизику за то, что та выходит «за пределы сущего», в какую-то «несуществующую», эфемерную сферу. Метафизика рассуждает о богах, духах, неких сущностях, отличных от воспринимаемых физически объектов, от мира эмпирического опыта, от мира положительного знания о фактах. Наука же претендует на то, что она не выходит за пределы этого мира, но занимается именно им — то есть существующим и только существующим. Наука обвиняет метафизику: то, что последняя выдавала за «подлинное бытие», — это только химера, миф. Наука призывает к тому, чтобы обратить внимание только на сущее и не измышлять ничего сверх сущего.

Но здесь возникает казус, который подмечает Хайдеггер. Он заключается в самой формулировке: наука призывает заниматься *только сущим и ничем сверх сущего, только фактами и ничем сверх фактов*. Этот казус проявляется и в языке, при помощи которого науке приходится выразить эту мысль, и в самом научном стремлении познавать сущее, только сущее и всё сущее *в целом*.

Хайдеггер призывает обратить внимание на формулировку:

Только странное дело: как раз когда человек науки закрепляет за собой свою самую подлинную суть, он явно или неявно заговаривает о чем-то другом. Исследованию подлежит только сущее и более — ничто; одно сущее и кроме него — ничто; единственно сущее и сверх того — ничто.

Как обстоит дело с этим «ничто»? Случайность ли, что мы невзначай вдруг о нем заговорили? Действительно ли это просто манера речи — и больше ничто? (с. 17)

Вот где скрывается то самое «сверх», которое возникает даже в научном дискурсе из-за упоминания того, что сущим не является, однако радикально ему противостоит — гораздо радикальнее, чем боги и духи всех религий, идеальные первоначала всех метафизик, вместе взятые, — «ничто». Это «ничто» нужно науке просто затем, чтобы *показать собственную границу*, а границей

ее является изучение сущего как целого, то есть *всего сущего в целом*. Чтобы постичь, что мы исследуем целое, мы должны противопоставить его тому, что выходит за пределы этого целого, но за пределы всего сущего в целом выходит лишь то, что сущим не является, не существует — то есть «ничто». И на это «ничто» легко и просто указывает нам язык посредством наличествующей в нем способности к *отрицанию* при помощи *отрицательной частицы*.

Итак, наука сталкивается с тем, что имеется «сверх сущего», пытаюсь определить себя как сферу исследования сущего как целого, а также установить свои границы. Это «сверх» проявляет себя в языке, самом простом, понятном естественном языке, которым пользуются люди, и проявляет себя при помощи действия отрицательной частицы, без помощи которой, по сути, мы ничего не можем сказать, ничего не можем определить и ничего не можем помыслить (о чем свидетельствует и сама только что написанная фраза). Если мы пытаемся избавиться от отрицания в процессе мышления и выражения мыслей, то получаем «истинное бытие» в стиле все того же Парменида: вечное, неизменное, однородное, неподвижное, бесчастное. И только оно одно теперь стоит на стороне мыслимого, тогда как все, с чем мы сталкиваемся в опыте, включая и саму возможность мыслить это бытие, оказывается немыслимым, как немыслимо движение (из места, где нечто было, туда, где его *не* было), немыслимо изменение (приобретение той формы, которой раньше *не* было), немыслимы различия между вещами (одна вещь *не* является тем же, чем другая) и т. п.

Не получается ли в итоге, что, озаботившись проблемой сущего как целого, оснований сущего, метафизика вынуждена была выйти за его пределы, однако даже выйдя за эти пределы, не стала мыслить «ничто», ибо «ничто» немыслимо? Метафизика *субстантивировала* то, что находится за пределами сущего, представив это в качестве того, что можно назвать *духовной сферой*. А наука теперь отказывается заниматься духовной сферой, утверждая, что будет изучать только сферу опыта. Говоря словами Иммануила Канта, она стремится прекратить парить в свободном пространстве фантазии за пределами опыта, — на что имеет полное и законное право,

Однако и метафизика и наука, с точки зрения Хайдеггера, равным образом избегают подлинно метафизического вопроса — вопроса об основаниях, о границах, то есть о собственной способности помыслить сущее как целое, — потому что это вопрос о том, о чем нельзя задать вопрос и что нельзя помыслить и определить, но от чего зависит все мышление и все возможности определения, — вопрос о «ничто», противостоящем всему сущему как целому.

Метафизика возможна именно потому, что в своем акте мышления человек постоянно сталкивается с «ничто», присутствующим также в языке в качестве отрицательной частицы. Мы можем здесь вспомнить мысль Макса Шелера о том, что дух есть «способность сказать “нет” миру»: в любом «нет» проявляется наша мыслительная, творческая активность, в то время как то, что является принадлежностью жизни, всегда говорит миру «да». Дух же, который представляет собой разрыв между мыслящим человеком и миром, дух, который никогда не может стать предметом, — это, по сути дела, *ничто* из сущего.

И в силу того, что человек обладает духом, языком, способностью мыслить, различать, опредмечивать, — в силу этого он может заниматься наукой, то есть

постигать все сущее в целом. Но занятие наукой зависит от указания на то, что наука охватывает сущее как целое, от того, что она способна утверждать: следует заниматься только сущим, а сверх того ничем. И именно здесь *наука требует для себя метафизического обоснования*. Основанием науки является метафизическое вопрошание. *А метафизическое вопрошание всегда есть вопрошание о «ничто»*.

Выдвинутость в «ничто» как основание духовного акта

«Метафизика — это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем сущее обратно для понимания как таковое и в целом» (с. 24), — говорит Хайдеггер. Но при этом важно, что метафизика, как и наука, есть именно человеческая практика — это человеческое вопрошание. Предметом метафизики издавна был Бог, мир идей, некая идеальная сфера сверхсущего. Но в том и дело, что эта сфера совершенно чужда вопросу о «ничто»: даже если Бог творит «из ничего», как утверждает христианская догматика, все же «если Бог есть Бог, то знать “ничто” он не может — постольку, поскольку “абсолют” исключает из себя всякое “ничтожество”» (с. 25), — замечает Хайдеггер.

Дело здесь именно в вопросе, в возможности, в способности задать вопрос — такой вопрос, который выявляет сущее как целое. Бог мыслится метафизикой как нечто совершенно противоположное по отношению к «ничто», совершенно не зараженное им, как абсолютное бытие. В этом, конечно, состоит его предполагаемое блаженство, его вечность, его незараженность ничем конечным, изменчивым, становящимся. Однако в таком случае способен ли так мыслимый Бог к мышлению сущего? Ему не нужна эта способность! Человеческое присутствие между тем находится в отношении к «ничто» — именно потому, что оно находится в отношении к сущему.

Вновь вспоминаем мысль Шелера: то, что составляет в человеке собственно человеческое, его дух, есть сама *выделенность из мира*, способность *встать к нему в некое отношение*. Шелер говорит: это способность сделать его, как целое, для себя предметом. Но с какой «точки зрения» можно было бы взглянуть на что-то как на целое? Только с внешней — *надо выйти за пределы целого, чтобы охватить его целиком*. Но в данном случае речь идет о том, чтобы *охватить как целое всё сущее*. А по отношению ко всему сущему, всему существующему такой внешней позицией будет лишь то, что сущим не является, то есть не существует! По сути, чтобы охватить сущее как целое и встать к нему в отношение, нужно *выдвинуться в «ничто»*.

И Хайдеггер говорит об этом: «Человеческое присутствие означает: выдвинутость в “ничто”» (с. 22). Вопрошание о сущем, возможное на основании выдвинутости в «ничто», — это именно и специфически человеческая ситуация. *Метафизика есть вопрос антропологии*. И далее Хайдеггер продолжает:

Выдвинутое в «ничто», наше присутствие в любой момент всегда заранее уже выступило за пределы сущего в целом. Это выступание за пределы сущего мы называем трансценденцией. Не будь наше бытие в основании своего

существа трансцендирующим, то есть, как мы можем теперь уже сказать, не будь оно заранее всегда уже выдвинуто в «ничто», оно не могло бы встать в отношении к сущему, а стало быть, также и к самому себе (с. 22).

Таким образом, сама возможность трансценденции также есть вопрос антропологии. Сама предметная сфера метафизики оказывается для Хайдеггера не так важна, как ее основание, а основанием является *способность человека превосходить существующее, заключенная в нем выдвинутость в «ничто»*.

«Метафизика принадлежит к “природе человека”» (с. 26), — утверждает Хайдеггер, дополняя эту мысль замечанием, что она, следовательно, не есть просто раздел школьной философии, не просто одно из направлений мысли, которое можно отбросить, но нечто сущностное, имеющее отношение к экзистенции человека. Но можно отметить и другую сторону этого вопроса: метафизика — не просто констатация наличия чего-то «сверх-сущего», за что ее критикует наука, говоря о ее фантастичности, но проявление человеческой способности, проявление духовного акта как трансгрессивности, направленности за пределы себя и мира. Эту способность в человеке, составляющую его сущность, можно назвать «метафизической потребностью», и эта потребность предшествует всему, что могло бы ее удовлетворить в качестве любого «фантастического» объяснения или открытия.

Причем раз эта потребность определяется как выдвинутость в «ничто», она есть, по сути, встроенная в природу человека *недостаточность, нехватка, разрыв*, встроенная в природу человека *негативность, незаполненность*, которая является источником внутренней *противоречивости, несводимости* в единое целое, *деструктивности*. Мы могли бы сказать: *источник конфликта*, внутренний неустранимый конфликт. Конфликтология духовной сферы будет такова, что выдвинутость в «ничто», характеризующая человека как человека, есть главный источник любого конфликта, противоречия, разрыва, то есть *любого отрицания и противопоставления*, которое существует в мире. Без этого свойства человека никакого конфликта нет. *Дух — это источник конфликта*, поскольку он представляет собой *разрыв в структуре сущего*. В этом разрыве зияет основание сущего, о котором мы можем сказать лишь то, что оно есть *ничто из сущего*.

Это определение звучит *апофатически* (имея в виду традицию христианской мистической негативной теологии). Все, что метафизика, религия и даже наука в своей мысли о мире как о целом и его первооснове могут выстроить в качестве *описания* этого «зияния» — это катафатические версии, являющиеся не более чем мифологией.

Такая интерпретация метафизики делает Хайдеггера одновременно и мистическим, и атеистическим мыслителем: ведь по сути он показывает — через язык, через антропологические свойства человека, — что метафизическое «основание» — это «ничто». Но в этом «ничто» и обнаруживается глубинное, *бытийное основание*, которое заставляет нас *удивляться миру как чуду* и задаваться метафизическим вопросом: *почему существует скорее сущее, а не, наоборот, «ничто»?*

Экзистенциальные ситуации проседания сущего. Ситуация ужаса

Важно также отметить, что, задавшись вопросом о том, как же нам все-таки соприкоснуться с «ничто», которое кажется лишь простой отрицательной частицей, действующей в языке, Хайдеггер обращается не к логическому мышлению, а к *экзистенциальным настроениям*. Действительно, ведь мы уже видели, что «ничто» неопределимо (так как нельзя сказать: «“Ничто” есть то-то и то-то»). Интересно, что логические позитивисты, такие как, например, Рудольф Карнап, критиковали Хайдеггера именно исходя из анализа логического порядка словоупотребления¹. По мнению Карнапа, Хайдеггер производит незаконную субстантивацию отрицательной частицы, превращение ее (во фразе «исследованию подлежит сущее, и сверх того “ничто”») в существительное («Как обстоит дело с этим “ничто”?»). Естественный язык, в силу своей неточности, допускает такие сбои и подмены понятий, а уточненный язык, по мысли Карнапа, должен был бы их запрещать.

Однако Хайдеггер неслучайно *доверяет языку* не на логическом уровне, а именно на уровне возможности таких сбоев. Именно здесь язык устраивает человеку ловушку, одновременно указывая на проблему и не давая ее решить. Говорить о чем-то как о предмете рассуждения он позволяет, лишь субстантивировав это нечто. Значит, и говорить о «ничто» мы можем, лишь его субстантивировав. Однако именно этого-то с «ничто» и нельзя проделать, ибо «ничто» *не есть*. А значит, не есть никакая субстанция. Так что, по сути дела, о «ничто» говорить мы никоим образом не можем, так же как не можем нигде поймать его в языке, в котором оно столь активно действует, везде выстраивая границы и создавая разрывы.

И потому Хайдеггер обращается от языка к переживанию настроений — таких настроений, которые ставят человека в отношение к сущему в целом. Он обнаруживает подобные настроения — в глубокой тоске, когда все вещи и сам человек сливаются «в одну массу какого-то странного безразличия» (с. 20). А также в любви, в ощущении близости любимого человека, когда весь мир наполняется радостью и человек сливается в этой радости с ним. Эти настроения приоткрывают сущее в целом. Однако одно лишь приоткрывает за ним «ничто»: это настроение *ужаса*. Хайдеггер уточняет: это не есть страх или боязнь, потому что страх и боязнь есть всегда страх и боязнь чего-то — чего-то сущего, а также страх за себя, желание избавиться от этого пугающего сущего.

Совсем иное дело — ужас. Хотя ужас также возникает от чего-то, в нем нет указания на определенную угрозу. Самым ужасным и является то, что мы не знаем, что именно внушает нам ужас. Мы не можем это определить. Нам «делается жутко», но причина этой жути не ясна. Как только она прояснится — ужас сменится страхом, станет действовать простое человеческое желание выжить, или даже простой животный инстинкт самосохранения. Однако ужас ужасен именно неопределенностью причины, ее неизвестностью, отсутствием. Собственно ужас и наталкивает нас на отсутствие, на «ничто», приоткрывает «ничто» как глубинную причину всех наших страхов. Ведь в сущности наш страх, который

¹ Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М. : Дом интеллектуальной книги : Прогресс-Традиция, 1998. С. 69–89.

вводит в действие механизм самосохранения, есть страх смерти, уничтожения. Однако то, что на уровне животного существования является лишь действием инстинкта, в человеческом настроении ужаса указывает на «метафизическую» причину — приоткрывает «ничто» в самой сердцевине нашего существования. И именно в ужасе мы осознаем, что выдвинуты в «ничто», заражены «ничто» и можем постичь, что есть уничтожение и смерть в самом ужасающем виде: ничто из сущего.

Хайдеггер описывает ощущение, которое возникает в настроении ужаса, когда «охватывает жуть»: *сущее проседает*, земля уходит из-под ног. Вместо того, чтобы бежать и спасаться, как было бы в случае страха, мы впадаем в «оцепенелый покой». Сущее в целом ускользает, словно растворяется в «ничто», и мы сами как часть сущего ускользаем вместе с ним, изничтожаемся, сталкиваемся лицом к лицу с возможностью собственного несуществования. И в этом ускользании приоткрывается бездна не-сущего, хотя на самом деле мы никогда не выходим за пределы сущего, оно заполняет все и включает в себя нас самих. Сущее — все, что есть, в нем нет разрывов. Однако это ускользание того, что заполняет все, проседание, вдруг охватившая его зыбкость — это и есть то место, где открывается «ничто». И из этого ускользания, этой зыбкости, мы можем наконец охватить его в целом.

Семинарское занятие 3 ДУХ И ПРОБЛЕМА СМЕРТИ. КОНФЛИКТОГЕННОСТЬ ДУХА

Александр Кожев. Идея смерти в философии Гегеля

Человек создает свое человеческое бытие при помощи «магии» «ничто», которое существует и проявляется в нем в качестве смерти.

А. Кожев

Со сходной и столь же антропологически ориентированной проблематикой мы можем столкнуться у весьма различных мыслителей первой половины XX столетия, но особенно ярко и отчетливо она была выражена французским философом русского происхождения Александром Кожевом. В начале 1930-х годов он выступил с курсом лекций, посвященных Гегелю. Эти лекции и предложенная в них интерпретация Гегеля произвели огромное впечатление на европейскую интеллектуальную общественность и оказали серьезное влияние на развитие экзистенциально-антропологической мысли. Оригинальность интерпретации, данной Кожевом Гегелю, состоит в ее радикальной антропологичности, атеистическом характере и в том, каким образом в ней акцентируется крайне значимое понятие негативности. Прочитав Гегеля и разобрав его систему, не добавляя и не переделывая, за счет одной перестановки акцентов Кожев создает на основе Гегеля совершенно новую, прежде никем не замеченную радикально модернистскую картину в высшей степени резкой и трагической мысли. Благодаря этой картине мы можем легко проследить, почему и какими пу-

тями эта мысль развивалась по направлению от Средних веков к новоевропейской критике метафизики, и далее, через Канта и Гегеля — к Ницше, модерну и экзистенциально-антропологическим учениям, таким, какие мы уже разбирали на примере Шелера и Хайдеггера.

Субъект и сознание смертности

Работа, переведенная на русский язык и предлагаемая для анализа в курсе «Конфликтология духовной сферы» — это работа «Идея смерти в философии Гегеля» (запись курса лекций Кожева 1933–1934 гг.)¹. И уже само название вновь отсылает нас к проблематике, с которой мы только что явственным образом столкнулись у Хайдеггера, хотя в статье Хайдеггера она не обозначена так предельно и четко: это идея смертности, идея человеческой конечности и столкновения с сознанием ее как основа специфически человеческого действия — духовного акта. В контексте нашего курса особенно важной является отсылка к Гегелю, поскольку именно Гегель, используя понятие «дух», отчетливо переинтерпретирует его из религиозной категории, относимой к Богу, в категорию антропологическую, в обозначение действия сознания, что излагается в его системе как в «философии духа» и наиболее подробно — в одной из основных его работ, «Феноменологии духа». «Феноменология духа» представляет собой исследование того, как дух проявляет себя в истории бытия, в истории мира, сущего, которое сознается человеком.

Понятие духа у Гегеля можно истолковать в относительно религиозном смысле — речь идет о некоем «мировом» абсолютном духе, который проявляет себя во всем с самого начала мира и в конце концов стремится к познанию самого себя в человеке. Такую «мягкую» интерпретацию давала, скажем, русская философия XIX века, и в целом она предстает достаточно умеренной и весьма классической. Кожев противопоставляет себя этой традиции понимания гегелевской системы и дает интерпретацию резко антропологическую. С его точки зрения, «дух — это не воплощенный вечный и совершенный Бог, но то болезненное и смертное животное, которое трансцендирует себя во времени» (с. 169). То есть фактически это животное, которое знает о том, что оно смертно. Вот это самоопределение, это знание о своей смертности, это, говоря словами Хайдеггера, столкновение с «ничто» посредством узнавания о собственной бренности и есть основа духовного акта, основа того, чтобы быть «абсолютным» сознанием, в котором и разворачивается становление всего мира как истории.

С точки зрения Гегеля, истина разворачивается в истории, в диалектической смене исторических проявлений. Кожев обращает внимание на высказывание Гегеля, которое ему представляется ключевым: главное расхождение в понимании истины в философских системах состоит в том, понимают ли ее «(только) как субстанцию или в равной мере и как субъект» (с. 131).

Субстанция — то, что существует, то, что может стать подлежащим для множества привходящих свойств, оставаясь при этом неизменным. Субстанция пассивна, она просто *есть*. Субъект — действующее начало, источник дей-

¹ Цит. по: Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. И. Фомина. М. : Логос : Прогресс-Традиция, 1998. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

ствия. Понять истину мира как субстанцию — значит понять ее как нечто внеположное, объективное, как предмет познания. Это естественно и логично, эта точка зрения на истину наиболее распространена. Но Гегель предлагает переориентацию понимания. Следует понять истину как активно действующее начало — не как Идею и не как Природу, но именно как *Дух*: акт самораскрытия, самосознания, самоопределения себя в качестве истины.

Таким образом, для постижения *истины* (или, что то же самое, для постижения *мира как целого*, или же для *философского* постижения мира) важно не только дать описание истины, но также описание себя, описывающего истину. «Другими словами, философия должна объяснять, как и почему Бытие реализуется не только в качестве Природы и природного Мира, но и в качестве Человека и Мира исторического» (с. 132), — говорит Кожев, однако даже здесь не совершает еще наиболее важного интерпретативного жеста по отношению к Гегелю. Гегель подчеркивает этот антропологический момент, эту важность описания истории как истории человеческого духа, а также разворачивания постижения истины в истории.

История предполагает изменчивость, временность, бренность приобретаемых и преобразуемых форм, предполагает то, что истина не существует как нечто данное раз и навсегда, но постепенно становится, разворачиваясь, развиваясь. Это развитие происходит за счет отрицания и преобразования, которые есть основа диалектического движения. Диалектически понимаемая история истины содержит в себе в качестве существенного момента негативность. Без этого момента негативности невозможно никакое становление, никакое творчество — как мы уже говорили ранее, творчество и созидание всегда есть отрицание налично-данного.

Кожев говорит:

Утверждать, что Абсолют — это не только Субстанция, но еще и Субъект, — значит сказать, что Тотальность, помимо Идентичности, содержит в себе и Негативность. Это означает также, что Бытие реализует себя не только в качестве *Бытия* Природы, но и в качестве Человека. Это, наконец, означает, что Человек... сам представляет собой не наличное-Бытие, а творческое (= отрицающее Данность) Действие. Человек — это диалектическое или историческое (= свободное) движение <...> он живет в соответствии с *будущим*, представляющимся ему в виде некоего *проекта* или «цели», которую необходимо реализовать в действии по отрицанию данного (с. 137).

Итак, момент негативности — важнейший момент гегелевской диалектики, гегелевского понимания человека и человеческого мира как истории, в которой раскрывается истина. Такое понимание мира и человека, замечает Кожев, существенно отличается от понимания античного, потому что для античной мысли мир есть статично пребывающая субстанция, а человек — часть мира, то есть часть природы, а не часть истории. Его самопонимание может быть необходимым ему для понимания внеположной истины (как самопознание Сократа), од-

нако истине для своего существования это самопонимание человека не нужно. С точки же зрения новоевропейской мысли, у Гегеля достигающей своей дискурсивной осознанности, истина существует в человеческом самопонимании, развивается в нем, зависит от него и меняется вместе с ним. Это и есть понимание мира как истории, а не как природы. Истоки же такого понимания можно обнаружить в иудео-христианской традиции, которая настаивает на значимости отношения между человеком и Богом в процессе исторического развития. История здесь становится динамическим отношением субъектов, которое может изменяться и преобразовываться. Бог как субъект не является статичным, он меняется по мере изменения человека как его творения, по мере падения и преображения человека. Тем не менее даже в этой традиции Бог как истина еще вынесен за пределы человеческого мира. Кожев же подчеркивает, что для Гегеля, а с ним для всего проекта модерна существенно, что истина раскрывается в самом человеческом мире. По сути, истина все в меньшей мере оказывается существующей субстанцией и все в большей — *только* развивающимся и познающим себя *субъектом*.

Если мы вспомним, что субъект определяется Гегелем как дух, и применим к пониманию духа те определения, которые раньше разобрали на примере Шелера и Хайдеггера, то фактически сами должны будем прийти к тому же выводу, о котором говорит Кожев: ведь дух понимается как разрыв, как отделенность от мира, как негативность, способность сказать «нет», выдвинутость в «ничто». То есть нечто в корне противоположное «существующему», или же «субстанции». Можно быть либо субстанцией (чем-то из сущего либо всем сущим в целом), либо субъектом — духом, актом самосознания себя и мира как целого, действующим началом.

Кожев фактически настаивает именно на таком понимании духа у Гегеля и потому говорит о том, что наиболее важной характеристикой духа, в противоположность всему, что о духе как о «Боге» могла бы сказать религия, является его смертность — ограниченность в пространстве и времени и осознание этой границы. Ограничение и осознание этой границы — главные характеристики диалектического самопознания. Самоопределение происходит через отрицание. Отрицание — одновременно и установка границы, и разрушение ее, постоянный акт самотрансцендирования.

Кожев утверждает:

Будучи тем существом, которое живет в отрицании, человек мог бы бесконечное количество раз производить этот выход за пределы самого себя (не прекращая при этом быть Человеком и не испытывая потребности стать «Сверх-человеком»). И только смерть того *животного*, которое «служит основанием» человеку, полагает предел человеческой самотрансценденции. Вот почему человеческая смерть всегда является в некотором роде преждевременной и насильственной — в противоположность «естественной» смерти животного или растения, которая лишь завершает цикл их развития (с. 167).

И далее он продолжает:

Но человек не мог бы отрицать или трансцендировать себя, если бы он не был конечным или смертным. Человечность человека *предполагает* конечность животного, ее воплощающего, и, следовательно, смерть самого человека. С другой стороны, человек также *провоцирует* смерть животного, трансцендируя в отрицающем действии свою данную «природу»: в конечном счете, он рискует своей жизнью и убивает себя без какой-либо причины, оправданной с биологической точки зрения. Таким образом, можно сказать, что человек — это смертельная *болезнь* животного (с. 168).

Интересно также и следующее заключение: «Короче говоря, Человек — это смертельная болезнь Природы. Поэтому, являясь частью Природы, он является, по самой своей сущности, смертным» (с. 170).

Таким образом мы видим, как соединяются здесь определения духа-субъекта в качестве отрицания природы, разрыва в ее целостности, выдвинутой в «ничто» со способностью человека к сознанию собственной смертности и к производству непрерывного осознанного акта самотрансцендирования. Именно сталкиваясь со смертью, ставя себя перед лицом смерти, человек может постичь себя как творящее существо, как существо познающее и как существо свободное. Никакое существо, которое не было бы смертным или, точнее, не обладало бы сознанием смертности, не могло бы быть свободным, творящим и познающим, а значит, *ни в каком существе, не обладающем сознанием смертности, не смогла бы раскрыть себя в своем становлении истина как история*. Что и задает атеистический характер мысли Кожева: *субъектом истины является не Бог, но именно человек, и человек именно в своей смертности и бренности*. Только как таковой он обладает негативностью, а значит, только как таковой он подлинно может иметь отношение к трансценденции. Как мы уже видели у Хайдеггера, способность к трансценденции сообщается выдвинутостью человеческого присутствия в «ничто». Но никакое существо, не обладающее сознанием смертности, не выдвинуто в «ничто» и не испытывает ужаса, в котором сущее проседает и приоткрывает то, что является противоположностью всего сущего и позволяет взглянуть на него как на целое или как на тотальность.

Совершенно очевидно, что смертность является несчастьем и слабостью человека. Однако Кожев показывает, что именно смертность является также и источником абсолютной силы. Мало того, именно смертность является единственным залогом надежды на *бессмертие*. Бессмертия может достичь лишь смертное существо — и в этом состоит удивительный и абсурдный пафос христианства, наделяющего своего Бога качеством смертности и только в этом находящего залог абсолютной надежды на воскрешение из мертвых.

В связи с этим Кожеву также оказываются интересны две сферы раскрытия духа — негативности и свободы. Одна из них имеет отношение к познанию и логике, другая — к историческому и политическому действию, но и в той

и другой в равной мере проявляется специфика человека как смертного существа, именно в силу своей смертности обладающего бесконечной преобразующей силой и свободой.

Способность рассудка к актам разделения

Кожев обращает внимание на следующие слова Гегеля: «Деятельность по разделению есть сила или работа *рассудка*, то есть власти, которая более всего достойна удивления и является из всех прочих наибольшей или скорее абсолютной» (с. 148)¹. Эта формулировка представляется ему достойной подробного рассмотрения. Гегель характеризует рассудок как достойную удивления силу или власть, которая является абсолютной! Это достаточно смелое утверждение. Интересно, что речь идет не о духе, не о разуме, но именно о рассудке, то есть о рационально-логической способности, которая никогда не называлась в ряду высочайших человеческих характеристик. И что же служит проявлением этой власти? Деятельность по разделению. В таком случае следует в первую очередь задуматься о том, что это такое.

Кожев любопытным образом переопределяет рассудок: это слово «обозначает здесь то, что есть в Человеке наиболее специфического и собственно человеческого, — его способность к дискурсу, которая отличает его от животного и от вещи» (с. 150). Деятельность рассудка *дискурсивна*. Это следует понимать так:

Человек раскрывает тотальность реального не мгновенно, не в озарении: он не ухватывает эту тотальность одним словом-понятием. Он раскрывает элементы тотальности один за другим, посредством изолированных слов и частичных дискурсов, отделяя их от нее, и только эта, растянутая во времени совокупность его дискурсов может раскрыть тотальную (даже скрытую) реальность (с. 150).

То есть деятельность по познанию истины мира, понятого как целое (тотальности), проистекает в истории последовательных познавательных актов, которые разделяют эту тотальность и представляют в виде ряда отдельных частей.

В то же время следует отметить, «что на самом деле эти элементы *неотделимы* от того целого, которое они составляют, будучи связаны между собой пространственными, временными или материальными связями, которые на самом деле неразрывны». И именно поэтому «их *разделение* представляет собой некое “чудо”, и власть, его производящая, вполне заслуживает того, чтобы называться “абсолютной”» (с. 150).

И далее Кожев поясняет: то, что описывается здесь как представление неразрывной и данной непосредственно сразу и в целом тотальности через по-

¹ Текст наполнен отсылками к немецкому оригиналу, потому мы даем его в некотором сокращении по отношению к источнику, акцентируя для простоты понимания саму высказываемую мысль.

следовательность отдельных частей, — это просто способность к абстрактному мышлению, к созданию понятий, которые выражаются в языке и отделяются от существования вещей «здесь и теперь». Так, например, «понятие “эта собака” отличается от реальной конкретной собаки, к которой оно “относится”», и отличается оно тем, что «собака существует здесь и теперь, тогда как ее понятие существует везде и нигде, всегда и никогда... Сущность может быть перенесена куда-либо или как угодно “упрощена”, после того как она стала понятием. Вот почему эта реальная собака существует в качестве “понятия” не только как эта собака, но также и как “некая собака”, “собака вообще”, “четвероногое”, “животное” и т. д., или вообще как “существо”» (с. 151).

И сила, позволяющая отделять сущность от ее материального основания, есть «“абсолютная” власть, которой Природа не способна оказать никакого действительного сопротивления» (с. 152). Эта сила, с одной стороны, уничтожает реальное существование вещи, истребляет ее (поэтому понятие «собака» не существует нигде и никогда), а с другой стороны, дает ей вечное идеальное духовное существование (поэтому оно существует «везде и всегда»). Собака умирает, но сущность собаки, заключенная в понятии и выраженная в слове, обладает вневременным и вечным существованием. Придавать конечным вещам бессмертие и бесконечность — это также проявление власти, которую можно назвать абсолютной, чудесной и практически божественной.

Интересна и такая формулировка, которую Кожев дает данной проблеме: «*СМЫСЛОВАЯ СУЩНОСТЬ* вещи — это сама вещь минус ее *существование*» (с. 153). Уже можно было заметить, что акт рассудка по разделению, о котором говорит, вслед за Гегелем, Кожев, фактически совпадает с актами опредмечивания и идеации, о которых говорил Шелер. Но данная формулировка указывает также и на соответствие производимого акта отмеченному Шелером свойству духа быть «противоположностью жизни» и отмеченной Хайдеггером способности человека выдвигаться в «ничто», которая оказывается основой познания мира как целого. По сути, здесь они проявляют себя в еще более простом логическом виде: абстрактное мышление надстраивает над существованием мира новую сферу — сферу не-существующего. Это сфера смысловая, абстрактная, эфемерная и, казалось бы, пустая. Но именно она и есть сфера бытия человека, сфера его преобразующей и понимающей деятельности: «именно разделяя и переставляя вещи при помощи своего дискурсивного мышления, человек создает свои технические проекты, которые, будучи реализованы посредством труда, реально изменяют тот или иной аспект природного Мира и создают на его месте Мир культурный» (с. 151).

Мир культуры, заменяющий собой мир природы, мир смыслов, вычитающий из вещей их существование, но определяющий их сущность, — это и есть то, что можно назвать духовной сферой. Это сфера, которая создается деятельностью духа, а проявляет себя уже в способности к абстрактному мышлению, основанной на разделяющей мощи рассудка, обращающего тотальность в дискурс.

Однако эта способность в то же время и разрушительна: она уничтожает органическую цельность мира; мало того — она делает вещи разделенными, обладающими конечными формами, ограниченностью в пространстве и во времени — то есть смертными. Без нее они находятся в единстве и перетекают друг

в друга, превращаются и не умирают. Как только она вступает в действие, они приобретают порядок и определенность, а также историческую последовательность своего возникновения и уничтожения.

Эта способность многократно подвергалась критике мистическими учениями, жаждущими возврата к цельности существования. Критиковалась она именно за вносимый в мир разлад, расслоение, за то, что она по сути вносит в мир смертность. Однако, не внося в мир этот элемент негативности, мы никоим образом не смогли бы познать этот мир как цельность, познать себя в мире и обрести подлинное единство с миром. Мир перестает быть непознанным, неполным, не могущим замкнуться на себе, лишь познав себя не только в качестве субстанции, но и в качестве субъекта. И только в итоге этого акта познания возникает то, что можно назвать тотальностью.

Проблема духовного становления через сознание смертности в диалектике господина и раба

«Если философ стремится к Мудрости, он должен “смотреть в лицо Негативному и пребывать рядом с ним”» (с. 161), — говорит Кожев. Однако наиболее явным образом этот «взгляд в лицо Негативного» проявляет себя не в познавательной деятельности философа, но в иной человеческой склонности: «в добровольном риске для жизни, или в том страхе, который является следствием осознания факта смерти» (с. 162). Именно эти две составляющие — способность осознанно рисковать жизнью и осознанный страх смерти — являются основой непрерывной борьбы, ведущейся в мире между людьми: борьбы господина и раба, составляющей политическую основу человеческой истории. Господин рискует жизнью, раб уступает страху смерти и подчиняется. В этом смысле раб оказывается не готовым до конца принять негативность и пасует, предпочитая не-человеческое (животное) на вид утверждение жизни, что и превращает его в раба. Тем не менее раб продолжает оставаться человеком именно за счет своего сознания смерти и, в отличие от впадающего в пассивное существование утвердившего себя через борьбу господина, продолжает осуществлять собственную преобразующую негативность в труде.

Однако ради чего ведется эта борьба? Борьба специфически человеческая есть чистое проявление негативности, она ведется ни для чего — в этом ее возвышенная суть. Это не борьба за какую-то осязаемую ценность, но борьба за чистый престиж, за признание. И потому это борьба «не на жизнь, а на смерть».

Однако ясно, что чаще всего в истории предметом борьбы выступают осязаемые ценности. Но даже здесь Кожев различает природное «обладание» и человеческую «собственность». Собственность — это то, что *признано*, закреплено юридически в смертельной борьбе за признание. «Своей жизнью в этой борьбе рискуют не для того, чтобы обладать оспариваемой вещью, но именно для того, чтобы добиться *признания* своего исключительного *права* на это обладание» (с. 187). И потому, в конечном счете, даже в этом случае человек должен бороться и рисковать своей жизнью не за то, чтобы «заставить признать свою собственность и утвердиться в качестве собственника (= юридического лица или субъекта). Он должен делать это и для того, чтобы добиться призна-

ния своей реальности и своей человеческой ценности вообще» (с. 188–189). Не природное обладание, но признание своей человеческой ценности — вот единственное достойное основание для смертельной борьбы.

Человеческая ценность утверждается через *риск* — не вынужденное никакими природными обстоятельствами действие, сталкивающее человека с собственной негативностью. Но главное здесь, собственно, не сам факт риска, который есть лишь высшее проявление этой не-принужденности, но именно осуществление свободы.

Свобода есть в высшей степени странное понятие, всегда вызывавшее в истории мысли множество споров. Ведь свободным действием можно назвать лишь действие, не имеющее никакой причины, которая бы его вызвала, а свободным существом — лишь то существо, у которого нет никаких внешних ограничений. Однако ни то, ни другое в принципе невысказуемо. Кожев полагает, что у Гегеля разъяснена эта парадоксальность свободы: «В своем чистом состоянии свобода (= негативность) не может быть ни реализована, ни даже воспретребована. Абсолютная свобода (= нонконформизм) есть чистая Негативность, то есть «ничто» и смерть. Следовательно, эта свобода противоречит жизни, существованию и самому бытию» (с. 174). Итак, чистой свободы, то есть чистой негативности, нет, так же как невысказуемо сказать «небытие есть», так же как невысказуемо дать определение «ничто».

Однако:

Негативность представляет собой нечто, не тождественное «ничто», лишь благодаря Бытию (= Идентичности), которое она *сохраняет* в отрицании. Отрицание (данного) *реально* лишь в качестве творения (нового) или *осуществленного труда*... Это значит, что свобода осуществляет себя лишь в качестве *Истории*, что человек может быть свободным лишь в той мере, в какой он является *историческим* (= социальным = государственным) существом (с. 174).

Таким образом, свобода существует в истории, а история разворачивается как история человеческого общества, осуществляющаяся в борьбе за признание, разделяющей людей на социальные структуры, высшей из которых является государство. Из этого следует предположение:

Только война «не на жизнь, а на смерть» утверждает историческую свободу и свободную историчность Человека. Человек является историчным лишь в той мере, в какой он активно участвует в жизни Государства, а подобное участие приходит к своей кульминации тогда, когда Человек участвует в чисто политической войне, связанной с риском для жизни. Другими словами, человек является подлинно историчным и человеческим лишь в той мере, в какой он является воином, по крайней мере потенциально (с. 178).

Потому для Гегеля и для Кожева так важен социальный аспект человеческого существования и так существенна политическая составляющая человеческой жизни: именно эта сфера есть сфера проявления человеческой свободы, наиболее явственного осуществления негативности как творческого элемента преобразования мира.

Часть 2 АРХЕОЛОГИЯ ПОНЯТИЯ «ДУХ» В РЕЛИГИОЗНОМ ОПЫТЕ. ОПЫТ АРХАИЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ



Семинарское занятие 4 ДУХОВНЫЙ КОНФЛИКТ КАК ИСТОЧНИК МИСТИЧЕСКОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Рудольф Отто. Священное

До сих пор мы говорили о философском понимании духа, сложившемся в традиции европейской мысли к первой половине XX века. Начало формирования подобного понятия духа можно связать с началом критической традиции в философии, развившейся начиная с эпохи Просвещения. Эту традицию также можно назвать секуляризирующей и противопоставить религиозно-метафизическому взгляду на мир, обладавшему совершенно другим представлением о духе. Мы уже говорили ранее в теоретической части нашего учебного пособия, а также рассуждая о работе А. Кожева, что это противопоставление можно выразить, используя определение Гегеля: здесь важно, понимается ли дух как субстанция или скорее как субъект. Оба этих момента всегда включены в понятие духа (он и существует, и действует), однако важно, какой является преобладающим. В модернистской традиции, особенно в текстах, которые мы разбирали, аспект субъективности становится практически подавляющим, ввиду

чего дух начинает рассматриваться как противоположность любой субстанции и связывается с понятием «ничто».

В конце XIX — начале XX века в европейской культуре начинается развитие весьма специфической сферы исследований, которая дополняет собой ставшее уже традиционным с эпохи Возрождения и Нового времени естественнонаучное исследование. А именно — формируется сфера гуманитарных наук, представляющих собой науки о человеке как именно о человеке и человеческом мире как отличающемся от мира природного. Первичное обозначение этой сферы знаний было «науки о духе». Далее более распространенным стало обозначение «науки о культуре» — в связи с тем, что исследованию подвергался не только сам человек и его деятельность в качестве обладающего духом существа, но также и продукты этой деятельности — преобразованная действием духа природа, составляющая теперь мир культуры.

Однако следует подчеркнуть, что важнейшей характеристикой гуманитарных наук является то, что науки эти, в отличие от естественных, направленных на природу как на объект, являются науками, ориентированными на изучение человека в качестве субъекта. Человек как субъект не может быть в полной мере объектом научного исследования. Гуманитарное исследование всегда должно учитывать, что исследованию подвергается и сам исследователь, и позиция исследователя влияет на то исследование, которое он проводит. Он исторически развивается вместе с собственным исследованием.

Итак, гуманитарному исследованию подвергаются самые различные сферы человеческой деятельности, то есть сферы культуры. И первой и древнейшей из этих сфер является та, что в обобщенном плане может быть названа сферой *религии*. Под религией в широком смысле мы можем понять опыт столкновения человека с *духом*, воспринятым в качестве потусторонней субстанции, и последующего поклонения ему. И как опыт столкновения с духом религия является первичным опытом столкновения с тем, что может быть названо духом. Религия представляет собой опыт осознания себя как духовного (способного к общению с духом или духами, то есть с потусторонней субстанцией) существа — существа, которое не полностью принадлежит этому миру, но имеет способность к трансценденции.

В конце XIX — начале XX века формируется такая новая дисциплина, как *религиоведение*, развивается философия религии, производится активное исследование оснований того, что есть религия, сравнительный анализ разных религий с целью изучения религии как характерной черты человеческой культуры. Если до этого религия воспринималась только с точки зрения веры в абсолютную инстанцию истины, то теперь производится историческое исследование этой веры. Вера подвергается антропологическому изучению, психологическому анализу. Религиоведы настаивают: это не мешает самой религиозности, самой вере, не противоречит ей. Но это позволяет более широко взглянуть на феномен религии в истории культурного развития, на истоки многообразия религиозного опыта.

Можно сказать так: производится *археология религии*. Эта археология пытается выяснить как исторические события и основания развития многообразия религий, так и сами основания возможности религиозного опыта как такового.

Именно такой задаче посвящена работа немецкого теолога и философа религии Рудольфа Отто «Священное», опубликованная им в 1917 году и ставшая одной из наиболее знаменитых книг в области исследования истоков и оснований религиозного чувства¹.

Рациональное и иррациональное в религии. Проблема религиозного опыта и понятие нуминозного

Начинает Отто свою работу с достаточно простого рассуждения о структуре религии. Он отмечает, что любая религия, в особенности если речь идет о «теистических» религиях, то есть религиях, которые предполагают веру в неких определенных существ, предстающих в качестве богов, а еще более того — в единого Бога-творца, — склонна описывать этих богов или Бога через ряд предикатов, определений, которые являются вполне рациональными, постижимыми, ясными. Обычно это предикаты совершенства: всемогущий, всезнающий, благой. Также Бог предстает как разум, как воля и как, собственно, дух. Таким образом, предмет веры описывается с достаточно большой рациональной ясностью, и чем выше степень этой ясности, рациональной последовательности описания божества, тем с более полным правом религия может быть названа рациональной. Причем, отмечает Отто, именно в рациональной религии «возможна “вера” как убеждение посредством ясных понятий, в противоположность простому “чувству”» (с. 6). На высшей ступени такого рационального развития стоит теистическая теология, а в особенности — теология христианская.

Тем не менее религия вовсе не сводится к этому рациональному элементу; мало того, он даже не является наиболее существенным в религии, несмотря на то что религия активно стремится к тому, чтобы выстроить себя в качестве рациональной системы.

Почему она стремится это сделать? Можно предположить: потому что разум и рациональное рассуждение слишком свойственны природе человека. Человек пытается все объяснить, и не только в рамках научного познания, но и в рамках религии. Он почти поневоле выстраивает рациональные схемы, но выстраиваются они поверх того, что предшествует им, что лежит в их основе: поверх опыта столкновения с чем-то, что рациональным вовсе не было, а именно поверх опыта переживания столкновения с чем-то неизвестным.

Поэтому Отто предполагает, что скорее взгляд противников религии, атеистический взгляд, взгляд науки был бы полезен в поиске этих глубинных оснований религии, поскольку сама религия слишком озабочена выстраиванием своей рациональности, а противники довольно злорадно обнаруживают в ней настоящее «мистическое бесчинство», которое не имеет ничего общего с «разумом» (с. 10). Он полагает: «Можно считать благотворным импульсом понимание того, что религия не сводится к своим рациональным высказываниям, как и стремление к выявлению внутреннего соотношения ее моментов ради прояснения самой религии» (с. 10).

¹ Цит. по: Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / пер. с нем. А. М. Руткевича. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2008. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

Однако не всякий иррациональный опыт, не всякие иррациональные переживания, конечно же, являются собственно религиозными, даже если они каким-то образом и связаны с религией. Для обозначения сферы именно религиозного опыта Отто вводит специальное понятие, которое призвано заменить слово «священное», поскольку это слово слишком распространено в языке для вполне рациональных обозначений, зачастую связанных уже вовсе не с религиозной сферой, а с нравственной и моральной (например, священный долг). Именно в связи с этим требуется совершенно новый, не замутненный естественным словоупотреблением термин.

Отто выбирает слово «нуминозное», произведенное им от латинского слова *numen*, обозначающего некое божество или неопределенную, но могущественную божественную силу. Возможно, именно отсылка к архаической римской религии оказывается наиболее подходящей в данном случае, так как у древних римлян, в отличие от древних греков, не было отчетливого пантеона — их представление о божественном до знакомства с греческой культурой было весьма нерационализированным.

Безусловно, в тех случаях, когда мы говорим о святости долга или закона, мы можем иметь в виду совершенно светскую, секуляризованную трактовку этого морального долженствования, и тем не менее слово «священный» некоторым образом придает этому долженствованию большую силу, как придавало оно некогда силу долженствованию, отсылающему к клятве перед богами. То есть даже в светской трактовке священного как нравственного мы обнаруживаем некий «избыток», усиливающий наше чувство. В религии этот избыток напрямую связан с переживанием опыта присутствия божества. Но как бы то ни было, словом «нуминозное» Отто предлагает обозначать именно сам этот избыток и ничего кроме него, ничего, что могло бы быть охарактеризовано через рациональные категории. Таким образом *нуминозное* — это *священное минус рациональное* (с. 12).

Чувство тварности

Далее, переходя к описанию «моментов нуминозного», то есть его главных аспектов, характеристик, первым из них Отто упоминает «чувство тварности» — и именно в описании этого чувства мы можем найти существенные определения специфики того, что он имеет в виду, что заставляет его задуматься над истоками религиозного чувства. Именно здесь раскрывается его особая феноменология религии.

Некоторых читателей смущает предваряющая главу, посвященную описанию этого «момента», фраза «Мы призываем вспомнить момент сильной и невозможно односторонней религиозной возбужденности. Того, кто не может этого сделать или кто вообще не испытывал такого момента, мы просим далее не читать» (с. 15). Фраза эта действительно может смутить, поскольку описанное переживание кажется редкостью. Читать может заставить только то, что, не дочитав до конца главы, мы не сможем узнать, что, собственно, автор имел в виду, а значит — и узнать, испытывали мы такое переживание или нет.

На самом деле, как мы увидим из анализа этой главы, это переживание знакомо любому человеку, если в нем есть хоть что-то специфически человеческое, а как мы уже знаем, познакомившись с работой Шелера, специфически человеческим является в нас дух. Это способность, которую столь трудно описать, что она тоже может показаться редкостью, однако именно она делает нас людьми со всеми нашими человеческими недостатками и слабостями — людьми, способными говорить на каком-то языке, как-то думать, о чем-то фантазировать, ставить какие-то цели, подвергаться ради них каким-то ограничениям (получать образование, ходить на работу, есть при помощи ножа и вилки, следовать этикету и т. п.). Это все не так уж необычно, но следует из столь потрясающей способности! Между тем существо, чуждое духу, не сможет не только этого понять, но даже в принципе не окажется способным к чтению. Почти так же дело обстоит и с ограничением, поставленным Отто, хотя, конечно, здесь есть свои тонкости: религиозное чувство может быть так подавлено рациональностью, что у человека есть возможность превратиться в логически мыслящую машину, и тогда ему будет очень сложно докопаться до своих переживаний. Рациональность склонна, как мы уже видели, вытеснять элемент переживания. Логически мыслящая машина не способна к религиозному опыту, так как в ней подавлена способность испытывать чувства.

Итак, Отто обращается к людям, которые способны испытывать чувства, и призывает вспомнить в первую очередь то из них, которое было наиболее интенсивным и наименее зараженным рационализацией. И еще одна характеристика: чтобы быть религиозным, это чувство должно быть направлено на какой-либо внешний объект, а не быть только собственным внутренним состоянием. Почему бы это не могло быть чувство любви? Хайдеггер, как мы помним, говорил, что чувство близости присутствия любимого человека может приоткрыть нам сущее в целом — а это значит, что в чувстве любви есть нечто весьма родственное тому, что может иметь в виду Отто под чувством религиозным.

Конечно, это еще далеко не все. Ведь любовь едва ли напрямую связана с чувством «тварности». Как же приходит Отто к этому определению? Он обращается к определению религии, данному немецким философом первой половины XIX века Фридрихом Шлейермахером, который отмечал значимость в религии чувства *зависимости*.

Однако Отто полагает, что слово это не совсем точно и нуждается в поправке, причем в двоякой.

С одной стороны, нужно уточнить, что зависимость при религиозном переживании — это не зависимость в «естественном» смысле, не зависимость от каких-либо внешних обстоятельств, людей, ресурсов. Это также не зависимость в смысле ощущения собственной недостаточности или бессилия. Шлейермахер замечает это отличие и поэтому говорит не просто о зависимости, но о «благоговейной зависимости». Однако Отто все же настаивает, что и здесь отличие не обозначено как сущностное, качественное. Для обозначения этого отличия Отто предлагает использовать такое определение, как «чувство тварности» — ощущение сотворенности, ничтожества человека перед величию того, кто создал его и весь мир, ничтожества смертного существа перед величию могущественной божественной силы, причем такое ощущение ничтожества, которое включает в себя осознание этого ничтожества и осознание божественного ве-

личия. Осознание же создает и возможность обращения, возможность общения, по сути, ставит тварь и Творца на один уровень, при этом радикально их противопоставляя. Цитируя слова Авраама из Библии («Вот, я решился говорить Владыке, я, прах и пепел»), Отто, по сути, подчеркивает этот странный, одновременно *уничтожающий до бесконечности и до бесконечности возвышающий* жест. Человек, испытывающий чувство тварности, одновременно изничтожается перед величием божества и находит в себе способность *встать перед лицом этого величия, осознать его*.

Хотя в итоге Отто признается, что и «чувство тварности» суть только слова, которые мало что сообщают, он полагает, что сама попытка самоосмысления, описания тона религиозного переживания может помочь в том, чтобы понять, какое чувство имеется в виду.

Однако он считает необходимым сделать и еще одно уточнение к определению, данному Шлейермахером. Здесь стоит подробно проанализировать весь посвященный этому уточнению пассаж, поскольку именно в нем мы сталкиваемся с самым существенным определением и наиболее существенной проблемой.

Итак, Отто пишет:

Второй ошибкой определения Шлейермахера является то, что с помощью чувства зависимости, или, как мы теперь сказали бы, чувства тварности, он хотел определить подлинное содержание религиозного чувства как такового. Тогда религиозное чувство прямо и непосредственно было бы *чувством самости* (курсив наш. — С. Н.), то есть чувством своеобразной определенности меня самого, а именно моей зависимости. К божественному мы, по Шлейермахеру, приходим только *посредством вывода* (курсив наш. — С. Н.), то есть примысливая к чувству некоторую причину вне меня (с. 18–19).

Таким образом Отто показывает, что крайне важно, о чем мы говорим здесь как о *первичном*. Если мы говорим о чувстве зависимости, то, по сути, здесь первично наше чувство. И оно заставляет нас делать вывод о том, что вне нас существует некая божественная субстанция, являющаяся для нас первопричиной. Так Декарт, поставивший некогда во главу угла собственный акт мышления как нечто несомненное, тем не менее утверждает несомненность и онтологическую первичность Бога. Однако этот Бог все равно оказывается в его системе лишь *следствием* совершенного им акта осознания, его необходимости. Бог попадает в перспективу мыслящего субъекта, который оказывается в этой системе первичным.

Но это целиком расходится с фактическим душевным опытом, — продолжает Отто. — «Чувство тварности» само есть, скорее, лишь субъективный сопровождающий момент и воздействие, есть как бы тень другого момента чувства (а именно «трепета»), который сам *прежде всего и непо-*

средственно, без сомнения, указывает на объект вне меня. Как раз это и будет нуминозным объектом (с. 19).

То есть для религиозного чувства, понятого как чувство тварности, важно именно *изменение перспективы*, переструктурирование ее: чувство вызывается предшествующей ему причиной — и соответственно эта причина никак не может быть *выведена* из него в качестве следствия.

Только там, где нитен переживают как praesens, как в случае с Авраамом, либо там, где нас переполняет Нечто, нуминозное по своему характеру — то есть лишь вследствие применения категории нуминозного к действительному или мнимому объекту, — в душе может возникнуть чувство тварности как отражение этого объекта (с. 19).

Однако уже здесь мы сталкиваемся с такой ситуацией, где самое важное содержится только в акцентировке, в направлении. В дальнейшем мы еще столкнемся с той же самой проблемой при чтении книги Бориса Гройса «Под подозрением». Но уже теперь мы можем увидеть ее воочию: о присутствии божественного и предшествующего нам мы узнаем только благодаря возникающему в нас чувству, однако это чувство структурировано так, что оно и может быть нам сообщено лишь присутствием чего-то божественного и предшествующего. Так что же здесь первично: божество или чувство?

Мы можем сформулировать это иначе, чтобы напомнить о критике, которую как раз в это время, в XIX — начале XX века, стали высказывать в отношении религии с точки зрения философии, а потом еще конкретнее — с точки зрения психологии. Религиозное переживание — психический факт. В связи с этим религию можно трактовать как проекцию человеком собственного чувства (несамодостаточности, неизвестности и т. п.) вовне. Бог в таком случае становится *спроецированной человеком иллюзией*. Такой подход к религии совершенно не противоречит тем высказываниям о духе, с которыми мы сталкивались у Шелера, Хайдеггера, Кожева. Их определения духовной способности человека были вполне секулярными, вплоть до полного атеизма. У человека есть *способность к трансценденции*, «метафизическая потребность», — из этой способности проистекают и религия, и метафизика, и все наши представления о духовной сфере. Однако можем ли мы ответить на вопрос: есть ли эта способность наша собственная, и следует ли из нее предположение о существовании божественного духа как первопричины? Или же именно эта божественная первопричина и явилась причиной существования в нас такой способности? Мы полагаем, что Бог есть, так как способны мыслить Бога, или мы способны мыслить Бога, потому что Бог есть и дал нам способность его мыслить? Религиозное чувство как чувство тварности отвечает на вопрос вторым из этих способов. И это чувство структурировано вторым из этих способов: *Бог воспринимается как абсолютная первичность*. Именно в наличии у человека такого чувства может быть обнаружен источник любого возможного религиозного опыта.

Однако есть и еще один немаловажный аспект описанного Отто чувства тварности. Не случайно он заканчивает главу цитатой из Уильяма Джеймса и его книги «Многообразие религиозного опыта», в которой грань между религиозным опытом и разнообразными психологическими переживаниями сведена к минимуму, но зато акцентирована важная черта этих переживаний, которая роднит их именно с религиозными. А именно это переживание опыта столкновения с неизвестными, загадочными и потусторонними явлениями *как с чем-то реальным*. Именно *ощущение реальности* — вот что делает переживание религиозным, а не само содержание этих галлюцинаций.

Это возвращает нас к вопросу об общности этого переживания, о том, насколько оно является редким и чуждым большинству людей. Если у нас нет ощущения реальности происходящего вокруг нас, весь мир превращается в галлюцинацию, в сон. Само подозрение, что мир есть галлюцинация, и связанное с ним желание реальности, ощущение нехватки реальности — уже указывают на эту проблему. Мы воспринимаем мир как реальный, как предшествующий нам, как существующий вне нас — и воспринимаем это свое восприятие как нечто само собой разумеющееся. Но само это восприятие уже сродни религиозной вере! А ощущение его как проблемы, ощущение удивления от того, что мир действительно есть, или то самое философское удивление, о котором говорит Хайдеггер, от того «что существует скорее нечто, а не, наоборот, ничто», — ощущение, совершенно родственное религиозному чувству, ощущающему существование внеположного по отношению ко мне как к субъекту мира в качестве *реальности*.

Характеристики нуминозного и истоки религии

Однако если обращать внимание на характеристики самого нуминозного чувства, то здесь вновь акцентируется амбивалентность. Чувство, которое вызывает нуминозный объект, — это одновременно *ужас* и *восхищение*.

В целом, если бы первый аспект нуминозного — чувство тварности — не утверждал онтологическую первичность нуминозного объекта по отношению к чувству, можно было бы говорить о близости этого переживания к тому, которое называется *эстетически возвышенным*.

Согласно определениям позднеантичной риторики, введшей в оборот понятие возвышенного, в данном случае речь идет о чисто эмоциональном воздействии, превышающем логическое содержание слов и высказываний.

Однако если пользоваться характеристиками, данными возвышенному переживанию Иммануилом Кантом, одним из главных теоретиков новоевропейской эстетики, то возвышенное чувство возникает при созерцании объектов, форма которых в силу своего гигантского масштаба или гигантской мощи превосходит возможности нашего чувственного воображения и как бы «выпадает» из него, отчего не может быть воспринята в полной мере. Эта неспособность воображения дать нам законченный образ рождает ощущение какого-то выхода за пределы, незаконченности, неуловимости, невыразимости — словно мы столкнулись с чем-то бесконечным, бесконечно нас превосходящим. То есть мы наталкиваемся на *идею бесконечности*. Эту идею содержит в себе наш разум.

Таким образом воображение вступает в некую переключку или «игру» с разумом. И мы испытываем странное чувство, которое Кант называет «негативным удовольствием». С одной стороны, мы испытываем страдание, неудовольствие и даже ужас от столкновения с тем, что бесконечно превосходит нашу чувственную природу и даже угрожает ей гибелью. С другой стороны, мы находим в себе способность охватить то, что превосходит нас, нашим разумом, в котором содержится идея того, что превосходит любой масштаб чувств, — идея бесконечности. Мы несем бесконечность в себе. И неспособность нашего воображения охватить просто гигантский (но не бесконечный) природный объект сталкивает нас с этой бесконечностью в нас. Бесконечность в нас противостоит нашей конечной природе, нашим желаниям в качестве конечных индивидов. Таким образом столкновение с гигантским или неимоверно мощным объектом природы вызывает в нас чувство, которое возвышает нас от нашей чувственной природы к нашей сверхчувственной составляющей. Эта составляющая, содержащая в себе идею бесконечности, то есть, по сути, выдвинутая за пределы всех конечных сущих, есть дух. Словом, испытывая возвышенное чувство, мы *подавляем в себе конечное начало и сознаем себя духом*. Должно быть, именно поэтому Гегель не уделял внимания эстетике возвышенного: его абсолютный субъект никогда не пребывает в ином состоянии, кроме возвышенного. Просто Кант говорил не об абсолютном субъекте, а о простых людях в простых ситуациях, где они не помнят о своей духовной составляющей, но придерживаются своих вполне материальных устремлений. И только вид звездного неба или бушующего океана может вдруг вызвать в них это воспоминание как неожиданный порыв эстетического восхищения.

Мы привели здесь описание эстетически возвышенного для того, чтобы указать на имеющееся сходство и намекнуть на возможность эстетической интерпретации религиозного переживания при смене направления, о котором мы говорили в предыдущем параграфе. Ужас и восхищение — это характеристики, отмечаемые Кантом и Отто. Именно эти чувства вызывает, с точки зрения Отто, нуминозный объект. Поэтому перед ним падают ниц во прах и поэтому в честь него поют торжественные гимны.

Однако то, что будет интересовать нас у Отто, — это не столько амбивалентность переживания, сколько проблема той самой предшествующей реальности, которая способна вызывать эти чувства. Итак, как же ее можно охарактеризовать?

Тот момент, который Отто отмечает после предшествования, — это «момент ужасающего», ужасающей тайны (*mysterium tremendum*) и вызываемого ею мистического ужаса. Что вызывает его?

Ответ на вопрос содержится в описании того, что же представляет собой «тайну». Отто пишет следующее:

Действительно «таинственный» предмет является непостижимым не только потому, что познание этого предмета сопряжено с некими неустранимыми преградами, но потому, что я сталкиваюсь здесь с чем-то вообще «совершенно иным», что по своему роду и сущности несоизмеримо

со мною, — поэтому я и останавливаюсь перед ним в немом изумлении (с. 46).

И вновь мы видим, что сталкиваемся с тем же самым, с чем уже сталкивались у Хайдеггера: то, что вызывает в нас нуминозное чувство, вызывает его потому, что оно выходит *за пределы сущего*, является совершенно иным по сравнению со всем, с чем мы сталкиваемся или можем столкнуться в окружающем мире, будь оно даже самым невероятным и огромным, будь оно даже выбивающимся из действия обычных физических законов. Отто говорит еще в начале книги, что чудом является вовсе не то, что нарушает действие известных нам физических законов, ибо таковое нарушение все равно способно вписаться в рациональную структуру, не нарушая законов представления, лишь ставя под вопрос ряд эмпирических привычек. Чудо — это *непредставимое*. Совершенно иное по отношению ко всему, что можно помыслить и представить.

Как это сочетается с нашим предшествующим замечанием, что нуминозное чувство мы испытываем при столкновении с тем, что *реально* существует вне нас?

Дело именно в указании на существование *вне нас*. Это раскрывает феноменологический смысл нашего восприятия мира. Мир — поток феноменов сознания, совокупность явлений. Или, говоря словами Канта, «вещей для нас». В то же самое время «вещи в себе», или «вещи сами по себе», вещи *вне нас* нам совершенно недоступны. Ведь что есть вещь вне нас? Это вещь, отдельная от того, как мы ее познаем. Можем ли мы познать то, что мы не познаем? Увы, нет. Мы можем познать то, что мы познаем, но то, что мы не познаем — мы не познаем. Такова печальная и совершенно тавтологичная логика, указывающая на то, что познаем мы лишь свои представления, лишь то, что имеется в нашем представлении. Вот что такое «сущее» — то, что входит в наше представление. Но то, что в него не входит, а именно сама их внешняя «реальность», — это нечто совершенно иное по отношению к нам, это абсолютное предшествование. И то, что это Реальное существует, не может не вызывать нуминозного трепета.

Итак, это *совершенно иное*, отличное от всего, что можно помыслить и представить, от всего, что можно познать, определить, о чем можно сказать и о чем даже можно умолчать.

Однако совершенно иное, то есть то, что не является ничем из сущего (=из потока явлений), трансценденция, — это и есть тот самый разрыв, который приоткрывается в ужасе (с точки зрения Хайдеггера: в тот момент, когда проседание сущего в целом приоткрывает «ничто»).

Отто пишет об этом уже не как об основании метафизической потребности, но как об основании религии как исторического явления. Он говорит об истории формирования ступеней религиозного осмысления этого ужаса:

Предшествующей ему ступенью будет тогда «демонический ужас» (= паническому испугу с его апокрифическим дериватом — «призрачным ужасом»). Его первое движение обнаруживается в чувстве «жуткого». Из этого «ужаса» с его «сырыми» формами, из этого когда-то однажды

в первом порыве прорвавшегося чувства «жути», возникшего во всей своей странности и новизне в душах первоначального человечества, произошло все дальнейшее религиозно-историческое развитие. Вместе с его прорывом началась новая эпоха для человеческого рода. В нем коренятся как «демоны», так и «боги», все то, что «мифологические апперцепции» или «фантазии» произвели для овеществления данного чувства. И без признания этого как первого, качественно своеобразного, невыводимого из чего-то другого основополагающего фактора и основного импульса религиозно-исторического хода событий в целом, все анимистические, магические или относящиеся к психологии народов объяснения происхождения религии с самого начала обречены на бесплодные блуждания и уводят от подлинной проблемы (с. 25–26).

Таким образом, любые формы, которые придаются религиозному объекту, любые его рациональные определения, вплоть до метафизических категорий, — это просто попытки закрыть прорыв «совершенно иного» любыми возможными, пусть даже самыми странными, самыми чудовищными — но все-таки представлениями. Все это своего рода мифологические образы. Между мифологией и метафизикой нет в этом смысле большого различия: и та и другая есть лишь ступени рационализации, приручения, одомашнивания того, что предстало однажды *в своей ужасающей реальности*, в качестве *разрыва в структуре существования*, откуда повеяло смертным холодом, что выдвинуло человеческое сознание в «ничто», заставило сущее ускользать и быть зыбким. Теперь на месте этого воспоминания, о котором не сказать, надстраиваются попытки каким-либо образом выразить это «несказуемое». Все они есть мифы, образы, слова. Однако все они призваны путем своего усложнения и возрастания приблизить к изначальному опыту. А этот опыт, изначальный для человечества, также является изначальным и знакомым для каждого человека, который может сказать о себе, что испытывал опыт религиозной возбужденности — опыт столкновения с тем, о чем невозможно сказать словами, что разрывает пределы конечного успокоенного существования человека как биологического существа.

Семинарское занятие 5 ДУХОВНЫЙ КОНФЛИКТ КАК ИСТОЧНИК СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА. РОЛЬ НАСИЛИЯ В СТАНОВЛЕНИИ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОТУСТОРОННЕМ

Рене Жирар. Насилие и священное

Следующей работой, которая будет интересна в контексте нашего курса, станет книга французского исследователя Рене Жирара «Насилие и священное» (1972)¹. Итак, если предыдущая рассмотренная нами работа носила название «Священное», но, по сути, говорила не о самом священном, а о нашем ощущении столкновения с ним и, значит, об истоках происхождения религии как особой сферы опыта столкновения со священным, то добавление еще одного слова радикально меняет и направленность работы. Хотя в книге Жирара поднимается множество проблем, мы будем настаивать, что основной ее посыл состоит как раз в том, чтобы определить не истоки религии, но *истоки самого священного*. То есть, в сущности, разобраться, откуда вообще в человеке взялось представление не просто о потустороннем, трансцендентном, но об ужасающем, катастрофическом, мощном потустороннем, которому надо поклоняться, в честь которого необходимо проводить кровавые ритуалы и которого надо смертельно страшиться, чувствуя перед ним свою слабость и ничтожество. Такое представление о потустороннем в наиболее явном виде проявляется не в «высоких» религиях, где Бог приобретает черты однозначного, абсолютного добра (из чего следуют тревожные и неразрешимые вопросы: откуда взялось зло; равномошно ли оно добру; и как с ним бороться?), а в архаических религиях, где божество принципиально амбивалентно, где оно есть одновременно источник благодати, добра, мира, счастья — и ужас, насылающий смерть, разрушение, хаос. Причем и то и другое рассматривается скорее не как поощрение/наказание, но как произвольное проявление мощи божества. Попытаемся же вместе с Жираром разобраться в том, что могло бы происходить в первобытном человеческом обществе, чтобы привести к таким последствиям и представлениям о божественной силе.

Безусловно, то что выстраивает Жирар, — это схема, модель, весьма объяснительная, но условная, наряду с другими возможными схемами и моделями. Однако эта модель, возможно, весьма показательна с точки зрения именно конфликтологии, причем конфликтологии, направленной на анализ того, что предстает перед нами, на первый взгляд, как единственный источник преодоления конфликтов: сферы человеческого духа, высших проявлений подлинно человеческой активности.

¹ Цит. по: Жирар Р. Насилие и священное / пер. с фр. Н. Дашевского. М. : Новое литературное обозрение, 2007. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

Система жертвоприношения и судебная правовая система

«Убивать жертву преступно, поскольку она священна... но жертва не будет священной, если ее не убить» (с. 7) — с такого положения, которое, по мысли автора, свидетельствует об амбивалентности жертвоприношения, начинается Жирар свою книгу. В общем-то это парадоксальное обратное следование отнюдь не ново в качестве замечания о свойствах сакральной жертвы. Жертва становится священной лишь после того, как убита, и именно это наполняет ужасом тех, кто ее убил, поскольку они совершили преступление против божества.

Однако что заставляет убивать жертву? Обычно предполагается, что жертвоприношения совершаются, чтобы защитить общину, некий человеческий коллектив от гнева потусторонней силы, которая, как верят люди, способна как навредить им, так и помочь. Жертва приносится, чтобы умиловить гнев этой силы, жаждущей крови, принесения себе множества жертв — лучших, самых ценных, жаждущей совершения насилия и обещающей тотальное насилие в случае неповиновения. И вот Жирар противопоставляет этому иное утверждение: «Жертвоприношение защищает... коллектив от *его собственного* насилия, оно обращает весь коллектив против жертв, ему самому посторонних» (с. 15). Никакого потустороннего гневного божества еще и в помине нет, оно ничего не требует. Есть только собственное насилие, страшные приступы умножающей самое себя агрессии и деструктивности. Именно от них жертвоприношение и призвано защитить.

Но откуда берется насилие? Оно вписано в природу человека. Возможно, по той самой схеме, которую описал Шелер: *деструктивность вызвана противоположением себя миру*, оторванностью от природного инстинкта сохранения вида, способностью сказать «нет». Она есть и у высших животных, но в меньшей степени, у человека же она доходит до предела по причине извращенности его природы, противопоставляющей себя миру через опредмечивание.

Но Жирар добавляет к этому предположению еще одно: механизм подражания. Человек — существо подражающее, обучающееся на примерах. Это существо, которое за неимением собственных отчетливых природных желаний — поскольку инстинкт сбит, поврежден работой сознания (прежде чем желать, нужно понять, чего желаешь) — склонно хотеть того, чего делает другой, желать из подражания. В итоге люди желают одного и того же и поступают сходным образом в сходных ситуациях. Это миметическое желание является почвой для умножения насилия.

Некто обладает какой-то вещью. Некто другой хочет немедленно обладать этой же вещью. И этот другой убивает первого обладателя...

Здесь вновь вступает в силу свойство человека как существа, обладающего духом: он сталкивается со смертью. Кровь проливается — и эта кровь свидетельствует о прекращении жизни. Смерть порождает ужас.

Жирар приводит примеры того, что смерть представляется тем, что наиболее ужасно, а кровь — тем, что наиболее отчетливо показывает смерть. Любое кровопролитие отвратительно, даже связанное с естественными процессами. Например, с половой жизнью человека: все знают, что это не связано со смертью, но, как и вся половая сфера, эти отношения полагаются нечистыми. Почему? — задается вопросом Жирар. С точки зрения психоанализа, именно здесь

коренится проблема: даже насилие кажется ужасным лишь из-за напоминания о сходстве с сексуальными импульсами, вызывающими стеснение. Жирар полагает, что это следование в корне неверно: даже сексуальные отправления кажутся ужасными из-за того, что напоминают собой по форме и отправлениям насилие, кровопролитие, смерть. Смерть и убийство — вот самое страшное, с чем сталкивается человек. Все, что напоминает о смерти и убийстве, — страшно, отвратительно, нечисто, требует очищения. Оно грозит принести с собой насилие, ибо насилие рождается подражанием. Насилие и смерть подобны заразе: стоит им появиться — от них уже не избавиться.

У архаического человека нет иного способа реакции на насилие, кроме подражания. Если насилие совершено, то оно порождает ответное насилие. Убийство взывает к мести. Жертва убийства должна быть отомщена ответным убийством. Жирар замечает, что архаические люди не хуже современных видели в насилии зло, но единственным способом ответа оставался миметический: зло может быть преодолено другим злом. Соответственно это ведет к эскалации насилия.

Таким образом, люди вступают в фазу взаимного насилия, когда убийство следует за убийством, кровопролитие — за кровопролитием, когда беды множатся, раздоры усугубляются, мирная жизнь покидает общину и всем грозит гибель. Так смерть заражает собою все, словно некий гнев свыше низвергается на людей за их злодеяния.

Жирар упоминает любопытный обычай, который бытует у некоторых народов, продолжающих следовать первобытному стилю жизни. Если между двумя племенами произошел конфликт, если некто из одного племени убил кого-то из другого племени, то, чтобы этот конфликт потушить, чтобы избежать бесконечной взаимной мести, племя, представитель которого нарушил законы добрососедства, должно совершить ответное убийство — но не того, кто совершил преступление, а кого-то другого, возможно, невинного. Если будет убит убийца — будет убит нечистый, тот, кто уже запятнал себя насилием, и насилие усугубится. Нет, обмен должен быть эквивалентным: за невинную жертву должна быть отдана невинная жертва.

Однако, чтобы осуществить такой «эквивалентный» обмен, нужна уже достаточно высокая степень рефлексивности. Еще более высокая степень рефлексивности достигается тогда, когда устанавливается возможность «справедливого» наказания, то есть наказания именно преступника — того, кто совершил насилие. Такое наказание возникает при формировании судебной системы. Суд — очень эффективная форма борьбы с насилием. Жирар утверждает: это форма остановки насилия, гораздо более эффективная, чем те, что ей предшествовали. Однако:

Судебная система может выполнять свои задачи только в сочетании с по-настоящему сильной политической властью. Как и всякое техническое достижение, она является обоюдоострым орудием — как освобождения, так и подавления, и именно так расценивают ее в первобытных обществах, чей взгляд в данном случае, несомненно, объективнее нашего (с. 32).

Судебная система, возникающая для того, чтобы преодолеть взаимное насилие среди людей, охваченных страхом, зависит от установления государственного порядка. Можно сказать, что здесь вступает в силу «общественный договор», как его описал Томас Гоббс. Но государство, пресекая взаимное насилие, само оказывается системой насилия. Только, как отмечает Славой Жижек, насилие здесь переходит из «субъективного» состояния в «объективное», системное: это насилие политической системы над индивидами, свобода которых отныне оказывается ограниченной и отчужденной от них самих¹. Люди отдают свободу вместе с тем ужасом, который они испытывают, непрерывно оказываясь перед лицом смерти. Возможно, это является основанием того, что внутри системы объективного насилия иногда возникает тоска по этой первобытной свободе, подозрение, что первобытная жизнь с ее далеко не эффективным механизмом преодоления насилия, была более подлинной. Эта тоска по подлинности развеивается в тот момент, когда государственная система ослабевает и наружу вновь прорываются первобытные импульсы, гораздо более устойчивые в отношениях между не связанными судебной системой индивидами.

Итак, что за способ преодоления насилия, значительно менее эффективный для его остановки, но все же гораздо более укорененный в человеческом естестве, использовался в первобытных обществах?

Жиран утверждает, что таким способом выступало жертвоприношение. Оно не было изначально приношением «богам», но скорее *вытеснением насилия за пределы общины*, преодолением кризиса нарастающего взаимного насилия. Появление этого способа могло быть случайным: он возникает в тот момент, когда вся община вместо того, чтобы мстить друг другу, в едином порыве обращается против кого-то одного, изливая на него всю свою агрессию, сваливая на него все беды, вымещая все зло и нечистоту, которая накопилась в охваченных взаимным насилием людях. Поскольку вся община выступает против одного, то оказывается, что за него мстить некому. Когда совершается это насилие против одного, за которого никто не будет мстить, на общину неожиданно снисходит мир и благодать, насилие внезапно прекращается — так, словно эта жертва и была необходимой, священной, абсолютной, словно именно она в своей смерти выступает как податель блага. «Самый полный мир, известный общине, — мир, возникающий после убийства из единодушия вокруг жертвы отпущения» (с. 128), — говорит Жиран. Таким образом происходит то, что он называет «учредительным насилием». Акт, прекративший пагубный поток взаимного насилия, оказывает на общину невероятно благодатное воздействие и воспринимается как высшее благо. Жертва словно уносит все потоки насилия с собой, за пределы общины, в пространство смерти, в потустороннее. Насилие попадает туда, где оно и должно пребывать, — в пространство за пределами мира. Ведь оно выступало как уничтожение, как внесение разрывов в мир. Теперь мир оказывается восстановленным, разрывы — преодоленными. И теперь главное — чтобы ужасное гневное насилие не вернулось из потусторонней сферы. Теперь можно замаливать его, задабривать, чествовать, поклоняться — чтобы только удержать в пределах потустороннего. А при малейшем проникновении его обратно в мир, при новом росте агрессивности и взаимной вражды

¹ См.: Жижек С. О насилии / пер. с англ. А. Смирнова, Е. Ляминой. М. : Европа, 2010.

нужно действовать — как же? Вновь миметически. Повторить тот прием, который подействовал однажды: принести жертву, разрешить жертвенный кризис, вновь всей общиной совершить ритуальное насилие — принесение в жертву того, за кого уже не нужно мстить, кто возьмет на себя все беды общины и унесет с собой как некий козел отпущения в потусторонний мир.

Сакральные характеристики жертвы. Жертва отпущения

Так формируется ритуал жертвоприношения, для которого жертва выбирается специальным образом. Эта жертва может быть избрана из тех, кто чужд племени, находится в стороне от него, либо может быть выбрана замещающая жертва — животное, заменяющее «виновника», на которое община перекладывает все свои грехи и беды. Однако принципиальной разницы между человеческим жертвоприношением и жертвоприношением животного Жиран не обнаруживает. Для человеческого жертвоприношения избирается человек, отдаленный от общины, или животное, которое намеренно приближают к общине, кормят человеческой пищей, украшают цветами, произносят над ним заклинания, призванные отождествить его с людьми, «чтобы оно могло сыграть роль изначального изгнанника, чтобы оно смогло притянуть к себе взаимные распри, чтобы все члены общины, одним словом, смогли увидеть в нем перед финальной метаморфозой в “весьма святую вещь” достойный объект озлобления» (с. 330). Человек же, отдаленный от общины, может быть пленным, рабом, может отличаться какими-то свойствами, уродствами, редким родом занятий, может быть чужаком, которого опять же чувствуют как своего, при этом достаточно сознавая его отдаленность. Но самое любопытное, что таким «отдаленным» членом общины также может стать вождь или король. Король стоит над всеми и потому находится вне общины. Король ответственен за всех — но за него некому мстить, потому что выше него никого нет. Король ближе всего к потустороннему.

То, что король есть достойная фигура для жертвоприношения, еще раз подчеркивает момент священности жертвы, теснейшей связи жертвы со священным — с потусторонним, с тем, что вне мира, с тем, что вызывает ужас и преклонение и именно поэтому может быть также и предметом ненависти и поругания. Король есть фигура, вполне достойная звания *фармака* (древнегреческое обозначение для жертвы отпущения). «Фармак» — любопытное слово, ибо от него производны слова «фармакон» и «фармацевтика». Фармакон — это вещество, одновременно являющееся и ядом, и противоядием — лекарством. Именно такой — двойственной — выступает жертва отпущения. Она есть «яд» — причина зла, носитель всего насилия, которое сознательно перекладывается на нее вместе со всей нечистотой, какие только есть в общине, а потому она есть объект зла и гнева. И она же есть «лекарство» — податель блага, священный объект поклонения и почитания. Таким же фармаком является и король — священная и одновременно ненавидимая фигура, яд и источник благодати. Ритуалы коронации, как описывает их Жиран, часто сопряжены с осквернением и поруганием коронуемого либо с убийством замещающего его животного. Король вбирает в себя нечистоту и грехи общины, чтобы она стала свободной от насилия,

но по этой причине король — и священная фигура (прикосновение к нему может быть целительным), и страшная одновременно (приближение к нему может быть убийственным). Этим положением короля (а вовсе не обычно приводимым в качестве причины стремлением сохранить чистоту королевской крови) Жирар объясняет и частое во многих архаических культурах поощрение королевских инцестов. Инцест — кровосмесительная связь с родственником — строжайше запрещен практически во всех культурах, но часто позволен правителю или вождю. Запрет понятен: инцест есть смешение, нарушение порядка — четкости определения (как в случае с Эдипом, теперь нельзя сказать: кто его сыновья — сыновья ли они ему или братья? Кто его дочери — дочери они его или сестры?), то есть внесение хаоса в мир, разрушение границ, насилие. Но вождь, король — он и есть носитель насилия, поэтому любая нечистота, любая скверна только подчеркивает это его положение и увеличивает его священную силу. Жирар сравнивает монархию с фабрикой по переработке производственных отходов в сельскохозяйственные удобрения. Удобрение должно быть лишь в малой пропорции добавлено к почве, чтобы улучшить ее, если же его будет много — оно выжжет почву. Так и король повышает плодородие поля, пройдя в отдалении, но погубил бы его, по нему прогулявшись (с. 134). Это описание точно отражает отношение архаического человека к божеству: его милость, оказываемая из потустороннего, безгранична, но непосредственное явление, прорыв его в этот мир абсолютно катастрофичен. Божество далекое есть податель жизни, но божество, вторгшееся в мир, — это хаос и смерть. Разрушение границы мира, как разрушение любой границы, есть источник хаоса и уничтожения.

Проблема тождества насилия и священного

Итак, священное ужасно, и надо установить границу между ним и общиной. Но священное также и благодатно, поэтому нужно, чтобы отношения с ним были достаточно близкими и оно никогда не пропадало из виду. Потому граница должна быть, но полного разделения быть не должно. Жирар пишет:

Слишком сильное разделение опасно, потому что окончиться оно может лишь возвратным вторжением священного, его роковым приливом. Если священное удаляется слишком далеко, люди рискуют забросить или даже забыть правила, которым оно, по своей милости, научило людей, чтобы они могли от него защититься. Таким образом, человеческое существование каждую минуту остается под управлением священного — священное регулирует, надзирает, оплодотворяет (с. 324).

Именно таким оказывается «живое» отношение с потусторонним миром, в который вытеснен человеческий деструктивный порыв и откуда приходит благодать созидания. Мы можем сказать, что здесь человек явственно сталкивается с собственной духовной способностью, о которой мы говорили все это время, но которая может оборачиваться столь принципиально разными сторона-

ми: разрушением, изничтожением — и преобразованием, творчеством. Чтобы эта способность действовала, необходимо канализировать ее хаотические потоки, держать ее в некоторых рамках, не позволять «ничто» изничтожить все вокруг. Однако полностью отказавшись от признания значимости «ничто» и разрушения, приняв сторону полного и тотального утверждения, мы рискуем утратить контроль над этой границей, забыть ее — и тем самым позволить ему бесконтрольно хлынуть в мир, наполнив его разрушениями и ужасом. Именно эту опасность многие современные мыслители (Ж. Бодрийяр, Ж. Батай и др.) видят в странной, говоря словами Г. Маркузе, «одномерности» современного мира, который в гуманистическом порыве вытесняет мысль о смерти, настаивает на господстве жизни, материи, фактов, практических интересов, отказывается говорить о духовном, секуляризируется и смеется над «священным» как над выдумкой. Да, все, что сказано о священном как о мире богов и духов, может быть мифологией. Но нельзя забывать о том начале, которое заставило скрыть ужас за мифологическими картинками. А началом этим является внутренний разрыв, «ничто», скрытое в самом человеке и грозящее обернуться тотальной деструкцией — неконтролируемым насилием.

Как мы уже говорили, Жирар в своей книге фактически пытается определить, что есть священное, и приходит к выводу, что священное тождественно насилию — то есть порыву деструктивности, сознанию «ничто», ужасу смерти, порождающему новые смерти и акты деструкции. Жирар говорит: «Мы сказали: насилие и священное. Мы могли бы сказать точно так же: насилие, или священное. Динамика насилия и динамика священного суть одно» (с. 313).

И тут же уточняет, отвечая на возможные возражения:

Этнографическая мысль, безусловно, признает, что внутри священного имеется все, покрываемое термином «насилие». Но она сразу же прибавит, что в священном есть и нечто иное и даже противоположное насилию. Есть не только беспорядок, но и порядок, не только война, но и мир, не только разрушение, но и созидание. В священном есть столько разнородных, противоположных и взаимопротиворечивых вещей, что специалисты отказываются разбираться в этой путанице; они отказываются дать священному сравнительно простое определение (с. 313).

Это соответствует истине: мы уже говорили о том, какой мощной созидательной силой обладает священное. Настолько мощной, что в конце концов его понимание начинает включать исключительно положительные определения, как это происходит в метафизической мысли и высоких религиях, где Бог понимается исключительно как благо и лишается первобытной амбивалентности и элементов ужаса.

Жирар утверждает, что нужно

понять, что священное объединяет в себе все противоположности не потому, что оно отличается от насилия, а потому, что насилие кажется отличным от себя самого: оно

то воссоздает вокруг себя единогодушие, чтобы спасти людей и создать культуру, то, напротив, упорно разрушает то, что создало. Люди не поклоняются насилию как таковому: они не практикуют «культ насилия» в понимании современной культуры, они поклоняются насилию, поскольку оно им дарует единственный мир, каким они когда-либо наслаждались. Сквозь устрашающее людей насилие их поклонение обращено к не-насилию (с. 313).

Если в архаических религиях божество описывается как требующее жертв, то это происходит потому, что открытие учредительного насилия и его благотворных эффектов заставляет людей продолжать повторять тот же прием ритуальным образом. Если божество есть не что иное, как насилие, коллективно изгнанное в самом начале, то, значит, ритуальное жертвоприношение ему постоянно преподносит дозу его собственной субстанции, его собственного насилия. Всякий раз, когда жертвоприношение приводит к желаемому эффекту, когда дурное насилие преобразуется в хорошую стабильность, можно сказать, что божество благосклонно принимает принесенное ему насилие и им питается. Небезосновательно любая теология ставит процедуру жертвоприношения под юрисдикцию божества. Удавшееся жертвоприношение мешает насилию вновь стать имманентным и взаимным, то есть укрепляет насилие в качестве внешнего, трансцендентного, благого (с. 322).

Божество, таким образом, оказывается вытесненным насилием, вытесненной негативностью, и периодически оно требует подпитать этот свой негативный потенциал за счет ритуальных актов насилия. Если ритуал не совершается, то насилие вновь становится взаимным и спонтанным. То есть наступают жертвенный кризис, который может разрешиться лишь вновь совершенным единогодушным насилием. Как уже говорилось, этот принцип продолжает действовать и в рамках сбоев в работе государства и судебной системы: мы сразу скатываемся к первичному деструктивному порыву, который кроется в человеческой природе, и к естественным способам его канализации.

Итак, «наилучшее, что люди могут сделать ради не-насилия, — это единогодушие за вычетом единицы, то есть жертвы отпущения» (с. 313). В этом и заключается наиболее печальный, самый опасный и неудовлетворительный элемент всей данной системы: благодать ненасиления, благодать мира в общине достигается за счет вытесненной единицы — единственного элемента, признанного чужим. Этот элемент и оказывается как бы носителем и заместителем «ничто», и потому он должен быть возвращен к своей первоначальной стихии: вытеснен в потустороннее, чтобы стать частью мощного и ужасающего трансцендентного божества.

Приписывание божеству положительных свойств не влечет за собой умиротворение. Скорее оно приводит к устойчивому дуализму добра и зла, упорным попыткам каким-то образом откреститься от зла, то есть «найти» его носителя и опять же вытеснить его, признав поборником темной силы. Теперь, когда добро и зло разделяются, жертва уже не признается амбивалентной, она становится радикальным врагом, которому приписываются все ужасающие и негативные качества, и должна подвергнуться рациональному планомерному истреблению. Такой жертвой может стать любой противник Бога и людей — дьявол, колдун, ведьма, еретик, «враг народа», инородец (как евреи в фашистской Германии) и т. п. На этом противопоставлении держится вся мифология, весь сказочный фольклор, большая часть религий и огромная доля всего человеческого мироустройства.

Возможен ли выход из этого тупика? Возможна ли такая ситуация, при которой насилие против единицы, вытеснение единицы, достижение благодати за счет вытеснения «чуждого» элемента может быть преодолено?

В работе «Насилие и священное» Жирар занимается в основном описанием самого механизма единодушного насилия, причем мы довольно явственно видим, что в обществах, где этот механизм действует более естественно, жертва не приобретает черты «врага», но сохраняет свое священное право, которого лишается вследствие развития рациональности и той же судебной системы. Однако большая часть работы Жирара нацелена именно на ответ на поставленный вопрос. И единственно возможным направлением мысли, единственной традицией, где появляется предположение о возможности преодоления этого печального положения вещей, по Жирару, представляется христианство. В христианской религии (но, как мы уже могли заметить, не в деятельности церкви как социального института, всегда направленного на борьбу с инакомыслящими «врагами»), в самой *христианской идее* заложена возможность преодоления механизма единодушного насилия. Эта возможность содержится в самом акте выявления, демонстрации этого механизма. Насилие, совершаемое здесь «во имя» божества, подвергается последовательной рефлексии и обнаружению в качестве насилия в тот момент, когда божество само становится добровольной «единственной» жертвой. В этом порыве заложена возможность некой парадоксальной метаморфозы, которая способна изменить человеческую природу, подняв ее духовное состояние на новый уровень. Эта парадоксальная возможность и станет предметом нашего дальнейшего и более целенаправленного рассмотрения.

Часть 3

СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ХАРАКТЕРИСТИКИ КОНФЛИКТА В ХРИСТИАНСТВЕ И ПАРАДОКСАЛЬНЫЕ ФОРМЫ СОВРЕМЕННОГО МИСТИЦИЗМА



Чтобы понять возможность метаморфозы, обратимся к текстам еще более радикальных теоретиков, более современных нам, проводящих ту же идею относительно сути христианства, что намечается у Жирара. Характерно, что один из этих теоретиков — словенский психоаналитик Славой Жижек — позиционирует себя в качестве радикального атеиста, марксиста, фрейдиста. Второй же, итальянский эстетик и политический философ Джанни Ваттимо, хотя и признает себя верующим католиком, представляет собой удивительное и также парадоксальное сочетание католика и постмодерниста. Проводимая им сознательно «постмодернистская» линия мысли придает его характеристике христианства весьма необычный оттенок.

Нам интересны их концепции в связи с тем, что мы можем через них увидеть этот существенный элемент христианства не с точки зрения религиозной веры и проповеди данного вероучения, но с совершенно атеистической позиции, которая и может пролить свет на вопрос о том, что христианство, независимо от веры или неверия в Бога, может дать человеку для трансформации его собственной духовной деятельности.

Семинарское занятие 6 ДУХОВНАЯ СПЕЦИФИКА ХРИСТИАНСТВА И ПАРАДОКСЫ ХРИСТИАНСКОЙ ЭТИКИ

Славой Жижек. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие

В работе Славоя Жижека «Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие» (2000)¹ нас будут интересовать последние главы, где автор рассуждает о некой странности, обнаруженной им в структуре морально-го действия, о том, что не сходится с обычными рациональными представлениями о морали, обосновываемыми большинством этических концепций, а также соотносит эту «странность» с той парадоксальностью, которую содержит в себе христианство, которую оно привносит в мир в своей этико-онтологической идее и которая отличает его от всех других этико-онтологических концепций и тем более от всех других религий.

Сущность «выстрела в себя» как основания этического акта

В главе «Прорыв» Жижек разбирает некую этическую проблему. Он говорит здесь только об этике и рассматривает религию. На примере различных художественных произведений, от античных трагедий и мифов до голливудских фильмов, он описывает некую повторяющуюся структуру морального поступка, как будто противоречащую обычной логике морального действия. Эту структуру он обозначает как «выстрел в себя». Подобное действие не имеет ничего общего с самоубийством и однако, возможно, оказывается самоубийством в еще более радикальном смысле, нежели простое прерывание собственной жизни.

Итак, что же это за действие? Обычно, когда нечто абсолютно и безусловно ценное для человека, составляющее цель его стремлений, условие возможности его личности, подвергается опасности, человек готов защищать его всеми силами и даже принести себя в жертву, отдать свою жизнь, счастье, свободу ради этого «абсолютно дорогого» предмета, ради этой его «драгоценности», «агальмы»². Однако Жижек обращает внимание на наличие в некоторых художественных сюжетах, обладающих особой этической напряженностью, действия совершенно противоположного: в момент, когда самое дорогое, условие существования личности, предмет безусловной любви, агальма, подвергается опасности, человек может сам неожиданным образом обратиться против него и разрушить его. Так, Жижек говорит о фильме, в котором бандиты захватывают в заложники жену и дочь героя и держат их под прицелом. Вместо того что-

¹ Цит. по: Жижек С. Хрупкий абсолют, или Почему стоит бороться за христианское наследие / пер. с англ. В. Мазина. М. : Художественный журнал, 2003. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

² Жижек использует термин «агальма» (от греч. *ἀγαλμα* — украшение, статуя божества, *ἀγαλλεῖν* — украшать, прославлять). Так назывался драгоценный дар, подношение божеству, придававшее ему своей стоимостью или художественной ценностью особую значимость. В конечном счете агальмой, драгоценностью становится само божество, чье значение столь сильно возрастает благодаря блеску, приданному ему ценнейшими подношениями.

бы пытаться освободить их или выполнить условия бандитов, герой неожиданно сам убивает их, после чего методично и жестоко расправляется с бандитами.

Жижек также приводит в пример роман Тони Моррисон «Возлюбленная», в котором чернокожая женщина бежит из рабства с детьми, но, подвергшись преследованию, убивает одну из своих дочерей и грозит лишить жизни остальных детей, если ее не отпустят. На вопрос, почему она так поступила, она отвечает, что если бы ее дочь убили преследователи или отдали в рабство, — этого бы она точно не выдержала. Потому она убивает ее сама. Для окружающих это показывает лишь дикость и низкие моральные качества женщины, и даже ее народ осуждает ее. Однако Жижек видит здесь проявление моральной проблемы иного рода.

Еще одним примером служит миф о Мееде, покинутой Ясоном, для которого она предала своего отца и родину, добыла золотое руно и бежала на чужбину, используя для его спасения все свои колдовские чары. Теперь же, когда он оставляет ее ради другой, она неожиданно убивает своих детей — последнюю ниточку, связывающую ее с мужем. Убивает, чтобы отомстить ему? Но ведь это самое ценное также и для нее. Убив же их, она улетает прочь на запряженной драконами колеснице.

Историю Медеи Жижек противопоставляет истории Антигоны. Эта героиня, как мы помним, жертвует собой ради того, чтобы похоронить брата-предателя, исполнив таким образом свой родственный долг и долг перед подземными богами вопреки запрету, наложенному правителем города, против которого он выступил. Соблюдение похоронного долга становится для Антигоны ее агальмой, ради которой она готова пожертвовать всем, идя наперекор закону.

Вот описание агальмы или того, как вещь приобретает ценность благодаря жертвоприношению в ее честь, как она из простой вещи становится абсолютной Вещью:

...когда приговоренная к смерти Антигона перечисляет все то, что она уже не сможет пережить из-за рано пришедшей смерти (замужество, дети...), то она приносит в жертву «дурную бесконечность» ради одного исключения (той Вещи, ради которой все совершается и которая сама не приносится в жертву). Здесь действует структура кантовского возвышенного: превосходящая бесконечность принесенных в жертву эмпирических/патологических объектов делает негативно ощутимым огромное, непостижимое измерение той Вещи, ради которой это жертвоприношение осуществляется. Антигона сохраняет возвышенный характер в своем печальном перечне жертв, и список этот в его бесконечности указывает на трансцендентные контуры Вещи, которой она сохраняет безоговорочную верность (с. 150).

Так действующая Антигона оказывается безусловно этически одобряемой и прославляемой. Более того, она становится источником нового закона, превосходящего законы государства, — внутреннего морального долга, по-новому

структурирующего систему политической власти, но сохраняющего сам принцип политического устройства. Потому Жижек говорит, что Антигона является «мужской фантазией».

Медея противопоставляется ей как иная, жуткая, «женская фигура», которую поначалу хочется видеть аполитичной. Медея, возведя нечто на уровень агальмы, неожиданно уничтожает этот объект, тем самым совершая акт абсолютного освобождения. Если все, что в ней есть, оказывается ничтожным перед главной вещью, то уничтожение вещи — это уничтожение сердцевины, собственной сущности, той трансцендентной бесконечной цели, вокруг которой структурируется все остальное. Все остальное при этом, естественно, полностью обесценивается, распадается, ничто больше не удерживает, ничто не является важным. Это дает абсолютную свободу. Так, в первом примере герой только потому может стать хладнокровным мстителем, что ему не за кого больше бояться, нечем больше дорожить. Все, что для него остается, — смерть. Это делает его абсолютно неприступным и непобедимым. Подобный сюжет часто встречается в кино, особенно в гангстерских фильмах и боевиках, поскольку именно равнодушие, вызванное утратой самого дорогого, легко представимо в качестве условия, формирующего образ непобедимого холодного героя.

Тем не менее Жижек утверждает, что это именно «женский акт». Отчего он называет его женским, если он может быть свойственен любому субъекту? Не оттого ли, что здесь речь идет о приостановке политики, действующей системы власти и всех ее принципов, то есть сформированной отлаженной структуры «мужского мира» (мира как системы)? Акт абсолютного освобождения разрывает действующие связи. В этом смысле он разрушает ранее установленные границы, разбивает имеющийся порядок, в том числе и порядок, разграничивающий собственно мужское и женское. И таким образом он и именно он «имеет структуру политического решения» (с. 151), потому что *решение* и есть разрушение прежней системы политики, отказ от каких-либо правил системы.

Этическая сила действия по уничтожению агальмы — это опустошение и освобождение. Агальма — цель и сущность, возведенная в ранг божества, наделенная бесконечной значимостью, ставшая выражением трансценденции, метафизическая цель, по сути, Бог. Но эта бесконечная цель, трансценденция — не видели ли мы уже, что она только потому может существовать, что отодвинута в «ничто», что вытеснена за пределы мира? Ее воплощенный образ — лишь миф, прикрытие для небытия. Уничтожить цель, то есть уничтожить этот образ, — значит вернуть трансценденции ее настоящие черты: приоткрыть в ней ничто, или приоткрыть ничто как сердцевины собственного стремления, осознать источник своих этических, духовных актов как выдвинутость в ничто. И это впервые позволяет нам стать действующими субъектами. То есть акт такого освобождения, уничтожения Вещи, уничтожения Бога может быть обозначен как базовый акт всей нашей этической системы и основа любого решения (поступка, события).

Жертва Христа как центр христианской веры: ее основания и следствия. Преодоление священного насилия в христианстве

Следующая глава книги Жижека называется «Агапэ без милости»¹. Это словосочетание по сути своей парадоксально, поскольку любовь-агапэ и есть любовь-милость, любовь-снисхождение. Что станет с божественной агапэ — снисходящей любовью, если лишить ее этого элемента милосердного сочувствующего снисхождения? Однако именно эту процедуру собирается продемонстрировать Жижек как нечто такое, что составляет радикальный момент и сущность христианской веры, — то самое христианское наследие, за которое он считает нужным бороться.

Глава начинается с описания критики, традиционно высказываемой в адрес христианства со стороны как других религий, так и атеистических психологических концепций. Эта критика подчеркивает множество оснований, по которым христианство может рассматриваться как жестокая религия. Возможно, даже более жестокая, чем другие, и по крайней мере точно менее плюралистичная. То, что выглядит как проповедь мира и любви, на деле может оказаться самым резким объявлением войны, какое только можно представить. Так Жижек говорит об этом, цитируя эссе Г. Шнэдельбаха с говорящим названием «Проклятие христианства»:

Именно христианский универсализм проблематизируется в этом эссе: всеобъемлющий подход (вспомним знаменитые слова святого Павла «нет ни мужчины, ни женщины, ни еврея, ни грека») строится на исключении тех, кто не принадлежит христианской общине. В иных «партикуляристских» религиях (даже в исламе, вопреки его глобальному экспансионизму) «другому» все же отводится какое-то место, хотя на него и смотрят свысока. Христианский лозунг «все люди — братья» означает еще и то, что «кто мне не брат, тот не человек». Христиане обычно похваляются тем, что преодолели еврейское представление об избранном народе, что христианство имеет отношение ко всему человечеству. Весь фокус здесь заключается в том, что евреи, настаивая на своей избранности, на привилегированных, непосредственных отношениях с Богом, все же принимают других людей за людей, за тех, кто просто поклоняется ложным богам, в то время как христианский универсализм исключает неверующих из самой человеческой универсальности (с. 153–154).

¹ Агапэ (др.-греч. ἀγάπη) — одно из нескольких слов древнегреческого языка, которое можно перевести на русский язык как «любовь». Наряду с любовью-агапэ выделяют также любовь-эрос (собственно эротическую любовь-влечение), любовь-сторге (любовь семейную, родственную), любовь-филия (любовь-дружбу). Агапэ — это любовь-снисхождение, любовь-милосердие. Этот вид любви стал особенно актуальным для христианского мироощущения в качестве любви к ближнему или снисходящей милости Божьей.

Далее возникает еще одна проблема.

Обычно строгая еврейская Справедливость противопоставляется христианскому Милосердию, необъяснимому жесту незаслуженного прощения: мы, люди, рождены во грехе и не можем оплатить наши долги, обрести в своих деяниях искупление; наше единственное спасение в руках Божьей Милости, оно — в Его возвышенном жертвоприношении. Самим этим жестом разрывания цепи справедливости необъяснимым актом милосердия, оплаты нашего греха, христианство вводит нас в еще большие долги: мы всегда в долгу перед Христом и мы никогда не сможем рассчитаться с Ним за то, что Он для нас сделал. Такого рода избыточное давление, от которого нам никак не отделаться, Фрейд называет «сверх-я» (с. 154).

Здесь и вводится аспект «милости», который обыкновенно обозначается как главная заслуга христианства: Бог прощает человеку его грехи, забирает их, да еще и приносит за эти грехи в жертву своего сына — в акте какой-то бесконечной нисходящей любви. Эта жертва оказывается неоплатной: теперь человеку остается только чувствовать себя всегда бесконечно обязанным, бесконечно виновным перед Богом.

Но если это так, то, создавая «милосердного» Бога, христианство делает подчинение этому Богу как господину еще более неизбежным. Подчинение, вызванное страхом, могло бы быть преодолено, но невозможно избавиться от подчинения, порожденного милосердием. Тот, кто проявил милость, обязывает нас гораздо больше, чем тот, кто был жесток. Так и родительская любовь и жертвенность по отношению к детям является гораздо более действенным инструментом манипуляции, нежели строгость и наказания.

Но действительно ли христианство оказывается столь подавляющей манипулятивной силой, порабащивающей человека? Этот элемент в нем часто обнаруживается и критикуется. Однако Жижек предлагает взглянуть на проблему с другой стороны и обнаружить в этом акте беспричинного прощения и «аннулирования» грехов залог не порабащивания, но, напротив, абсолютной свободы, освобождения человека от диктата Бога-творца, Бога-трансценденции или Бога — драгоценной Вещи, агальмы. Чтобы обнаружить этот аспект христианства, который представляется Жижеку его главной ценностью, он предлагает взглянуть на христианский проект через призму проанализированного им «выстрела в себя» — этического акта абсолютного опустошения через посредство уничтожения «драгоценной вещи». А чтобы обнаружить в христианстве этот «выстрел в себя», Жижек предлагает присмотреться внимательнее к проблеме жертвы Христа, являющейся центром христианской веры.

Выражением агапэ в христианстве, то есть любви Бога к человеку, Жижеку представляется фраза из Евангелия от Иоанна: «Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную» (Иоанн 3:16). Приведя эту фразу, он сразу уточняет момент, когда начинаются проблемы с ее пониманием: это происходит, «когда мы

пытаемся осмыслить то, что Бог “отдал Сына Своего Единородного”, то есть смерть Христа как жертвоприношение в размене между Богом и человеком» (с. 154).

Жижек говорит:

Если мы утверждаем, что посредством принесения в жертву самого для Него дорогого, Его Собственного Сына, Бог позволяет человечеству искупить его грехи, выкупить их, то у нас есть два возможных объяснения этого поступка. Либо Бог сам требует этого возмездия, то есть Христос приносит себя в жертву как представитель человечества, дабы удовлетворить карающие потребности Бога, Своего Отца; либо Бог не всемогущ, то есть Он, подобно трагическому греческому герою, подчиняется всемогущей Судьбе: Его акт творения, как роковое деяние греческого героя, приносит с собой нежелательные, ужасные последствия, и единственный способ, каким Он может восстановить равновесие Справедливости, — принести в жертву самое дорогое из того, что у Него есть, Своего Собственного Сына... (с. 154–155).

По его мнению, «фундаментальная проблема христологии заключается в вопросе, как избежать этих двух очевидно навязываемых нам прочтений жертвоприношения Христа» (с. 155).

Библейский текст многократно повторяет, что жертва была принесена для искупления людей, освобождение их от греха этой «дорогою ценою». Однако тогда возникает вопрос: кто же установил цену? Кто мешает всемогущему Богу отпустить людей на свободу без этой жертвы? Или все же он не всемогущ и должен пойти на сделку с Судьбой или Дьяволом? Такой подход совершенно исключен в отношении христианства. Бог всемогущ, и никакие «сделки» не могли бы быть ему нужны, справедливость в его власти, и он преодолевает ее при помощи милосердия, сменяя старый (ветхий) завет закона новым заветом благодати. Однако что же тогда могло вызвать необходимость жертвы?

Жижек приводит ряд предположений, очевидно напрашивающихся, но заведомо ложных именно в силу своей очевидности и той моральной сомнительности, которую они в себе содержат и которая едва ли соответствует этическому прорыву, принесенному христианством и представленному в нем как ценный и преобразующий элемент.

Одно из них: Бог, приносящий жертву из бесконечной любви к людям, тем самым демонстрирует их значимость для него, то есть стимулирует нас к этической жизни, напоминая, что Бог пожертвовал самым драгоценным ради нас. Или же просто, логически, если грех и вина со стороны людей существуют, то они не могут быть просто устранены, что-то должно быть сделано во имя искупления, но поскольку люди слишком слабы, чтобы сделать это самостоятельно, то вместо них это делает Бог — вновь в качестве дара своей милости по отношению к человеку, вновь оставляя его в неоплатном долгу.

Еще одно предположение состоит в том, что эта жертва была нужна в обучающих целях. Мы бы не преобразились, не стали бы готовы к нравственной жизни, если бы Бог не подал нам сногсшибательный пример. Если Бог просто нас простит, это нас не изменит. «Только сострадание, чувство долга и благодарности, вызванные сценой жертвоприношения Христа, обладают достаточной силой, чтобы нас изменить...» (с. 157). Однако Жижек замечает: «В этих рассуждениях легко заметить ошибку: разве не странно, что Бог приносит в жертву Своего Собственного Сына, самое дорогое, что у него есть, всего лишь ради того, чтобы произвести на людей впечатление?» (с. 157). И добавляет, что еще сомнительнее обстоит дело, если предположить, что Бог хотел этим жертвенным жестом привязать нас к себе любовью, словно удовлетворяя свое нарциссическое желание, чтобы мы его любили. Однако тут можно припомнить (и Жижек обращает на это внимание), что ситуация, приведшая к грехопадению, также была создана самим Богом, так что он сам создал вину, за которую и принес жертву, чтобы вызывать в нас чувство вины и любви. В такой трактовке Бог оказался бы в высшей степени слабым и аморальным существом. Слишком слабым и аморальным, чтобы на самом деле преобразить кого-либо для новой жизни и свободы.

Как же выйти из затруднения? Жижек предлагает совершить три шага в этом направлении — отметить три существенные детали в трактовке того, во что все же верят христиане. Детали, указывающие на возможность преодоления трудности, отчасти исходят из риторики христианских текстов.

Первая деталь связана с тем, что Христос, как известно, отвергает закон справедливого воздаяния, предлагая вместо принципа «Око за око», принцип «Если тебя ударят по правой щеке, подставь левую». Собственно, нарушение принципа справедливости и восстановления баланса уже упоминалось нами в этом контексте в связи с «аннулированием» грехов и прощением, что служило свидетельством божественной «милости». В этой фразе также часто видят призыв к смирению, терпению, унижению. Однако Жижек предлагает видеть в ней иное: «стремление прервать замкнутую круговую логику восстановления равновесия справедливости» (с. 157). То есть не смирение и не милость, но просто стремление разорвать цепь необходимости, допустить возможность события, не вписывающегося в систему причинно-следственных связей.

Вторая деталь — возможность переинтерпретации жертвы. Ведь совершенно необязательно, учитывая призыв к устранению круговой логики справедливости, говорить, что Христос был принесен в жертву «кем-то и за кого-то». Сосредоточиваясь на существенном для христианства догмате о боговоплощении, то есть о том, что Христос — это сам Бог, воплотившийся и ставший человеком, на единосущности Бога Отца и Бога Сына, мы можем увидеть, что он *сам* принес себя в жертву. Фактически этот акт жертвоприношения нельзя трактовать просто как принесение Богом в жертву Сына, но как акт *самоустранения*, поскольку Христос приносит в жертву сам себя, добровольно становится жертвой, принимает свое жертвоприношение. На этом принятии самопожертвования христианство делает очень серьезный акцент.

Наконец, третья деталь: Христос выступает не только в роли жертвы и в роли самого (воплощенного) Бога, но и в роли *посредника* между Богом и человеком. Цель всего действия — возвращение человека к Богу, установление не-

посредственных отношений между ними. Для этого и нужен посредник. Однако пока есть посредник — непосредственной связи нет. Потому посредник должен принести себя в жертву, самоустраниться. Когда он самоустранится, то появится Святой Дух — «фигура воссоединения Бога и человечества» (с. 158).

Жижек говорит: «Смерть Христа не есть часть вечного цикла божественного воплощения и смерти, в котором Бог постоянно появляется и затем возвращается к Себе, в Свою По Ту Сторону» (с. 158). И далее, ссылаясь на Гегеля, добавляет: «на Кресте умирает *не* человеческое воплощение трансцендентного Бога, но Бог По Ту Сторону Самого Себя. Жертвоприношение Христа, Сам Бог оказывается уже не по ту сторону, но входит в Святого Духа (или религиозную общину)... Христос, с одной стороны, — исчезающий посредник, чья смерть позволяет Богу Отцу “войти” в Святой Дух, и, с другой стороны, Он — исчезающий посредник, чья смерть позволяет человеческой общине “войти” в новую духовную стадию» (с. 158).

Христианство как атеистический проект

Таким образом, мы приближаемся к важнейшей мысли — к идее новизны христианства в качестве *религии свободы*, новизны по сравнению с другими религиями. Поскольку все другие религии оставляют разрыв между Богом и человеком непреодоленным, даже если позволяют человеку посредством некоего очищения приблизиться к Богу, войти в божественную трансценденцию, войти в эту запредельную духовную сферу и соединиться с ней. Так, буддизм обещает возможность войти в нирвану, освободившись посредством правильной жизни и угасив свои желания от круга перерождений. Войти в нирвану, то есть перестать жить, перестать быть чем-либо из сущего, войти в божественное «ничто». В противоположность этому христианство не обещает вхождение человека посредством очищения в божественную трансценденцию, но описывает нисхождение Бога в человеческое существование, в мир, в сферу сущего, которую он, находясь теперь внутри нее, наполняет Святым Духом — одухотворяет. Не происходит ли так, что Дух теперь становится имманентным миру и живущему человеку, и именно таким образом человек может стать духовным существом, осознать дух в себе и приобрести возможность собственной божественности? Неслучайно боговоплощение оправдывает телесный мир, обоживает его и одухотворяет, а не просто признает за ним право на то, чтобы быть «хорошим» божественным творением, тварью. *Устранение божественной трансценденности*, трансценденности духовной сферы — вот в чем видит Жижек, вслед за Гегелем и Кожевом, на которых опирается, отличие христианства. Дух входит в общину, становится человеком. Для этого Бог воплощается, становится человеком и умирает. Он должен *снизойти в мир и умереть, чтобы его не осталось за пределами мира*. Но тем самым он *наполняет собой мир*.

Умерев, человек-Иисус не может быть воскрешен внеположной божественной силой. И в этот момент происходит то, что является подлинным чудом и дает надежду. В том, что Бог может воскресить умершего, нет большого чуда, но в том, чтобы умерший воскрес без помощи Бога, даже лишь потому, что он и есть Бог, — в этом заключается настоящее чудо. Однако поскольку

христианский Бог есть полностью Бог и полностью человек (Христос — Сын Божий, целиком божественный, и Христос — сын человеческий, целиком человек (с. 158)), то воскреснуть он может только и исключительно сам. *Человек воскресает* — это и есть подлинное чудо. Чудесность, невероятность этого события подчеркивается в Библии словами, произносимыми Иисусом на кресте: «Отец, почему ты меня оставил?»

Эта покинутость Богом — то место, в котором Христос становится целиком человеком, место, в котором пропасть, разделяющая Бога и человека, перемещается в самого Бога. Христианское представление о связи человека с Богом, таким образом, переворачивает общепринятое языческое представление, согласно которому человек приближается к Богу в духовном очищении, в пренебрежении к «низменным» материальным, чувственным аспектам своего бытия; так он возносится к Богу. Когда я, человеческое существо, переживаю свою оторванность от Бога, в этот момент крайнего уничтожения я абсолютно близок Богу, ибо я оказываюсь в позиции покинутого Христа (с. 163).

Здесь христианство оказывается носителем некоей идеи человеческого преображения, связанного с отказом от механизма вытеснения своей духовной составляющей в качестве деструкции и насилия в трансцендентную сферу с помощью жертвы, приносимой во имя восстановления мира. Этот «один-единственный», который должен быть принесен в жертву, наконец-то должен быть понят истинным образом — как сам Бог, сама трансценденция. Христианство, говоря о самопожертвовании Бога, фактически осознает, что жертва, вытесняемая из мира, и есть Бог. Но поскольку она осознана и Бога более нет, то с этой последней единственной жертвой круговорот жертвоприношения может быть вовсе прекращен. Если сам Бог устранился во имя человека, более не нужно жертв, а надо лишь, поскольку Бог снизошел в мир, обрести Бога в себе.

«Христос не “платит” за наши грехи, как показал святой Павел; сама эта логика платы, обмена, можно сказать, *является* грехом; а ставка деяния Христа — показать нам, что цепь обмена может быть прервана» (с. 159). Причинно-следственная связь круговой логики справедливости и воздаяния прерывается, и мы попадаем в пространство абсолютной свободы.

Но если некий «выстрел в себя» производится здесь, то это делает не столько Бог, жертвующий собой или самым драгоценным в себе, но человек, который жертвует своим Богом, своей агальмой, своей драгоценностью, своей трансцендентной бесконечной целью и тем самым опустошает себя и обретает свободу, а также целая религиозная традиция, начинающаяся с того, что она убивает собственного Бога.

Семинарское занятие 7 ХРИСТИАНСКАЯ ИДЕЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ. СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ПЕРСПЕКТИВА РЕЛИГИОЗНОГО ВОЗРОЖДЕНИЯ

Джанни Ваттимо. После христианства

Как уже говорилось, если Славой Жижек позиционирует себя в качестве атеиста, то Джанни Ваттимо, напротив, выступает как верующий христианин, придерживающийся католической традиции. Тем не менее в книге «После христианства» (2002)¹ он еще более последовательно, чем Жижек, проводит идею о связи христианства с секуляризацией и об атеистической сущности христианства. В своих работах Ваттимо выступает как теоретик постмодернизма и с довольно последовательным оптимизмом смотрит на постмодернистское состояние и развитие общества. Именно в этом контексте он описывает и судьбу христианства, возлагая на христианскую идею свои главные надежды и чаяния, связанные с антропологическим преобразованием человека благодаря возможности новой религиозности, нового религиозного опыта, основанного на эстетическом восприятии мира и божества. Все это в совокупности — постмодернист, политический философ, эстетик, католик — звучит как сочетание несочетаемого. Однако посмотрим на его концепцию внимательнее.

Секуляризация как итог развития христианства

За точку отсчета в своем рассуждении Ваттимо берет знаменитый тезис, высказанный Ницше, — тезис о смерти Бога.

Остановимся чуть подробнее на этом тезисе, дабы избежать его превратного понимания. Ницше неоднократно в своих работах проводил эту мысль, но первое упоминание ее можно найти в его «Веселой науке» (1881–1882) в параграфе, озаглавленном «Безумный человек». Это название отсылает нас к библейскому тексту («Сказал безумец в сердце своем: “Нет Бога”...» (Пс. 13: 1)). Первые же слова параграфа также отсылают к этому месту Библии («Господь с небес призрел на сынов человеческих, чтобы видеть, есть ли разумеющий, ищущий Бога» (Пс. 13: 2)), поскольку именно с восклицания «Я ищу Бога!» начинается речь ницшеанского «безумца». Речь эта исполнена весьма возвышенной патетики:

Слышали ли вы о том безумном человеке, который в светлый полдень зажег фонарь, выбежал на рынок и все время кричал: «Я ищу Бога! Я ищу Бога!» — Поскольку там собрались как раз многие из тех, кто не верил в Бога, вокруг него раздался хохот. Он что, пропал? — сказал один. Он заблудился, как ребенок, — сказал другой. Или спрятался? Боится ли он нас? Пустился ли он в плавание? Эмигрировал? — так кричали и смеялись они вперемешку. Тог-

¹ Цит. по: Ваттимо Дж. После христианства / пер. с итал. Д. В. Новикова. М. : Три квадрата, 2007. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

да безумец вбежал в толпу и пронзил их своим взглядом. «Где Бог? — воскликнул он. — Я хочу сказать вам это! Мы его убили — вы и я! Мы все его убийцы! Но как мы сделали это? Как удалось нам выпить море? Кто дал нам губку, чтобы стереть краску со всего горизонта? Что сделали мы, оторвав эту землю от ее солнца? Куда теперь движется она? Куда движемся мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы непрерывно? Назад, в сторону, вперед, во всех направлениях? Есть ли еще верх и низ? Не блуждаем ли мы словно в бесконечном «ничто»? Не дышит ли на нас пустое пространство? Не стало ли холоднее? Не наступает ли все сильнее и больше ночь? Не приходится ли среди бела дня зажигать фонарь? Разве мы не слышим еще шума могильщиков, погребающих Бога? Разве не доносится до нас запах божественного тления? — и Боги истлевают! Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешимся мы, убийцы из убийц! Самое святое и могущественное Существо, какое только было в мире, истекло кровью под нашими ножами — кто смоет с нас эту кровь? Какой водой можем мы очиститься? Какие искупительные празднества, какие священные игры нужно будет придумать? Разве величие этого дела не слишком велико для нас? Не должны ли мы сами обратиться в богов, чтобы оказаться достойными его? Никогда не было совершено дела более великого, и кто родится после нас, будет, благодаря этому деянию, принадлежать к истории высшей, чем вся прежняя история!»

Тон обращения безумца к толпе постепенно меняется — от описания события как трагедии, святотатства, преступления — к идее содержащегося в этом событии величия, которого едва ли толпа может быть достойна, которое едва ли она осознает. Далее Ницше продолжает:

Здесь замолчал безумный человек и снова стал глядеть на своих слушателей; молчали и они, удивленно глядя на него. Наконец, он бросил свой фонарь на землю, так что тот разбился вдребезги и погас. «Я пришел слишком рано, — сказал он тогда, — мой час еще не пробил. Это чудовищное событие еще в пути и идет к нам — весть о нем не дошла еще до человеческих ушей. Молнии и грому нужно время, свету звезд нужно время, деяниям нужно время, после того как они уже совершены, чтобы их увидели и услышали. Это деяние пока еще дальше от вас, чем самые отдаленные светила, — и все-таки вы совершили его!» — Рассказывают еще, что в тот же день безумный человек ходил по различным церквам и пел в них свой *Requiem aeternam deo*. Его выгоняли и призывали к ответу, а он ла-

дил все одно и то же: «Чем же еще являются эти церкви, если не могилами и надгробиями Бога?»¹

Мы вновь видим интересный оборот рассуждения: событие уже свершилось, но никто его еще не осознал. Более того, оно произошло давно — и еще нескоро будет осознано. Но насколько давно оно свершилось, если церкви являются могилами и надгробиями Бога?

Фактически тезис о смерти Бога является для Ницше скорее констатацией факта, причем факта скорее нравственного, факта состояния человека и общества. И многие интерпретаторы видят в нем — и небезосновательно, ведь сам текст явно намекает на это — сильнейший критический порыв в отношении общества, «убившего Бога» и даже не понявшего, что оно сделало. Это общество низкое, бездуховное, плоское — общество без Бога. Тем не менее текст говорит и о положительном значении этого деяния как некоей поворотной оси истории, начале движения к истории «высшей», к некому состоянию человечества, где человек уже сам будет как Бог, где будет достигнут новый — сверхчеловеческий? — уровень...

Однако Ваттимо начинает свое рассуждение, отталкиваясь не от текста «Веселой науки», а от рассуждения из более поздней, недописанной работы Ницше «Воля к власти», где автор задается вопросом, совместим ли нигилизм с какой-либо формой веры в божественное, и рассматривает гипотетическую возможность пантеистической религии, поскольку, «в сущности, преодоленным оказался лишь нравственный Бог» (с. 17).

Именно «смерть нравственного Бога» и занимает Ваттимо более всего. На следующей же странице он предлагает интерпретировать эту смерть как тождественную провозглашенному уже в середине XX века Хайдеггером «завершению метафизики». Следует учесть, что Хайдеггер опирается на Ницше, причем именно в его нигилизме видит завершение и разрушение европейской метафизической традиции и, следовательно, открытие возможности нового философского мышления, вернувшегося из «забвения Бытия». Ваттимо, находя сходство между этими событиями, таким образом уподобляет друг другу метафизику и нравственность (этику), или по крайней мере этику, обоснованную метафизически. Русский философ-ницшеанец Лев Шестов еще в начале XX века говорил о том же, полагая, что метафизическая мысль подобна некому акту захвата человеком «ключей от рая», претензии на то, что именно человек теперь по собственному разумению будет решать, что хорошо, а что плохо, и в чем состоит истина. Человек, разрабатывающий метафизическую концепцию, вместо того чтобы трепетать перед лицом непостижимого абсолюта и принимать его волю, сам начинает определять, каким должен быть этот абсолют. Значит, человек принимает только такого Бога, который соответствует его идеалу, но далее подчиняется ему как непреложной истине и требует подобного подчинения и от других. Этот Бог становится инструментом управления и контроля. Но не является ли такой захват власти убийством Бога и попыткой человека, прикрываясь именем Бога, повелевать и подстраивать мир под свои правила? Это и есть то, что Ницше называет «волей к власти», а Хайдеггер — «забвением Бытия».

¹ Ницше Ф. Веселая наука // Ницше Ф. Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1997. Т. 1. С. 592–593.

На исходе этого процесса, когда, наконец, воля к власти становится осознанной, метафизика подвергается радикальной критике. Обнаруживается, что вызывающий трепет абсолютный и внеположный Бог абсолютно же забыт, убит, отброшен, а имя его втоптанно в грязь. Печальное и ужасающее открытие.

Но если Хайдеггер говорит о забвении, выступая при этом как один из «консерваторов» или «традиционалистов», взывающих к возврату к тому трепетному вниманию к высшему Бытию, которое как будто существовало прежде, до этого поворота к «воле к власти», то Ницше, говоря о смерти, все же описывает ситуацию как безвозвратную и именно с ней предлагает иметь дело.

Между тем философ Джанни Ваттимо находит в этой ситуации не только возможность выхода, но даже истинную роль и цель христианства. И именно в ней усматривает возможность нового религиозного опыта, которая исключалась приверженностью человека к метафизическим трактовкам Бога, утверждающим его в качестве нравственной истины и регулятора.

Общее направление развития христианской мысли Ваттимо характеризует как движение к *секуляризации*. Он полагает, что

секуляризация — вся эта совокупность феноменов расставания с сакральным, которые характеризуют западную современность, — является событием внутренним для истории религиозности Запада, даже ее главным событием, и уж ни в коей мере не является по отношению к этой истории чем-то внешним и враждебным... Секуляризация представляет собой тот позитивный способ, которым общество отвечает на зов собственной религиозной традиции (с. 34).

Таким образом, ницшеанский тезис о «смерти Бога» оказывается *включенным* в христианский проект. Секуляризация, как мы видим, есть «расставание с сакральным» — с подчинением сакральному как чему-то внеположному, как некой «внешней» по отношению к посястороннему миру субстанции, которую условно можно назвать Богом. Это «расставание» может произойти, когда мы в описанном выше гегелевском смысле изобразим Бога не как субстанцию, а как субъекта, учитывая, что субъект — это всегда сам мыслящий, а не «мыслимое». Бог и человек в этом качестве «субъектности» совпадают. Или, как поведствовал Жижек, «Святой дух входит в общину верующих». Таким образом, поскольку от понимания духа (Бога) как внеположной субстанции мы переходим в христианстве к пониманию духа как субъекта, то христианство в своем основном порыве (который совершенно не обязательно совпадает с реальными историческими свершениями христианской церкви) совпадает в собственном смысле с проектом *модерна*.

Но если здесь христианская идея достигает только своего предельно секуляризованного этапа (смерти Бога, критики метафизики, переоценки ценностей, нигилизма и т. п.), то подлинное осуществление возможно лишь *после* достижения этого предела и при переходе в новое состояние, которое, условно говоря, можно назвать *постмодерном*. Именно в современном обществе Ваттимо наблюдает некоторые признаки рождения этого не только *постметафизического*, но и *постнигилистического* мышления.

Здесь Ваттимо вновь возвращается к Хайдеггеру, поскольку, несмотря на призыв к «возвращению» и определенный традиционализм, тем не менее как пост-метафизик, предлагает действительно *новую онтологию*. Нигилистический этап не случаен, он позволяет вернуться к более подлинному осмыслению бытия, когда бытие раскроется как *событие* мысли (что мы вновь можем прочесть как указание на то, что дух включает мыслимое и мыслящего), причем с акцентом именно на слове «событие», в то время как для Гегеля акцент, конечно, стоял бы на слове «мысль». В этом и можно увидеть изменение позиции с модернистской на совершенно новую, где становится возможна онтология *бытия как события*.

Ваттимо пишет:

Хайдеггер полагает, будто единственный способ мыслить бытие не метафизически, не объективирующим образом — это понимать его не как объективную структуру, предстающую перед нашим мысленным взором, но как событие, как то, что случается. Чтобы это было немного понятнее, можно сказать, что объекты, с которыми мы имеем дело в нашем опыте, предстают перед нами лишь внутри некоторого горизонта; но, в свою очередь, так же, как и свет, благодаря которому вещи становятся видимыми, этот горизонт сам не есть нечто зримое. Если мы вообще можем говорить о бытии, то нам следует понимать его скорее как подобный горизонт и как подобный свет, чем как всеобщую структуру всех вещей. Не будучи объектом, бытие не обладает также и той устойчивостью, которой его стремилась наделить метафизика (с. 28–29).

Итак, «бытие — лишь то, что время от времени случается в своей событийности». Эту новую онтологию понимания бытия как события Ваттимо называет «ослаблением бытия», которое соответственно может быть мыслимо при помощи «ослабленного мышления». Метафизическое мышление было очень «сильным» и предполагало «сильную» онтологию бытия как чего-то неизменно существующего, предданного всему, непреложной основы всего. Именно это непреложное бытие метафизики было развеяно тем же Хайдеггером как некая фантазия, прикрывающая собою «ничто», которое, по сути, и является главным метафизическим вопросом (как мы видели, разбирая работу «Что такое метафизика»). Но если, наконец, мы связали метафизическую потребность, а также и наше религиозное чувство, наш священный трепет не с прочной субстанцией, а с проседанием сущего и приоткрытием «ничто», которое приоткрывается в нас самих, в центре нашей духовной способности, то сквозь эту «щель», этот «просвет» (пользуясь вновь терминами Хайдеггера) и может проглянуть бытие — Нечто, что *вдруг случится* для нашей мысли как подлинное, определяющее, как горизонт нашей мысли и ее предшествующая, фундирующая ее возможность.

И здесь, в этом намеренно ослабленном понимании бытия, открывается, по Ваттимо, *возможность нового религиозного опыта* и осуществляется цель

христианского проекта. В чем состоит эта цель и почему столь подходящим оказывается здесь слово «слабость» — казалось бы, столь неприменимое к божеству? И почему именно оно в еще большей мере, чем смогла бы «сила», подчеркивает его величие? Попытаемся в этом разобраться.

Сущность «трех эпох» развития отношения к сакральному

В качестве обоснования своей трактовки христианства Ваттимо ссылается на учение средневекового богослова Иоахима Флорского, полагавшего, что спасение в христианском мире не является чем-то завершенным, совершившимся, но представляет собой открытую будущему возможность, а история спасения включает также развитие *интерпретации* Благой вести. В истории спасения, то есть в истории интерпретации божественного послания, Иоахим Флорский выделяет три эпохи, которые мыслятся по аналогии с ипостасями трех ликов Троицы:

Символы священных текстов говорят нам о том, что существуют три состояния мира. Первое состояние — то, когда нами правил закон; второе — это такое состояние, когда мы живем в благодати; третье состояние, которое скоро должно наступить, — это состояние, когда мы будем жить в еще большей благодати. Первое состояние прожито в рабстве, для второго характерно сыновнее послушание, знаком третьего станет свобода. Первое отмечено страхом, второе — верой, третье — любовью к ближнему. Первый период — это период рабов, второй — период сыновей, третий — это период друзей. Первое состояние восходит к Отцу, который является творцом всех вещей; второе принадлежит Сыну, снизошедшему до нашей мирской грязи; третье — Святому Духу, о котором Апостол говорит: «Там, где Дух Господа, там свобода» (с. 38–39).

Путь от рабства к дружбе и оказывается наиболее существенным, по мысли Ваттимо. Это движение от бесконечного преклонения перед внеположным могуществом трансцендентной метафизической божественной истины через сыновнюю любовь к дружественному единению, которое означает, в первую очередь, утрату ею трансцендентного статуса.

Ваттимо согласен с предположением Рене Жирара, тесно связывающего сферу сакрального в культуре с этикой насилия. По мнению Ваттимо, Жирар «убедительно показал, что если в христианстве и имеется некая “божественная” истина, то она как раз и состоит в разоблачении механизмов насилия, из которых возникает священное естественной религии, то есть священное, присущее метафизическому Богу» (с. 48–49).

Метафизика трансцендентного Бога, трансцендентной истины «там вне» обозначает собой пребывание в рабстве, в то время как христианский порыв есть порыв к *имманентности*, достигаемой через *боговоплощение* как акт

любви, схождения Бога в сферу человеческого. Потому секуляризация оказывается, по Ваттимо, буквальный требованием христианства: для установления дружбы, подлинного единства божественного и человеческого оно требует отказа от внеположной сакральности божества. «Если, однако, секуляризация и есть то измерение, в котором происходит ослабление бытия... суть истории спасения, то ее уже не следует рассматривать как свидетельство расставания с религией, но она является осуществлением, пусть и парадоксальным, ее самого сокровенного предназначения» (с. 33).

Секуляризация как суть и истина христианства, в котором божественное во всей своей непостижимости и бесконечности переходит в человеческое, — это один из итогов модерна, начинающего свое движение с провозглашенного протестантизмом погружения Бога внутрь человеческой веры, отказа от внешних форм религиозного поклонения и следующей за этим тотальной субъективизации восприятия.

Однако Ваттимо говорит именно о *преодолении* модерна, постмодерном состоянии, и, следовательно, по его мнению, модерн не достигает возможности третьего этапа, провозглашенного в учении Иоахима Флорского: под «человеческим» ослабленным бытием следует понимать нечто весьма отличное. Потому сам Ваттимо придерживается католической, а не протестантской традиции, находя именно в ней основания для секуляризованного постсовременного мышления.

Модерн обращает Бога в «ничто» — в том смысле, какой мы наблюдали в работах Шелера, Кожева, Хайдеггера. Он показывает абсолютную *инаковость* того, что мы готовы назвать метафизической истиной мира, Богом, духом, внеположным сакральным, потусторонним. Это «совершенно иное» по отношению к сущему теперь постигается как «*ничто*». Такой акт является как актом атеизма и нигилизма, так одновременно и актом радикально мистическим, апофатическим: об этом «совершенно ином» мы ничего не можем сказать, не можем помыслить, представить, и тем не менее нам не удастся от него ускользнуть, оно правит всем нашим существованием, которое *изничтожается* перед ним, становится иллюзорным, бессмысленным, пустым.

Но этот «апофатический» пафос модерна, с точки зрения Ваттимо, может и должен быть преодолен при переходе к новой форме религиозности, которую он описывает как форму дружбы:

Итак, Бог абсолютно инаковый, Бог, которого, похоже, готовы воспринять различные сегодняшние философские движения, все еще несет в себе слишком много черт «насильственного» Бога естественных религий: его трансцендентность, понимаемая как непостижимость для разума, как парадоксальность и тайна, — это трансцендентность того же самого капризного Бога, которого, согласно Вико, боготворили и боялись тупые и жестокие, дикие создания, *ingens sylva*, считая его причиной молний и других постоянно обрушивающихся на них естественных катастроф. Бог эпохи Духа, которого имеет в виду Иоахим, уже не является на фоне подобных тайн и загадок... Бог снисходит с небес

трансценденции, куда поместило его первобытное сознание, и тем самым свершает трансформацию, обращение, благодаря которой, как говорит Евангелие, отныне люди зовутся не слуги, и даже не сыновья (как писал Иоахим), но друзья (с. 49).

Когда божество перестает быть сакральным внешним объектом, вызывающим преклонение и ужас, оно, конечно, теряет в глазах человека свою силу. Но то, что божество может теперь впервые действительно осуществиться, стать *событием бытия, а не просто проекцией негативности субъекта*, — это достижение неимоверно большей силы, нежели была мыслима прежде. Нужна поистине божественная сила, чтобы заставить человека раскрыться этому божеству, являющемуся как событие, то есть как подлинное чудо.

«Смерть Бога» и возможность новой религиозности. «Бог как орнамент»

Теперь, когда мы столкнулись с понятием бытия как чуда, настало время сосредоточить внимание на проблеме того, что же есть для Ваттимо «новая религиозность».

Чтобы пояснить свое понимание, он сначала противопоставляет два способа прочтения Писания: буквальный (или «авторитарный») и спиритуалистический (собственно духовный, одухотворенный). Первый связан с «сильной» онтологией и ведет к утверждению следования определенной конфессиональной традиции, нарушение которой рассматривается как отход от веры и карается церковью. В качестве следования буквальной интерпретации Ваттимо упоминает, например, длительное неприятие церковью гелиоцентрической системы Коперника: ведь она противоречит буквально сказанному в Библии. Однако Ваттимо указывает, что с точки зрения «слабой» онтологии мы должны учитывать, во-первых, что любой текст, даже священный, даже боговдохновенный, создается не только людьми (которые, возможно, могли бы быть совершенны и не ошибаться ни в чем), но и *для людей*. А последние живут в конкретную историческую эпоху, в определенных культурных реалиях и, соответственно, для обращения к ним нужна метафорика и образы, соответствующие исторической ситуации.

Однако означает ли это, что теперь любые самые произвольные интерпретации Писания будут возможны? Где критерий, по которому мы могли бы их различить? Уже у Августина Аврелия Ваттимо находит критерий спиритуалистического прочтения священных текстов: «Возлюби и тогда делай, что хочешь». Это поистине открывает перед нами *царство свободы, основанной на любви*, — царство Божие и соответствует ослабленному пониманию бытия как чудесного события, случающегося во времени, в истории, где истинно не то, что соответствует единой и раз навсегда принятой схеме, но то, что движимо любовью.

Что такое чудо? Ваттимо призывает отказаться от понимания чуда как простого несоответствия физическим законам. В конце концов, эти законы сами

выводятся лишь из обычного порядка вещей. Еще английский эмпирик Дэвид Юм в XVIII веке показывал, что их основание — привычка. Кроме того, если законы нарушены сверхъестественной могущественной силой, Богом, то в этом нет особого чуда, если мы верим в существование такой силы. Ведь Бог для того и могуществен, чтобы нарушать законы. В поисках определения того, что есть чудо, скорее можно обратиться к секулярной, критической мысли, такой как, например, мысль отца критической философии Иммануила Канта. В своей третьей критике — «Критике способности суждения» — Кант говорит о способности, которая позволяет нам, хотя и совершенно неожиданно, необоснованно, все же видеть в вещах как бы большую гармонию, большее соответствие нашему желанию видеть в мире порядок, чем определяет наш рассудок. С такой точки зрения не нарушение физических законов, но именно следование природных вещей им, *совпадение* в этом следовании должно предстать как чудо. То, что разные вещи подчиняются одним и тем же законам, которые способен вывести человек, наводит на мысль о разумности, божественности мироустройства. Так, Иоганн Кеплер, открывший законы движения планет, был настолько потрясен красотой и стройностью выявленного соответствия, что всерьез задумался о торжестве и превосходстве божественной гармонии мира.

Эта способность видеть случайные, необоснованные соответствия в эмпирическом многообразии вещей — гармонию черт, сходства предметов, их узнаваемость, невероятные и непредусмотренные стечения обстоятельств — эта способность в основе своей есть способность *эстетическая*. И Ваттимо говорит именно об эстетическом характере «ослабленного бытия», а также об эстетическом характере новой религиозности, основанной на спиритуалистической интерпретации священных текстов. «“Эстетическое” — этот термин указывает на реальность, не скованную жесткими рамками; мы оказываемся там, где реальность более неотличима от фантазии: обычно мы называем такое состояние “поэтическим”» (с. 64). Кроме того, он отмечает явное, намечающееся при новом, ослабленном отношении к бытию как к событию, смещение понимания Бога, божественного мира, царства Божьего, истории спасения, от этического дискурса к эстетическому: «вечная жизнь... — не что иное, как “совершенное” наслаждение смыслами и духовными формами, произведенными человечеством и составляющими “царствие” бессмертия» (с. 65). Это, конечно, достаточно ницшеанская трактовка смысла истории — как феерии многообразия сменяющих друг друга форм. И при таком ее понимании, как говорил в своем «Рождении трагедии из духа музыки» Ницше, «мир может быть оправдан как эстетический феномен».

Ваттимо подчеркивает, что современное состояние мира цивилизации с ее секуляризацией, «механистическими и информационными технологиями, политической демократией и социальным плюрализмом» необязательно является источником нового спиритуалистического состояния. В целом это состояние обмирщенного общества. Однако это состояние «дает *шанс* преосуществлению царствия духа, понимаемого как облегчение и “поэтизация” реальности» (с. 64). «Повторю, — говорит Ваттимо. — *Дает шанс*. Прекрасно понимаю, что подобную поэтизацию в настоящий момент мы можем представить лишь мысленно» (с. 64–65). И все же тот факт, что эта возможность существует, обнадеживает, хотя секуляризация и обмирщение, погружение духа внутрь человека являются

не гарантией, но только условием того, что Бог может явиться человеку в качестве друга. Здесь требуется встречное движение человеческой и божественной любви. И хотя бы человеческая зависит только от людей: смогут люди любить или нет, — это не гарантируется ни «сильной», ни «слабой» онтологией, какой бы они ни придерживались.

Как же, однако, божество может явиться эстетическим образом? Ватти-мо говорит, что на мысль, обозначенную в заголовке главы «Бог как орнамент» его натолкнули образы Откровения Иоанна Богослова, то есть Апокалипсиса (*apokalypsis* — откровение) — книги, описывающей второе пришествие и видение последнего суда над миром:

Помню, как я был ошеломлен обилием форм, света и цвета в Откровении ...представляющем спасение в конце времен отнюдь не как разрушение и катастрофу, но как смещение в некий фантазмагорический план — своего рода растворение реальности во «вторичных» качествах чувственной перцепции (с. 62).

Вторичные качества — это, с точки зрения эмпиризма, те качества, которые не являются принадлежностью самих вещей, не связаны с их объективным существованием, но есть лишь в восприятии. Фактически это тот опыт, который дают нам зрение, слух, обоняние, вкус, — в противовес тому, что ощущается нами как непосредственное материальное столкновение с плотностью тела. Это разделение качеств разрабатывал Джон Локк. Но что бы он ни имел в виду и что бы ни говорили его критики о том, что все качества (и те, о которых свидетельствует осязание, — не меньше) существуют лишь в нашем восприятии, обратим в этой метафоре внимание на то, что первичные качества предполагают некую плотность, материальную устойчивость вещи, в то время как вторичные летучи и почти иллюзорны, изменчивы, субъективны. В таком случае и «ослабление бытия» можно понять как «смещение реальности в план вторичных качеств: в план духовного и декоративного, можно добавить — в план виртуального» (с. 63).

Откровение Иоанна Богослова представляет собой удивительный текст, который всеми интерпретаторами рассматривается как символический, аллегорический и фактически не поддающийся буквальному толкованию. Не поддающийся уже потому, что в нем словами описаны образы, которые фактически невозможно представить, подобные образам *сна*. Однако в этом случае, как представляется, именно буквальная интерпретация данного описания как видения, превышающего возможности простого реалистического повседневного видения, позволяет говорить о смещении в план вторичных качеств, в область того, что не постижимо разумом в качестве метафизической структуры мира, хотя и видимо глазами. Это видение духовного как такового — того, что находится за пределами мира и, таким образом, не существует (является фантазией), но что не сводится к чистому «ничто», а представляет собой истину некоего иного (внемирового, потустороннего) состояния. В этом можно увидеть суть нового, эстетического религиозного чувства, которое становится возможным лишь тогда, когда мы преодолеваем метафизику и принимаем план фантазии, наполненной любовью, как единственную возможность прикоснуться к подлинной реальности.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ ДУХ И ЕГО МЕДИУМ



Нет ничего удивительного в том, чтобы говорить о медиуме, когда речь идет о духах в их архаическом понимании — о странных потусторонних существах, являющихся из-за границ мира и неподвластных никаким посюсторонним законам. Однако разговор о медиуме может показаться странным, если речь должна идти о модернистском понимании духа в качестве субъекта, начала действия, противопоставляющего себя миру и способного сказать о себе «я».

Тем не менее мы будем утверждать, что медиум существует и является необходимым в обоих случаях, и в обоих случаях дух вступает со своим медиумом в весьма странные и неоднозначные отношения.

О медиумах архаических духов известно: обычно это люди, которые кажутся безумными, вводят себя в состояние транса, совершают непонятные движения и произносят непонятные звуки, требующие истолкования. Иногда это даже иные существа, производящие необъяснимые действия, или неодушевленные предметы, неподвластным физическим законам образом словно дающие указания на «нечто иное» и его таинственную волю — на волю запредельного существа, запредельного субъекта. Медиумом в некотором смысле является и священник, проводящий кодифицированные и предписанные традицией ритуалы, через которого нисходит на верующих божественная благодать даже помимо его сознания, лишь благодаря магической функции, присвоенной ему. Но каким бы ни был медиум, кажется, он не знает воли духа, являясь лишь ее проводником, нуждающимся в истолковании. Он выражает эту волю, не совпадая с нею и не понимая ее.

Точно такой же может быть структура медиума и в секулярном пространстве. Медиум — это то, в чем выражается дух, через что может быть истолковано духовное, что не совпадает с ним, являясь полной его противоположностью, но кроме чего мы ничего о духе не знаем. С этим медиумом я сталкиваюсь в тот самый момент, когда мой глубинный субъект, отделив и противопоставив себя миру объектов, оказывается в состоянии сказать о себе «я». Слово «я» — удивительное, оно обозначает самое интимное в человеке и в то же время обозначает каждого субъекта в каждом человеке, является условием возможности понимания между множеством субъектов, основой интерсубъективности — это слово выступает первичным элементом медиума, то есть первичным и начальным элементом структуры языка как выразителя нашего мироощущения и мировоззрения.

Язык — одно из самых странных и парадоксальных изобретений человека. Но можно сказать, что, напротив, человек является одним из самых странных и парадоксальных продуктов языка.

Так каково же в итоге их отношение — языка и человека? Этому и будет посвящен наш последний текст.

Семинарское занятие 8 ДУХОВНЫЙ КОНФЛИКТ В СТРУКТУРЕ МЕДИУМА

Борис Гройс. Под подозрением. Феноменология медиа

Интересно, что книгу Бориса Гройса «Под подозрением» (2000)¹ в общем смысле можно считать работой по эстетике — благодаря тому месту, которое занимает в ней анализ искусства, той роли, которую играет в ней проблема средств выражения, и тому вниманию, которое уделено в ней такому предмету, как музейная практика. Однако текст, с которым мы сталкиваемся в итоге, будучи совершенно очевидно текстом по теории современной культуры и структуре постмодернистского сознания, оказывается текстом всецело мистическим и апофатическим.

Архив и проблема «нового»

Подтверждая наше предположение относительно того, что есть структурное единство между вопросом о медиуме при понимании духа как божественной субстанции и вопросом о медиуме при антропологическом понимании духа, Гройс пишет: «Вопрос о медиальном носителе является, в сущности, лишь новой формулировкой вопроса о субстанции, сущности или субъекте, которые предположительно скрываются позади картины мира» (с. 17).

Под медиальным носителем здесь понимается носитель явлений и образов, которые предстают нам в мире опыта, в мире посюстороннем. Они воз-

¹ Цит. по: Гройс Б. Под подозрением. Феноменология медиа / пер. с нем. А. Фоменко. М. : Художественный журнал, 2006. (Далее в тексте параграфа ссылки даны на страницы этого издания.)

никают на его поверхности как тени на стене знаменитой платоновской пещеры, однако мы не знаем ни того, что представляет собою стена, ни того, что отбрасывает тени, ни того, благодаря чему тени возможны. Все это скрывается от нашего взгляда и знания, в то время как тени — сами медиальные образы — единственное, что дано нашему взгляду, вызывают у нас своей изменчивостью и несамостоятельностью подозрение, что они есть не более чем иллюзия. Что скрывается за ними? Метафизическое онтологическое подозрение, по Гройсу, состоит в том, «что позади видимого скрывается нечто невидимое» (с. 21). Удивительно, что такое же подозрение возникает и после критики метафизики в форме теории медиа, то есть попытки осмыслить структуру носителя знаков и образов. В постметафизическом пространстве онтология субстанции превращается в теорию медиа: «Теория медиа, поскольку она должна поставить вопрос о медиальном носителе, есть поэтому не что иное, как продолжение онтологии в условиях нового взгляда на мир» (с. 17).

В своей книге Гройс начинает рассуждение со странного, на первый взгляд, вопроса: с вопроса об *архиве*. На самом деле, вопрос не выглядит таким уж странным, если мы задумаемся в сущность того, что есть архив. При слове «архив» представляется, должно быть, что-то старое и ненужное, «сданное в архив». Нечто ставшее, уже осуществившееся, такое, на что мы можем посмотреть как на объект с некоторого удаления. Архивом является любой музей, библиотека, коллекция уже собранных вещей, даже если мы ее непрерывно пополняем. Гройс формулирует это так: «Архив собирает все, что еще не собрано» (с. 8). То есть можно сказать, что архив — это пространство *ставшего*, причем такого, которое зафиксировалось и *стало заметным*. Потому оно и может стать частью архива: уже написанное и прочитанное стихотворение, уже нарисованная и увиденная картина, уже сделанная и сослужившая свою службу вещь. То, что еще не собрано, остается *реальностью*, тем, что есть (вне архива). Оно еще только *становится*, оно *еще незаметно*. Заметным оно делается тогда, когда попадает в архив, то есть, по сути, умирает. Архив — пространство уже отжившего, которое тем не менее обеспечивает живущему и становящемуся гарантию сохранения, гарантию того, что оно не пройдет незамеченным. «Реальность не является чем-то первичным, что должно быть репрезентировано во вторичном пространстве архива; скорее реальность вторична по отношению к архиву: она есть все то, что осталось вне архива» (с. 8). Реальность — брэнное, незначимое. Архив — постоянное, значимое. Архив — это собрание всего, что интересно или важно.

Гройс говорит: «Реальная жизнь» и есть место конечного, проходящего, смертного — и потому, в сущности, неважного и неинтересного. Любой краткий визит в самый захудалый музей в мире в тысячу раз интереснее всего того, что мы можем увидеть в течение всей жизни в так называемой реальности» (с. 12). Эта фраза может вызвать протест, особенно у тех, кто ценит пульсацию и полноту жизни в противоположность душному мертвому пространству музея. Но надо понять ее правильно: в реальности мы в течение всей жизни не увидим ничего интересного просто потому, что там мы и *не можем* ничего увидеть. Даже наше видение, наша память работают сразу как фиксаторы архива. Архивом могут быть воспоминания. В связи с этим удивительны претензии, высказываемые иногда людям, которые любят фотографировать вместо того, чтобы, как

кажется, наслаждаться текущим моментом реальности и запоминать его. Наше переживание само действует как некий объектив, вычленяющий моменты интенсивности и запечатлевающий их как некие картины (подвижные, объемные, наполненные вкусами и запахами, но все же скомпонованные и смонтированные) в нашем сознании. Все, с чем мы сталкиваемся, есть музей. Реальности мы практически не замечаем. Она растворяется в собственном существовании, как в описании Хайдеггера, в работе «Исток художественного творения», изделие (например, башмаки) растворяется в своей служебности, и лишь творение искусства оказывается способным высветить его, показать в его материальности, показать самую сущность его бытия изделием. Так на картине Ван Гога крестьянские башмаки, по Хайдеггеру, впервые обретают суть своего бытия.

Мир вне архива Гройс называет миром *профанным*. Исходя из этого определения, мы можем уже проследить некую историческую перспективу отношения к архиву, увидеть изменения в этом отношении.

Общество, которое может быть охарактеризовано как общество *традиционной* культуры, обладает устойчивым и стабильным архивом. Всегда известно, что должно быть в архиве. Значимый предмет (священный предмет или значимый человек — царь, вождь) попадает туда заранее, в сущности, до своего появления на свет. Можно сказать, что он появляется уже как часть архива, который делает возможным его появление. Так, египетский фараон был всегда воплощением одного и того же божества, и изображение его могло оставаться одним и тем же, только имена под этим изображением менялись. Индивидуальность человека за пределами исполняемой им функции не замечалась, не была значимой, оставалась профанной. Функция же была сакральной, и именно она сохранялась в архиве.

Иной структурой обладает общество *модерна*: оно готово к восприятию *нового*. Но что означает «новое»? «Новой» является «профанная вещь» реальности, которая неожиданно попадает в архив. Модернистское мышление оказывается настолько открытым, что начинает интересоваться неценным, реальным, стремиться к тому самому, уже упомянутому, *проживанию живой реальности*, устремляется к познанию неведомого, за пределы традиции, установленных правил. Мы уже видели в предыдущих параграфах, какую роль в этом процессе могло сыграть христианство, в котором священный объект — Бог — снисходит до статуса обычного смертного человека, тем самым поднимая статус человека до божественной высоты. Этот простой неценный человек теперь имеет шанс стать божественным. В то же время божественному миру придается некий странный оттенок открытости, горизонт его размыкается и на месте завершенной традиции мы получаем возможность бесконечного становления. То же самое можно применить и к понятию архива:

Новая вещь в архиве нова еще и потому, что требование полноты обновляется и тем самым утверждается заново. В какой-то момент новая вещь — в силу своей неценности, своей незначительности — получает шанс репрезентировать внутри архива целый бесконечный, неценный мир профанного. Отсюда блеск, харизма, привлекательность нового — это блеск самой бесконечности (с. 11).

Попадание профанного в архив, должно быть, и создает тот эффект проживания живой жизни, интенсивности момента, который представляется столь значимым для открытого модернистского мышления. Новая вещь, проникающая в архив из профанного мира, разрушает прежние границы архива. «Однако новая вещь в архиве не вечно излучает этот блеск бесконечности. Со временем эта вещь начинает казаться совершенно иной — важной, ценной, но при этом конечной» (с. 12).

Вернемся к примеру с крестьянскими башмаками. Мы можем охарактеризовать пути развития модернистского искусства в сторону постмодернизма: башмаки, ставшие сюжетом картины, безусловно, представляют собой попадание «профанной» вещи в архив и расширяют его границы, сообщая эффект бесконечности. Но в какой-то момент сама картина с башмаками оказывается уже достаточно «сакрализованной», описанной множеством концепций, высоко оцененной и с точки зрения смысла, и с позиции материальной стоимости, — и она перестает быть новой, становится частью «традиции». Тогда наступает черед нового «нового» и некий новый художник, вместо того чтобы писать картину, изображающую башмаки, коробки, писсуар, приносит их в музей, утверждая, что это уже есть достойный экспонат. Зрители оказываются шокированными, а границы архива снова расширяются до бесконечности, сохраняя этот эффект до тех пор, пока новый жанр «реди-мейд» не оказывается институционализированным, оцененным, традиционным и т. д.

Медиаальный носитель и субмедиаальное пространство

В чем, однако, любопытная побочная ценность этого постоянного расширения архива при сменяющихся стадиях обретения им эффекта бесконечности и новой его институционализации? Ценность эта состоит в том, что при нестабильности архива, в который постоянно включается что-то не являвшееся ранее архивным, сама сущность архива становится под вопрос. Что позволяет вещи войти в архив? Для кого архив значим? Что гарантирует его постоянство? Каково отпущенное ему время?

Мы видим, что традиции меняются, культуры сменяют друг друга, архивы культур не вечны. Однако они способны существовать весьма длительное время, а некоторые из них даже как будто претендуют на вечность, кажутся чем-то вроде непреложной «вечной» ценности. Однако так ли это? Существуют ли вечные ценности? Есть ли в мире вообще что-либо вечное и гарантированное? Когда-то признание бесспорного и достаточно близкого Бога — творца мира, некой вполне постижимой онтологической истины, разделяющей все на правду и ложь, отделяющей зерна от плевел, отвечало на этот вопрос, гарантировало вечность всего правильного (соответствующего божественному замыслу) и поругание неправильного (не соответствующего). Однако теперь, в мире критической мысли, где само божество признано не более чем проекцией наших ценностей, наступает ощущение относительности и негарантированности вообще всего. И тогда обостряется вопрос: что же все-таки позволяет нам сформировать архив, какие чаяния и порывы позволяют ему не только существовать,

но и вбирать в себя новые, прежде неценные вещи, превращая их в ценности, в выразителей чего-то значимого?...

Гройс говорит: «За всеми этими вопросами встает, по сути, один-единственный вопрос, который касается временной стабильности архива» (с. 13). Этот вопрос, как мы видим, тесно связан с проблемой смертности, бренности: он обозначает подозрение человека относительно прочности и вечности архива его ценностей. Если сам человек смертен, то может ли он иметь гарантию стабильности хоть чего-то? Что позволит ему сохранить то, что ценно для него в вечности, не утратить это вместе с собственным конечным существованием? Таким образом, можно сказать, что вопрос о статусе архива — это вопрос жизни и смерти. Но статус архива зависит от того, что является *носителем архива* — всех тех образов, смыслов, вещей и явлений, которые наполняют его.

Носитель — это то, что содержит в себе, передает посредством себя ценности, наполняющие архив, то, что позволяет им быть ценными и в то же время не исчезать, быть постоянными, не зависеть от нашей смертности. Это должно быть что-то стабильное, прочное — и одновременно общее, объединяющее.

Это могла бы быть метафизическая субстанция — не только идея, но, и возможно, материя. Это мог бы быть свет, сияющий из высшей сферы, — и стена, принимающая на себя тени (вспомним платоновский миф). В любом случае мы имели бы дело с чем-то прочным и внеположным. И вот в чем состоит проблема, которая уводит нас от *онтологии* к *медиафилософии*: вера в метафизическую субстанцию сама оказывается лишь одной из составляющих архива, одним из образов и представлений, которые его наполняют. Что же, однако, является его медиальным носителем — тем, что выражает и представляет любую ценность и гарантирует ее продолжительное существование?

Медиум — это выразитель, некая структура, которая сама по себе не имеет ценности, но лишь передает ее. В лингвистической теории мы говорим о некой неразрывной связке означающего и означаемого, знака и значения, где значение существует только благодаря знаку и как эффект знака, но знак существует лишь в силу того, что передает значение. Так что же такое *знак* — означающее? Является ли он «черным значком на белой бумаге», кусочком материи, которая указывает на идею? Нет, знак — это часть самого языка, медиума, а кусочек материи не является частью языка. Гройс говорит: было бы странно считать носителями архива материальные вещи, такие как холсты, листы бумаги, киноплёнки. Они не принадлежат к архиву. Архив включает картины, тексты, фильмы, но не то, на чем они написаны или сняты. Однако материальные объекты едва ли могут быть названы и носителем архива. Скорее это те самые вещи профанного мира, «реальности», которые мы не замечаем и которые иногда могут расширить архив, придав ему эффект бесконечности. Художник может обратить внимание на ценность холста, сделав его произведением, мы можем указать на ценность бумаги, которая сама является своего рода книгой, можем поместить киноплёнки в музей ради того, чтобы именно они обратили наше внимание на их важность в качестве культурных артефактов.

Таким образом, знаковый носитель архива не является ни частью архива, ни частью профанного пространства: «Наряду с профанным пространством носитель архива образует внешнее архива. Таким образом архив имеет не одну,

а две различные внешние сферы» (с. 16–17). Знаки, проявляющие собой архив, конечно, написаны на материальных носителях, но не они служат носителями архива, не они составляют природу знаков и не они являются их «субстанцией». Что же представляет собой субстанция знаков, их природа, природа медиума?

Гройс называет эту вторую сферу, внешнюю по отношению к архиву, «субмедиаальным пространством» и пишет о нем:

Между этими двумя внешними пространствами существует, конечно, фундаментальное различие. Профанное пространство простирается прямо перед глазами зрителя, так что вещи из жизни могут постоянно сопоставляться с архивными вещами. Напротив, знаковые носители остаются скрытыми за теми знаками, которые они несут. Носитель архива конститутивным образом избегает взгляда зрителя. Зритель видит только медиаальные знаковые поверхности архива — о медиаальном носителе позади них он может только догадываться. Поэтому отношение зрителя к субмедиаальному пространству носителей является по своей сути отношением подозрения — отношением заведомо параноидальным (с. 17).

Понятие медиаонтологической подозрительности

Гройс полагает, что вопрос теории медиа есть продолжение старого онтологического вопроса в новых условиях. Классическая онтология удивленно спрашивала, что скрывается за физическими явлениями, тем самым говоря о возможности существования (или несуществования) некоей метафизической субстанции. Медиаонтология также задается вопросом о том, что скрывается позади явлений, только теперь речь идет не о естественных явлениях, а об искусственных: о знаках, в которых выражает себя архив культуры. Медиаонтологический вопрос — это вопрос о том, что скрывается за медиаальными знаками, то есть о субмедиаальном пространстве, которое отличается как от самого архива, так и от профанной реальности, и является носителем, обеспечивающим единство и прочность архива.

Есть две возможности ответить на этот вопрос, так же как существуют две возможности ответить на вопрос классической онтологии. Что кроется за природными явлениями и обеспечивает устойчивость, осмысленность и единство их существования? Либо там скрывается метафизическая первопричина (Бог, мир идей, разум или хотя бы материальная субстанция), либо там *ничего* нет. В последнем случае мир явлений становится весьма зыбким и случайным, миром симулякров, копий без оригинала, и его иллюзорность сводится к порождению нами знаковых систем. Реальность — только сверхсложная знаковая система. «Нет ничего вне текста», — утверждают постструктуралисты.

В этот момент кризиса представления о метафизической субстанции за пределами знаковых систем переходим от теории реальности к теории медиаальности, которая натывается на новый, медиаонтологический вопрос —

о субмедиальном пространстве. Структура знаковых систем организована так, словно они отсылают к чему-то вне себя, обладают референцией (отношением к чему-то вне себя). Однако референция — внутренняя функция языка. Если мы останавливаемся на этом и говорим, что вне языка ничего нет, а все существует в языке, то, с одной стороны, избавляемся от проблемы, но с другой — тем самым ее и утверждаем, потому что сама постановка вопроса зависит от возможности предположения, что есть различие между языком и тем, к чему он относится. Фраза «внетекстовой реальности не существует» (Ж. Деррида), в сущности, постулирует существование внетекстовой реальности. В этом состоит мистическая, непостижимая сущность знаковых систем.

«Любая серьезная теория медиа, — полагает Гройс, — коль скоро она хочет оправдать свое имя, должна поставить медиаонтологический вопрос о свойствах субмедиального пространства — и тем самым пойти дальше постструктуралистского теоретизирования, застрявшего на медиальной поверхности» (с. 44). Проблему субмедиальной «глубины», непостижимой реальности за пределами знаков Гройс формулирует в терминологии *подозрения*. Подозрение предполагает колебание, подобное тому, с каким мы сталкивались при обсуждении проблемы чувства тварности у Рудольфа Отто. Чувство структурирует себя так, что его объект предполагается существующим вне его и до него, и именно им вызывается это чувство, которого не было бы без него и его предшествующего величия. Однако вывод о существовании такого объекта мы можем сделать только из факта наличия у нас подобного чувства. Мы бы успокоились в двух случаях: если бы приняли полностью на веру существование объекта, предшествующего чувству, или если бы полностью уверились в том, что этот объект — проекция нашего чувства, психологический феномен и не более того. Но именно поскольку чувство, оставаясь чувством, есть чувство существования предшествующего объекта, фактически мы не можем остановить это колебание и постоянно вынуждены подозревать как то, что имеем дело только с чувством, так и то, что это чувство не возникает просто так.

Иногда мы сталкиваемся со знаками, с проявлениями того, что как будто стоит «за» видимым миром, и часто называем это «чудом». Однако известно, что «чудеса» случаются лишь для того, кто готов в них верить и истолковывать их как чудеса, в то время как всегда возможно и иное, демистифицирующее толкование. Некто увидел явление какого-либо духа или божества — что это: знак свыше или галлюцинация? Мы не можем быть уверены ни в том, ни в другом. Как мы уже говорили, в тот момент, когда мы окончательно признаем подобные «чудеса» галлюцинациями, секуляризируем мир и говорим об отсутствии за его пределами некоего божества, то есть переходим от понимания духа как субстанции к пониманию его как антропологического субъекта, мы переходим от проблемы простого критического онтологического подозрения к гораздо более неразрешимой проблеме подозрения медиаонтологического, заставляющего нас думать, что нечто скрывается за знаками, что там есть что-то, что должно быть означено, но с чем мы никоим образом не можем столкнуться.

Субмедиальное пространство также иногда склонно раскрывать себя, проявлять эффекты некой субмедиальной откровенности. Эффекты возникают как расхождение между тем, что явлено на «медиальной поверхности», то есть теми значениями, которые несут в себе знаки, и тем, как знаки ведут себя сами,

или, пользуясь словами одного из виднейших медиатеоретиков Маршалла Маклюэна, самими знаками как собственным сообщением¹.

Гройс пишет:

Позади знаковой поверхности публичных архивов и медиа мы неизбежно предполагаем манипуляции, заговоры и интриги. Отсюда ясно, какого рода ответ мы ожидаем услышать на медиаонтологический вопрос — ответ этот не имеет ничего общего с каким бы то ни было научным описанием. Скорее мы, как зрители, имеющие дело с медиальной поверхностью, надеемся, что темное, скрытое, субмедиальное пространство когда-нибудь обнаружит, выдаст себя. Добровольная или вынужденная откровенность субмедиального пространства — вот чего ждет зритель медиальной поверхности.

<...>

Иначе говоря, мы, как зрители медиальной поверхности, ожидаем, что медиум станет сообщением, носитель станет знаком. Конечно, можно сказать, что никакое выявление сокровитого, никакое медиаонтологическое утверждение, никакой акт откровенности со стороны носителя не могут полностью устранить первоначальное подозрение. Ведь субмедиальное пространство исходно определяется как пространство медиаонтологического подозрения — поэтому очевидно также, что подозрение это невозможно окончательно преодолеть и устранить. Но это еще не означает, что мы понапрасну ожидаем события субмедиальной откровенности. Эффект откровенности возникает именно тогда, когда кажется, что медиаонтологическое подозрение подтверждается, то есть когда зритель получает указание на то, что скрытое субмедиальное действительно обладает иными качествами, нежели медиальная поверхность. В этом случае у зрителя возникает впечатление, что он наконец отыскал пробел на медиальной поверхности и получил тем самым доступ к внутреннему субмедиального пространства — а его догадки и страхи подтвердились. Следовательно, проникновение в субмедиальное пространство только тогда выглядит достоверным, когда оно отражает исходное медиаонтологическое подозрение: для подозрения только его собственное отражение кажется достаточно убедительным (с. 19–20).

Субмедиальная откровенность является убедительной, только если подтверждает медиаонтологическое подозрение... И тем не менее она явно это по-

¹ «Медиум есть сообщение» — знаменитые слова из книги М. Маклюэна «Понимание медиа».

дозрение пробуждает и подпитывает. Таким образом, субмедиальная откровенность свидетельствует только о наличии самого подозрения.

Из этого Гройс делает интереснейший вывод по поводу того, что же является субмедиальным носителем архива, обеспечивающим его прочность. Таким носителем является именно то, о чем свидетельствует субмедиальная откровенность, — то есть *само подозрение!* «И поскольку медиаонтологическое подозрение бесконечно — ведь его нельзя преодолеть путем проникновения во внутреннее архива, — постольку медиум подозрения открывает для архива потенциально бесконечную перспективу времени» (с. 21).

Здесь мы вновь сталкиваемся со структурным подобием того утверждения, которое в самом начале видели у Шелера. Как полагал Шелер, сущностью того, что есть человек, то есть духом, является разрыв между человеком и природой. Эта сущность — не субстанция, а акт отделения себя от субстанции мира, противопоставления себя миру, в пределе осуществляющийся в рефлексии, где я сам противопоставляю себя себе в качестве познаваемого объекта и потому в качестве субъекта познания не совпадаю с собой. Себя я никогда не узнаю, никогда до себя не дохожу, я остаюсь единственным непознаваемым, что есть в мире, той точкой пустоты, вокруг которой весь мир структурируется.

Цитату из Гегеля, прекрасно отражающую эту мысль о негативности как центральной и управляющей силе субъекта, приводит в завершение своей работы и А. Кожев:

Человек есть эта ночь, это пустое «ничто», которое целиком содержится в своей нераздельной-простоте: богатство бесконечного множества представлений, образов, ни один из которых не ведет прямо к духу, образов, которые существуют лишь в данный момент. Здесь существует именно ночь, внутреннее-или-интимное Природы: — чистое личное-Я. Оно распространяет ночь повсюду, наполняя ее своими фантазмагорическими образами: здесь вдруг возникает окровавленная голова, там — другое видение; потом эти призраки также внезапно исчезают. Именно эту ночь можно увидеть, если заглянуть человеку в глаза: (тогда взгляд погружается) в ночь, она становится ужасной; (тогда) перед нами предстает ночь мира¹.

Поэтому Гройс также говорит о субмедиальном пространстве именно как о *пространстве субъективности*. Субъект и есть то невидимое, что скрывается за всем видимым и о чем мы никогда и никаким образом не можем отчетливо сказать, существует он или нет, так же как зрачок видит все и делает все видимым, но никогда не видит сам себя (разве что в отражении, которое зрачком не является). Субъект не есть субстанция, не есть предмет, он не есть ни что из сущего, но в этом смысле именно как «ничто» он и есть основа возмож-

¹ Цит. по: Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля / пер. с фр. И. Фомина. М. : Логос : Прогресс-Традиция, 1998. С. 200. (Мы убрали из цитаты ссылки на немецкие слова, которые присутствуют в тексте Кожева, в данном контексте они могут отвлечь читателя от основной мысли.)

ности увидеть и узнать все. Как сама отделенность от всего, он есть условие возможности сделать все предметно постижимым. Так и подозрение делает возможным существование всего, что является подозрительным — то ли существующим, то ли несуществующим. Подозрение представляет собой тот зазор, который заставляет вещи колебаться между существованием и несуществованием, не совпадая с собой и не коллапсируя в непреложном тождестве своего бытия. Вещи начинают изменяться, становиться, в то же время обретая понятийную определенность, познаваемость — то есть нетождественность с самими собой.

СПИСОК ИЛЛЮСТРАЦИЙ

На титуле: Михаил Врубель. Летящий демон. Иллюстрация к поэме М. Ю. Лермонтова «Демон». 1890–1891.

К разделу I: Обри Бердслей. Иллюстрация к титульной странице книги Томаса Мэлори «Смерть Артура». 1892.

К разделу II: Гюстав Доре. Моисей со скрижалями Завета.

К разделу II, часть 1: Василий Polenov. Мечты. Из серии картин «Жизнь Иисуса». 1894.

К разделу II, часть 2: Иероним Босх. Страшный суд. 1506–1508.

К разделу II, часть 3: Сандро Боттичелли. Оплакивание Христа. Ок. 1490.

К заключению: Питер Брейгель Старший. Вавилонская башня. 1563.

Учебное издание

НИКОНОВА Светлана Борисовна
КОНФЛИКТОЛОГИЯ ДУХОВНОЙ СФЕРЫ

Учебное пособие

Ответственный редактор *Я. Ф. Афанасьева*
Редакторы: *В. Г. Даниленко, Т. А. Источникова, Т. В. Никифорова*
Технический редактор *Л. В. Климкович*
Корректор *Т. А. Кошелева*