

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

<i>Лишаев С. А.</i> Периодизация зрелости	3
<i>Сериков А. Е.</i> Художественные повествования как источник описания типичных ситуаций и форм поведения	25

ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ

<i>Мелихов Г. В.</i> Неучастие как социально значимое действие	43
--	----

НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

<i>Михайловский А. В.</i> О некоторых особенностях российской рецепции философии Мартина Хайдеггера в связи с дискуссией вокруг «Черных тетрадей»	54
<i>Фаритов В. Т.</i> Творчество Ницше и народная культура средневековья и Ренессанса	72
<i>Дёмин И. В.</i> Трактовка истории в философии культуры Эрнеста Кассирера	85
<i>Огнев А. Н.</i> Онтогносеологическое понимание проблемы разумности мира	97

РЕЦЕНЗИИ

<i>Балла-Гертман О. А.</i> Сумма возможного (Михаил Эпштейн. <i>Проективный словарь гуманитарных наук.</i> Москва: Новое литературное обозрение, 2017. 616 с.)	109
--	-----

ФИЛОЛОГИЯ

<i>Гриднева Н. А.</i> Фантастическое как «опыт границ» в произведениях Р. Брэдли	114
<i>Summaries</i>	125



ФИЛОСОФИЯ

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 128; 130.2

ПЕРИОДИЗАЦИЯ ЗРЕЛОСТИ*

© С. А. Лишаев

Лишаев
Сергей Александрович
доктор философских наук,
профессор
профессор
кафедры философии
Самарский национальный
исследовательский
университет имени
академика С. П. Королёва
(Самарский университет)
Самарская
гуманитарная академия
lishaevs@bk.ru

В статье исследуется круг вопросов, связанных с внутривозрастной динамикой среднего возраста. Показано, что возрастная периодизация зрелости определяется изменениями, которые происходят на внутривозрастном уровне надситуативного времени Dasein. Описываются две модели внутривозрастной динамики: линейная и нелинейная. Анализируются социально-культурные сдвиги, определяющие тенденцию к распространению нелинейной периодизации среднего возраста. В рамках линейной модели выделяются и исследуются периоды восходящей и удерживающей зрелости.

Ключевые слова: философия возраста, зрелость, ситуативное временение, надситуативное временение, возрастное время, внутривозрастное время, восходящая зрелость, удерживающая зрелость, нелинейная модель зрелости.

В философской литературе, посвященной анализу возраста, зрелость (наряду с младенчеством и ясельным детством) — один из наименее изученных периодов. Специальные исследования по периодизации среднего возраста и вовсе отсутствуют. Это объясняется как слабой его изученностью¹, так и относительно низкой —

* Публикация подготовлена в рамках подержанного РФФИ научного проекта № 15-03-00705 («Философия возраста в горизонте герменевтической феноменологии»).

¹ В исследованиях по философии возраста зрелость в основном рассматривается в рамках общих работ по возрастной проблематике. Заметное место рассмотрению зрелости уделяется в работах В. И. Красикова и

по сравнению с детством и молодостью — внутривозрастной динамикой. Ранее мы рассматривали экзистенциальное устройство этого возраста *in toto*, без выделения отдельных его этапов (формаций) и анализа их специфики². В этой статье будет исследована периодизация зрелости и ее внутривозрастная динамика.

Зрелость в целом и концептуальные основы ее периодизации. Зрелость как возрастная расположенность Присутствия (*Dasein*) — это период, в котором доминирует возрастное настоящее. Здесь человек достигает наибольшей самостоятельности в качестве деятеля и творца своей и общей с другими жизни. Это период максимальной автономии, суверенности и продуктивности. В годы зрелости человек (само)определяется: исполняя обязательства и реализуя долговременные цели, он из «непонятно кого» становится кем-то. В эти годы формируется — по ходу реализации довременных целей — комплекс привычек, организующих ситуативное временение³. Общие характеристики

совместной монографии К. С. Пигрова и А. К. Секацкого (*Красиков В. И.* Синдром существования. Томск, 2002. С. 41–94; *Пигров К. С., Секацкий А. К.* Бытие и возраст. Монография в диалогах. СПб.: Алетей, 2016. С. 127–151). Однако вопрос о периодизации зрелости в них не тематизируется. «Монография в диалогах» дает интересный во многих отношениях анализ зрелости, ее темпоральной организации, роли в ней привычки, но внутривозрастная динамика остается вне поля зрения петербургских философов. В работе по философии возраста В. И. Красикова основное внимание уделяется как раз зрелости. Исследуя «синдром существования», он стремится прояснить исток, причины и последствия кризиса среднего возраста. При таком подходе в поле зрения философа попадает и то, что было «до» кризиса, и то, что происходит «после него». Однако собственно периодизацией зрелости Красиков не занимается. У этого автора имеется также статья, посвященная анализу кризисных аспектов поздней зрелости, возрастной периодизации зрелости не тематизируется (*Красиков В. И.* Трагифарс, или Осень среднего возраста // Конструирование онтологий. Эфемериды / В. И. Красиков. М.: Водолей, 2007. С. 120–147).

² См.: *Лишаев С. А.* К феноменологии зрелости // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2017. Том 18. Вып. 3. (В печати).

³ В обществах модерна и постмодерна исходят из предположения, что долгосрочные цели человек ставит самостоятельно, что обязанности (если они не возложены на него государством) он принимает добровольно и тогда, когда сочтет нужным.

В традиционных обществах долгосрочные цели ставятся перед человеком обществом/общиной/семьей и культурой (извне), они как бы «всегда уже поставлены» и «ожидают», когда человек «дорастет» до их принятия и исполнения. Обязательства возлагались на него также извне; обычно — при его согласии на их принятие, иногда — вопреки его воле. (Девушки в традиционном обществе стремятся выйти замуж и быть женами, матерями и хозяйками, но при этом не всегда их выдают замуж за тех, кто им по сердцу. В последнем случае обязанности жены возлагаются на них против их воли.) В традиционных обществах перед человеком стоит задача определить себя в том, что ему суждено, чтобы стать крестьянином, воином, ювелиром...

В обществах посттрадиционных исходят из того, что люди могут (и должны) самоопределяться. На деле же к самоопределению способна только часть людей. Для другой (большей) части выбор целей и принятие обязанностей становится сложной проблемой, которая только *по видимости* (или *до определенной степени*) решается ими самими. Добровольность выбора долгосрочных целей и принятие обязанностей при отсутствии внешнего принуждения приводит к его затягиванию, а когда выбор все же

зрелости как возраста второго порядка не исключают возрастных разграничений внутри «эпохи акме», наличия в ней возрастов третьего уровня⁴.

Мы предлагаем различать две модели возрастной динамики зрелости: *линейную* (она доминировала в прошлом и продолжает доминировать в современном мире) и *нелинейную*, которая в последние 50-60 лет становится все более распространенной.

Если говорить о линейной модели периодизации, мы выделяем два содержательно и хронологически связанных между собой периода: 1) *восходящую зрелость*, в рамках которой человеческая самость воплощается в определенном (в традиционном обществе — заранее данном, в посттрадиционных обществах — свободно избираемом, «подгоняемом под себя») образе жизни, а также в профессиональной деятельности, в личной жизни и т. д., и 2) *удерживающую зрелость* как период воспроизводства того, что сложилось за годы восхождения, период его совершенствования и утверждения в публичном пространстве.

Однако в современном обществе связь между первым и вторым периодами зрелости все чаще приобретает нелинейный характер: в содержательном отношении второй период не продолжает то, чем зрелый человек жил в зрелости восхождения. В случае перехода к нелинейному сценарию бытия-зрелым мы имеем дело уже не с одним, а с двумя (или более) экзистенциальными проектами: человек проживает за годы зрелости не одну, а несколько зрелостей⁵. Отказ от линейной модели сопряжен с разочарованием в том, что получилось по результатам реализации изначального проекта зрелости, и с пересмотром целей и принципов, которыми он руководствовался ранее.

Однако прежде чем перейти к анализу линейной модели зрелости, необходимо пояснить концептуальные предпосылки исследования. Основу для периодизации возрастной структуры существования мы видим в формировании временения и в смещении его темпоральных доминант (акцентов). В ходе анализа возрастной и внутривозрастной периодизации жизни необходимо также учитывать, что овременение человеком своего существования происходит на разных уровнях.

совершается, то происходит под воздействием внешних факторов: ситуации, давления родственников, знакомых, СМИ, государства и т. д. Выбор долгосрочных целей и принятие обязанностей по форме остается за индивидом, а по сути навязывается обществом через косвенные формы воздействия. Но для философии возраста существенно то обстоятельство, что человек, принявший к исполнению долговременные цели и обязательства, рассматривает принятое как результат собственного решения.

⁴ К возрастам первого уровня (порядка) мы относим детство и взрослость. Эти возрасты включают в себя возрасты второго уровня. Детство делится на младенчество, ясельное детство, игровое детство и отрочество. Взрослость — на молодость, зрелость и старость. К возрастам третьего уровня относятся возрастные формации, которые можно обнаружить в возрастах второго уровня. Так, например, ранее были исследованы возрастные модусы молодости: подростковость, юность, возмужалость (*Лишаев С. А.* Герменевтика молодости: жизнь на просторе // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 4. С. 41—52).

⁵ За нелинейным периодом «зрелости заново» может последовать период удержания (продолжения) того, что было сделано «на новых путях» во второй зрелости, а может — новая попытка переустановить зрелость (зрелость-3).

Уровень, на котором Dasein овременяет свое существование, определяется тем, что в данный момент переживается им в качестве настоящего, то есть того, что именно продолжается, длится, *к чему приурочены* прошлое и будущее. В качестве настоящего может переживаться этот вот час (то, что происходит сейчас, в данный момент), а может и то, что происходит «сегодня», «на этой неделе», «сейчас, пока я работаю в этой компании», «теперь, пока я молод», и т. д. В пределе персональное теперь (настоящее) может быть расширено до размеров жизни в целом. «Теперь, пока я жив», включает в себя жизнь от рождения до смерти.

В исследовании возрастной структуры мы исходим из необходимости различать *ситуативный* и *надситуативный* уровни временения⁶. Ситуативное временение — временение малого радиуса действия, осуществляя которое, человек остается зависимым от ситуации, воздействующей на него непосредственно, здесь и теперь. Надситуативное временение отрывает человека от текущего момента и позволяет ему, отправляясь от задуманного в воображении или от удержанного в памяти, осознанно и целенаправленно воздействовать на ситуацию и ситуативное временение.

Детство определяется несформированностью или неполной сформированностью временения как способа существования Dasein. Оно или еще отсутствует (младенчество и ясельное детство), или остается ситуативным, не развернутым по величине до размерности жизни в целом. Взрослость, которую мы разделяем на возрасты второго уровня (на молодость, зрелость и старость⁷), маркирует появление способности к надситуативному временению. Доминирование одного из векторов надситуативного времени *по величине* определяет темпоральную конституцию каждого из трех возрастов в зрелости. В молодости доминирует надситуативное будущее, в зрелости — настоящее, в старости — прошлое. Доминирующее время мы называем *возрастным временем*⁸.

В исследовании зрелости важно не только отделять *ситуативное временение* от *надситуативного*, но и разграничивать уровни надситуативного временения в зависимости от его размерности. В ходе изучения зрелости мы будем различать надситуативное временение *первого порядка (уровня)*, определяемое как *возрастное временение*, и *надситуативное временение второго порядка*, которое не выходит за границы того или иного возраста зрелости. Последнее определяется нами как *внутривозрастное временение*.

«Когда мы сопоставляем текущий возраст с прошлыми и будущими возрастами, временение осуществляется в границах жизни в целом. Надситуативное временение на данном уровне определяется как *возрастное*. В его границах возрастные прошлое-настоящее-будущее исчерпывают собой размерность жизни как предельной для индивида формы настоящего (по отношению к жизни-как-

⁶ Подробнее см.: Лишаев С. А. Возраст и время // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Вып. 4. С. 46–55.

⁷ Подробнее см.: Лишаев С. А. О критериях возрастной периодизации (материалы к философии возраста) // Вестник Ленинградского государственного ун-та им. А. С. Пушкина. Серия «Философия». 2015. № 4. Т. 2. С. 66–76.

⁸ Лишаев С. А. К феноменологии зрелости. Указ соч.

настоящему прошлым будет время до начала жизни (время предков), а будущим — время после ее окончания (время потомков)). Применительно к зрелости как предмету нашего интереса на возрастном уровне временения она (в качестве настоящего) соотносится с детством и молодостью (прошлое), а также со старостью (будущее). Специфику зрелости как возраста определяет то, каким образом в ее границах происходит взаимодействие ситуативного и надситуативного временения»⁹.

На внутривозрастном уровне временения размерность того, что переживается как настоящее, задающее масштаб и, следовательно, уровень временения, выходит за пределы текущей ситуации, но не выходит за рамки возраста второго порядка (напомним, что к возрастам второго порядка в годы взрослости относятся молодость, зрелость и старость). Внутривозрастное настоящее соотносится с будущим и прошлым внутри текущего возраста взрослости как с тем, что *еще не началось или уже закончилось*.

Внутривозрастное настоящее определяет временение на ситуативном уровне в качестве подвижной темпоральной рамки происходящего «здесь» и «теперь». Например, если мои дети — дошкольники (то есть если я, думая о детях, оперирую этим понятием), то моим внутривозрастным настоящим (тем, что есть и что длится, продолжается) будет время от рождения детей и до их поступления в школу. Соответствующим ему будущим будет обучение в школе, а относящимся к нему прошлым — жизнь семьи до рождения ребенка. Это пример из области «личной жизни» человека. В публичном пространстве (сфера профессиональной, общественной активности человека) внутривозрастное временение осуществляется аналогичным образом, а его масштаб определяется размерностью настоящего, от которого отправляется временящий.

Для понимания специфики возрастов второго порядка, *взятых в целом* (в частности, для анализа таких возрастов взрослости, как молодость и зрелость), решающее значение будет иметь соотношение временных векторов на возрастном уровне временения. Если от анализа возрастов второго порядка мы перейдем к анализу их внутренней структуры, то для понимания специфики возрастов третьего порядка необходимо будет исследовать, как меняются параметры внутривозрастного временения на протяжении молодости, зрелости или старости. Изменение темпоральных доминант на внутривозрастном уровне временения имеет существенное значение для периодизации зрелости.

1. Восходящая зрелость. Напомним, что *на возрастном уровне* временения темпоральная доминанта зрелости не меняется. От начала и до конца зрелости она «размещается» в настоящем. Настоящее зрелого человека не определяется ни возрастным будущим (как в молодости), ни окрашенным в ностальгические тона прошлым (как это бывает в старости). Его бытие определяется императивом неотложного действия в ориентации на те принципы и цели, которые он избрал и принял к исполнению. Возрастное настоящее зрелого человека — это время воплощения задуманного, исполнения обещанного. Доминирование возрастного настоящего *требует не только неотложности действия, но и его постоянства*,

⁹ Там же.

следующего из определенности разрабатываемого содержания и долгосрочности поставленных перед собой целей. Переход от поисков того, чему посвятить себя свои силы, к продолжительным усилиям по воплощению целей в дела, произведения и образ жизни — это переход от молодости к зрелости.

В основе разделения акме на периоды лежат изменения в характере временения *Dasein на внутривозрастном уровне.* Величина и экзистенциальный вес темпоральных векторов внутривозрастного временения в годы зрелости меняются даже в тех случаях, когда большие цели и, соответственно, содержание жизни остается одним и тем же. Это позволяет говорить о двух внутривозрастных периодах: о восходящей зрелости и о зрелости удержания. Темпоральный профиль восходящей зрелости определяется тем, что в этот период *на внутривозрастном уровне доминирует будущее.*

Зрелость в целом отличает *непереходность возрастного настоящего* (моя жизнь — это то, что происходит теперь, в зрелости). Но на внутривозрастном уровне временения от начала зрелости до ее середины *расклад будет иным.* Здесь надситуативное временение определяется открытостью будущего: от того, что предстоит ждут улучшения, подъема по сравнению с тем положением, которое сложилось на данный момент. Внутреннего (внутривозрастного) будущего больше, чем прошлого, и оно пока еще обещает восхождение к новым рубежам в исполнении задуманного. Именно поэтому первый этап среднего возраста уместно назвать *«восходящей зрелостью».*

Когда речь идет о планах на будущее, восходящая зрелость воспроизводит характерную для молодости *устремленность в грядущее* (только здесь это не будущая жизнь вообще, а *будущая жизнь внутри зрелости*). Зрелый человек уверен, что «самое главное» на том пути, по которому он идет, ждет его впереди, а не располагается в настоящем или прошлом. На внутривозрастном уровне временения настоящее и прошлое оценивается из будущего, из него человек планирует и осмысливает настоящее, от него зависит оценка и истолкование внутривозрастного прошлого.

Возрастное временение определяет сознание в стратегическом ключе; оно фокусирует внимание на целях и приоритетах *зрелости в целом.* Зрелость соотносится со старостью, детством и молодостью, так что когда человек выходит на возрастную уровень временения, он волей-неволей задумывается над жизнью в целом. Возрастное настоящее зрелости стремится *подчинить себе и ситуативное, и внутривозрастное временение.* *Внутривозрастное будущее* восходящей зрелости *определяется* (более или менее отчетливо) долгосрочными целями, а значит — *возрастным настоящим*, прошитым (в содержательном плане) нитями больших целей и долговременных обязательств (реализоваться в качестве *настоящей* жены, матери, врача, ученого, офицера и т. д.). Внутривозрастное будущее в первый период зрелости *определяет содержание внутривозрастного настоящего* и организуемого им ситуативного временения.

Достижение надситуативных целей (и возрастного, и внутривозрастного уровня) требует *подчинить им* — насколько это возможно — *ситуативное временение.* Сделать это можно с помощью формирования нужных (полезных) привычек. Темпорально-волевая обусловленность зрелого *Dasein* в том и состоит, что исполнение долговременных целей и принципов требует формирования

необходимых для этого привычек (или, иначе, динамических стереотипов)¹⁰. Комплекс привычек обеспечивает *удержание на ситуативном уровне* принципов и долгосрочных и среднесрочных целей. Без формирования привычек невозможно реализовать долгосрочные цели, ведь они — по определению — таковы, что «с насюко» их не возьмешь (нельзя быстро воспитать детей, быстро стать хорошим хирургом, педагогом, писателем, ювелиром, etc.). В случае если достичь желанной цели одним прыжком невозможно, приходится строить для движения к ней транспортные средства, используя которые можно приближаться к желанному образу будущего и преодолевать препятствия.

Этос зрелости в целом можно определить как *этос исполнения* (сущностного самоопределения) *самости* в горизонте базовых принципов и долгосрочных целей. Этос зрелости восхождения — это *этос создания и освоения новых жизненных форм*, он предполагает формирование привычек, обеспечивающих длительное сосредоточение внимания и усилий на исполнении среднесрочных и долгосрочных целей и обязательств.

Этос восхождения сочетает в своем экзистенциальном устройстве сознание *неотложности действия* (императив возрастного времени) *с устремленностью в будущее и открытостью новому* (доминирование будущего на внутривозрастном уровне). Различие в темпоральных доминантах разного уровня временения формирует и поддерживает установку на *развитие того, что находится в работе*. Зрелость восхождения открыта для поиска и обновления жизненных форм, если их обновление способствует воплощению долгосрочных целей, вписанных в возрастное настоящее. Восходящая зрелость — это готовность к новому в рамках старого.

Направленность ситуативного временения обеспечивается за счет привычек. Привычки обеспечивают возобновление и суммирование усилий, выстраиваемых вокруг реализации среднесрочных и долгосрочных целей. Благодаря привычкам предпринимаемые *Dasein усилия* изо дня в день наматываются на стержень долгосрочных целей и человек чувствует, как он движется вперед, исполняя свои цели и обязательства. Именно благодаря привычке на уровне ситуативного временения создаются условия для *реализации целей (будущего)* здесь и теперь. Благодаря цикличности организованного привычкой временения прошедшее не проходит, оно (через определенное время) возвращается, в то время как будущее наступает в качестве продолжения того, что уже наступило. Стратегически динамический стереотип (привычка) обеспечивает доминирование долгосрочных целей на повседневном уровне (на уровне ситуативного временения), а тактически — подчиняет ситуативное время повседневности внутривозрастному настоящему и будущему (ребенка регулярно водят в детский сад, занимаются с ним дома и на курсах, чтобы подготовить его к обучению в школе). Именно на внутривозрастном уровне формируются конкретные задачи, работа над реализацией которых ведет к появлению новых привычек.

Соединение неотложности действия с устремленностью в будущее *при*

¹⁰ Весьма интересные и продуктивные размышления о привычке можно найти в монографии К. С. Пигрова и А. К. Секацкого (См.: *Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. 2017*).

постоянстве сферы приложения усилий (отличающем зрелость от молодости) ведет к *формированию регулярностей* (динамических стереотипов), совокупность которых составляет *образ жизни*. Именно в период восходящей зрелости создается большое число долговременных привычек. Но делать одно и то же из года в год не значит делать его одинаково. Можно готовить обед ежедневно, но время от времени вводить в меню что-то новое. Через привычки, подчиняющие ситуативное временение, человек отчасти «побеждает» время, овладевает им через придание ему циклической формы. Так возникает эффект «неизменности», когда жизнь, организованная совокупностью привычек, как будто бы останавливается в своем непрерывном движении, выпадая из линейного времени. Привычка стабилизирует жизнь, но и она в первой половине зрелости является действенным инструментом развития.

Внутривозрастное временение периода восхождения *смягчает давление возрастного настоящего*, требующего направить все силы на исполнение больших целей зрелости. Доминирование будущего оставляет возможность «смотреть по сторонам» и иногда отклоняться от курса. «Время еще есть». Это знание делает человека *открытым для перемен, для нового*, для того, чтобы при необходимости видоизменить маршрут движения, поменяв сложившиеся привычки и сформировав новые. Готовность к переменам делает *внутривозрастное настоящее восходящей зрелости* (в отличие от возрастного настоящего) *переходным*. Наслаивание *непереходности* возрастного настоящего на *переходность* внутривозрастного настоящего — характерная особенность темпорального профиля восходящей зрелости.

2. На перепутье (кризис среднего возраста). Переход от зрелости восхождения к удерживающей зрелости проходит по-разному. Иногда — постепенно, не попадая в фокус возрастной рефлексии, иногда — скачкообразно, что происходит в случае, если ему предшествует экзистенциальный кризис. В некоторых случаях кризис завершается переучреждением зрелости на новых основаниях (иногда попыток переучреждения бывает несколько). Но как бы не завершился экзистенциальный кризис середины жизни, он подводит «черту» под тем, что было «до» него, и маркирует начало нового периода. Поскольку речь идет о кризисе, который длится от нескольких месяцев до одного-двух лет, это не дает оснований для его описания в качестве возрастного периода. Тем более, что не все люди через него проходят. Уместнее говорить о кризисе среднего возраста как об экзистенциальном событии, маркирующем переход от одного периода зрелости к другому.

Кризис возникает, когда уверенность, что в будущем будет лучше, чем сегодня, ослабевает или исчезает. Утрата веры в будущее связана с осознанием фактичности темпорального аспекта существования: активной жизни осталось столько же или даже меньше, чем прожито. В этом случае *внутривозрастное настоящее* утрачивает переходность и воспринимается как *непереходное настоящее непереходного возрастного настоящего*. «То, что есть, — это и есть моя *настоящая* зрелость, это то, чего я в этой жизни добился, следуя избранному в годы возмужалости маршруту». В точке двойного настоящего человек сознает, что если и дальше идти в том же направлении, то ничего принципиально

нового в его жизни уже не будет. И тогда перед ним встает вопрос: готов ли он довольствоваться жизнью, которая у него есть? Человек спрашивает себя: Этого ли я хотел? Об этом ли мечтал? Стоит ли и дальше жить так, как (и чем) я живу? Может быть, стоит поменять жизнь, пока еще не все потеряно».

В первый период зрелости будущее остается не вполне ясным, слегка затуманенным. Горизонт удален от настоящего и оставляет место для надежды на то, что в нем раскроется подлинное «я». В зрелости восхождения будущее врачует раны, дает силы, наполняет жизнь смыслом («пусть пока и у меня не все хорошо, но я буду работать и многое изменится к лучшему»).

Кризис среднего возраста поражает человека именно тогда, когда внутривозрастное будущее перестает врачевать раны, нанесенные в прошлом и доставляющие боль в настоящем. Будущее перестает быть пристанищем надежды; оно просматривается насквозь, вплоть до наступления старости. И когда «сиреневый туман» окончательно рассеивается, человек задается вопросом о прошлом, о зрелости и о жизни в целом.

В отсутствие надежд проводится *ревизия того, что было и что есть* на данный момент, наличное бытие сопоставляется с мечтами и планами, с обещаниями, которые когда-то были даны самому себе. Идеальный план жизни, намеченный в годы возмужалости, сверяется с действительностью. Нередко ревизия приводит к неутешительным выводам.

Жизнь, которая, как казалось, имела смысл, вдруг открывается в неприглядном свете: настоящее — насмешка над ожиданиями молодости, будущее — продолжение бессмысленного спектакля, где все роли и реплики известны наперед, как, впрочем, и невеселый финал «пьесы»; прошлое предстает как история ошибок, заблуждений и уклонений от того, что требовало усилий («нечем гордиться»). В результате человек теряет смысловую наполненность жизни, которая поддерживала его на уровне общего чувства, настроения. Конечно, «многое» у него есть, но в том, что есть, нет жизни, нет того, чего ему хотелось (семья — не настоящая, дело — не настоящее, и в жизни не хватает не мелочей, а чего-то самого важного).

Оказавшись на перепутье, человек решает, что ему делать дальше. Так или иначе, кризис среднего возраста разрешается, но разрешается по-разному.

1) Позитивный выход из кризиса возможен в том случае, если итоги ревизии настоящего и прошлого показали, что в них, кроме суеты, ошибок и житейских шаблонов, есть кое-что настоящее, то, на что можно опереться¹¹. Многое из желанного все же сбылось и сбывшееся нельзя оставить без присмотра, не предав самого себя. Приходя к подобным выводам, человек принимает решение идти в прежнем направлении, совершенствуя, сохраняя и умножая то, что он делал и делает теперь.

¹¹ Мы не обсуждаем здесь объективности ревизии прошлого. Очевидно, что она не исключает элементов самообмана (анализ своего прошлого и настоящего — это, помимо прочего, конструирование образа себя, во многом предопределяющее пути в будущее), но для нашего исследования это не важно. Для нас важно указать на то, что результаты ревизии воздействуют на вариативность путей выхода из кризиса.

Но возможны и иные исходы.

2) Экзистенциальный кризис может принести глубокое разочарование в себе и в том, что было построено за годы зрелости. Но человек не находит в себе сил расстаться с привычным образом жизни, который (теперь он ясно это понимает) его не удовлетворяет. Ему страшно все оставить и «начать с нуля». Жизненный уклад, — плохо ли, хорошо ли — уже сложился. И пусть он не удовлетворяет, но это лучше, чем ничего. Попытки «начать жизнь с начала» расцениваются как не имеющие шансов на успех (слишком мало остается сил и времени...). Побеждают инерция жизни, привычка, инстинкт самосохранения и/или страх причинить боль близким (пусть даже не все близкие оказались по-настоящему близкими).

3) Третий вариант исхода из экзистенциального кризиса середины жизни — самый радикальный: оставить пробитую в годы зрелости жизненную колею и начать все с начала. Данный исход предполагает изменение первоначального сценария зрелости и ее перезапуск «с чистого листа»¹².

3. Удерживающая (консервативная) зрелость. Причины изменения возрастного самочувствия и поведения во второй половине зрелости коренятся в изменениях параметров внутривозрастного времени. Доминанта возрастного времени остается неизменной (самое главное в жизни происходит теперь, в зрелости), а вот внутривозрастная доминанта смещается с будущего («моя лучшая книга еще не написана») к прошлому: «лучше, чем было, не будет, но и то, что есть, заслуживает сохранения».

В период удерживающей зрелости человек перестает думать о новых рубежах на пути к далекой цели, он стремится к *воспроизводству того, что было и есть*. Уже-достигнутое (прошлое) оказывается телосом внутривозрастного

¹² Разочарованность человека, оказавшегося на перепутье середины жизни, может быть куда более радикальной, чем разочарованность в избранном пути или в своей способности реализовать намеченное. Человек может пережить глубочайший кризис *и в том случае, когда у него все хорошо*: большие цели в общем и целом достигнуты, значимость того, что ты сделал, широко признана, будущее обещает рост признания и новые достижения (именно так протекал кризис, описанный Л. Н. Толстым в его «Исповеди»). В этом случае (все так хорошо, что лучше не бывает) экзистенциальный кризис, если он настигает человека, особенно глубок и радикален. Жизнь переживается как лишенная смысла не потому, что человек выбрал неверный путь и не потому, что он оказался «слабаком», а... «непочему». В какой-то момент жизнь просто остановилась, утратила смысл и вкус. Человек смертен, а смерть, как почувствовал это Толстой, лишает жизнь смысла и превращает ее в муку. В кризисном сознании сама собой появляется мысль, что единственный выход из невыносимой бессмыслицы — самоубийство. В своей «Исповеди» Толстой даже классифицировал варианты поведения человека, который открыл для себя бессмысленность жизни. 1) Сознавая, что жизнь бессмысленна, получать от нее то, что можно от нее получить (выход гедонизма). 2) Сознавая, что жизнь бессмысленна и мучительна, покончить с собой (выход силы). 3) Знать о бессмысленности жизни, страдать, но продолжать «тянуть ляжку» (выход слабости). Впрочем, «Исповедь» указывает еще на один выход из кризиса, опробованный самим Львом Николаевичем: 3) выход метаноии, глубокого переворота на путях веры (в случае Толстого веры, ограниченной разумом) и сознательного отказа от прежней жизни.

будущего. Внутривозрастные будущее и настоящее оказываются в зависимости от прошлого (от того, что воспроизводится). На уровне возрастного настоящего по-прежнему *доминируют долговременные цели*, но теперь они воспринимаются как *достигнутые и удерживаемые рубежи*. Достигнутая цель может быть или утрачена, или удержана. Цель остается тем, что должно достигаться, но теперь — в форме воспроизводства, удержания сложившегося образа жизни, профессиональной репутации и т. д. Достигнутое никогда не соответствует поставленным целям вполне, но оно свидетельствует о проделанном пути, оно результирует путь в виде работающих жизненных форм. Но каким бы длинным и результативным не был путь, он не дает оснований для прекращения движения «вперед и вверх». Результат всегда относителен. В любой момент он может перейти из категории промежуточных в категорию окончательных «лично для меня». Добиться лучшего результата на избранном пути в принципе можно, но человек признает («в глубине души»), что он достиг потолка. И, чтобы не потерять достигнутое, *воспроизводить то, что у него получается*: я не сделаю лучше, чем делал, но я сделаю больше, чем было мной сделано. Цели в какой-то мере *уже* достигнуты (сделать шаг вперед не удастся), но обязательства, которые человек взял на себя, не позволяют ему «выйти из игры» без потери лица и предполагают его активное участие в том, во что он вовлечен. Достигнутые цели приходится достигать снова и снова.

Отдавая себе отчет в несовершенстве воплощения жизненных планов, человек *принимает себя таким, каким он стал*. Это не самодовольство, это свидетельство осознания исчерпанности *ресурса-для-восхождения*. Принять наличное за точку отсчета в планах на будущее (прошлое и настоящее определяет теперь содержание внутривозрастных целей) побуждает и сократившаяся временная перспектива.

Чтобы жить, человек должен принять жизнь, то есть переживать ее как имеющую смысл. В первой половине зрелости человек вкладывался в будущее (лучшее — впереди), и оно подрывало ценность прошлого и настоящего своим гипотетическим совершенством. Как только внутривозрастного будущего в темпоральном раскладе зрелости остается меньше, чем накоплено прошлого, оно теряет свой утопический потенциал (образ лучшей жизни) и *не стабилизирует* (самим своим наличием) *ценность того, что было и есть*. Если на будущее рассчитывать невозможно, приходится *переоценивать прошлое и настоящее*: отрицать их ценность, значимость в ситуации отсутствия временного ресурса опасно, это может привести к глубокому экзистенциальному кризису. Содержательно образы прошлого и настоящего принимаются в качестве образов состоявшейся и в целом осмысленной жизни, которая заслуживает того, чтобы воспроизводить и транслировать ее в будущее. В ситуации, когда будущее угрожает разрушить то, что стало для «я» домом, в чем оно обжилось и воплотилось, человек становится консервативным по возрасту.

Исполнять долговременные цели в пору консервативной зрелости совсем не то, что в зрелости восходящей. В первый период необходимо было создавать новые формы деятельности, общения и творчества, теперь же на первый план выдвигается воспроизводство тех форм жизни и деятельности, которые были

созданы прежде. Это не просто. Приходится преодолевать, нарастающую усталость, нехватку энергии, угасание воли к запечатлению самости в неподатливой и равнодушной текстуре мира.

Внутривозрастные будущее и настоящее берут равнение на прошлое, на сложившийся в прошлом образ жизни (надо предпринимать усилия для того, чтобы «завтра» — через месяц, год, десять лет — было не хуже, чем вчера и сегодня). Человек второй половины зрелости делает то, что у него «хорошо получается», и попадает в зависимость от собственного прошлого (от сложившихся привычек, от достигнутых результатов, от обусловленных прошлым ожиданий окружающих («Сделай что-нибудь еще в том же роде! У тебя так хорошо получается!»))¹³. Если в молодости и в первой половине зрелости ближние ждут от человека «чего-то нового», то после сорока они ждут подтверждения того, что уже знают о нем (от писателя ждут новых книг, от ресторатора — открытия новых ресторанов). Нарушение ожиданий чаще всего вызывает негативную реакцию.

Если бы не временность тела, не ограничения, накладываемые им на способность человека вмещать, откликаться, воодушевляться, творить новое, то можно было бы неопределенно долгое время совершенствоваться в том или ином приданном «я» образе (в образе-эйдосе писателя, врача, отца, спортсмена и т. д.). Но наглядная и ощутимая временность тела (своего тела и тел других людей), изменение соотношения настоящего, прошлого и будущего внутри темпорального расклада жизни в целом приводит к тому, что одни из способностей человека развиваются, в то время как другие — деградируют. Причем в основе прогресса в одном отношении часто лежит регресс в другом отношении. Чем более опытным становится человек, чем больше он знает, чем больше им сделано из того, что он хотел сделать, тем сложнее ему отстранить от себя свою многоопытность и знание того, что сделать можно, а чего нельзя, и шагнуть в неизвестность, сделав (сотворив) что-то, чего прежде делать

¹³ Такую форму этоса консервативной зрелости можно, конечно, отнести к фатальной стратегии, потому что она сама по себе свидетельствует о том, что за ней последует (старость, смерть). Можно применительно к консервативной зрелости говорить о «наращивании пьедестала», об «экзистенциальной онкологии», о «ловушке» общественного признания, как это делают авторы недавно вышедшей книги (на фатальности «ловушки» признанности особенно настаивает А. Секацкий (см.: *Пигров К. С., Секацкий А. К.* Указ соч. С. 131–133). Для подобных оценок, бесспорно, имеются основания. Но было бы ошибкой остановиться на оценочных суждениях. Говоря об удерживающей зрелости, нельзя упускать из виду *темпоральную основу перехода от стратегии восхождения к стратегии удержания*, от творчества нового к явному или неявному повтору того, что получается. Переход от восхождения к удержанию — первый этап долгой и трудной «работы расставания» (по удачному выражению О. А. Баллы), которую предстоит всем (кому раньше, кому позже) проделать по причине изменений в раскладе прошлого-настоящего-будущего. Время освоения нового, время ученичества, творчества (собираения камней) неизбежно сменяется временем, когда камни приходится разбрасывать. «Нарращивание пьедестала» в поздней зрелости происходит независимо от того, стремится к этому зрелый человек или нет. Если человек долго и добросовестно чем-то занимался, то обычно признание приходит к нему тогда, когда он уже не поднимается вверх, а делает то, что уже делал прежде, или даже тогда, когда он уже отошел от дел.

(творить) не приходилось. Накопленный опыт и знания, оконтуривание действий рамкой привычки ослабляют способность воображения и усиливают рациональный аспект в поведении¹⁴. В поздней зрелости человек умеет хорошо планировать свои действия в среднесрочной перспективе (внутривозрастные планы), но уже не умеет мечтать: слишком велик груз прошлого, слишком много он о мире, о себе, о людях знает, слишком хорошо он помнит о том, «сколько ему осталось», «на что можно рассчитывать», чтобы жар-птица воображения подняла его в небо мечты. «Премудрому, как змея», человеку не хватает крыльев. С какого-то момента люди уже не желают иного будущего, чем будущее, продолжающее то, что уже есть. Они уже не способны вообразить себя в ином, чем реализовавшийся, образе. Чем меньше будущего «в запасе», тем больше оно в содержательном отношении зависит от прошлого, тем меньше вероятность того, что на примятой прошлым почве будущего прорастут воодушевляющие на подвиг образы.

Привычки консервативной зрелости по мере старения становятся все более жесткими. Известкование привычек — одна из причин, затрудняющих освоение новых жизненных форм. С другой стороны, закалившиеся от времени привычки помогают «поддерживать форму», размываемую «течением времени». Если зрелость восхождения располагает к преобразованиям, то удерживающая зрелость — к консерватизму в мышлении и поведении.

Сказанное об удерживающей зрелости не означает, что в этот период человек утрачивает способность к обновлению, к изменению образа жизни, к изменению этоса и т. д. Зрелость удержания конструктивна и продуктивна. Человек творит, но творит по лекалам, созданным в прошлом. Конечно, и в этот период он способен осваивать новые формы, приобретать новые навыки, привычки, но он делает это вынужденно, «под давлением извне», «в силу обстоятельств», ради того, чтобы адаптироваться к меняющейся жизни и сохранить то, чего он достиг за долгие годы, удержавшись от преждевременного перехода в режим «вне игры» (старость). Представим себе, что человек «в возрасте» начинает регулярно заниматься физическими упражнениями (причем прежде он этого не делал). Эта новация в образе жизни обусловлена необходимостью поддержать физическую форму и дееспособность. Или, например, человек осваивает новую для себя технологию, читает специальную литературу и т. п., но делает это не ради того, чтобы шагнуть вперед в своей профессии, а ради того, чтобы быть «на уровне». Это и есть новое ради удержания старого.

Нежелание делать что-то непривычное — свидетельство начавшегося процесса старения. Но и повтор (с вариациями) того, что человек умеет делать, конструктивен и имеет прямое отношение к реализации жизненного проекта. Для исполнения самости важно не только изготовить печать с уникальным рисунком, но и хорошенько приложить ее к материи жизни; важно так приложить ее, чтобы она успела оставить на этой материи отпечаток. Удерживать

¹⁴ Неизбежность нарушения в годы зрелости баланса между рациональным мышлением (опыт, прошлое) и воображением (будущее) в пользу усиления рассудительности подробно анализирует В. Красиков (*Красиков В. И. Синдром... С. 44–85*).

печать прижатой к телу культуры надо как можно дольше. Чтобы добиться долговременного признания (а именно императив общественного признания и культурно-исторического «бессмертия» — базовая инструкция современного общества), мало написать одну, пусть и хорошую книгу, надо написать много книг на уже достигнутом уровне мастерства для того, чтобы печать, наложенная на общественное сознание, оставила в его ткани едва заметный отпечаток. Вот почему исполнение долговременных целей не прекращается и после того, как человек «достиг максимума»; оно требует снова и снова воспроизводить то, что «хорошо получается», «закрепляя» достигнутый результат в теле социума подобно тому, как фотограф, работая с аналоговой фотографией, должен не только проявить отпечаток, но и хорошо закрепить изображение, чтобы оно не исчезло, когда снимок окажется на свету.

Удерживающая зрелость не только сохраняет достигнутый *уровень* продуктивности, востребованности, она стремится еще и к тому, чтобы сохранить многомерность жизни как пучка темпоральных нитей, каждая из которых имеет разную протяженность, строение и смысловое содержание. Множественность жизненных измерений придает существованию рельеф, рождает чувство полноты существования: нити тесно переплетены между собой, но при этом сохраняют свою обособленность. Ко второй половине зрелости число таких нитей умножается и человек стремится удержать их множественность. Чем больше нитей рвется, тем более скудным становится существование. Невозможность пробрасывать в будущее издали протянувшиеся нити любви, дружбы, родства, приятельства, совместного труда, интересов, увлечений, неспособность вместо порванных нитей протянуть новые — очевидное свидетельство старения человека. Когда обрываются критически важные для чувства вовлеченности в жизнь темпоральные нити (выход на пенсию, вынужденный переезд на новое место, смерть мужа/жены), это резко ускоряет старение и приход старости.

Следует также отметить, что зрелости, граничащей со старостью, не чужда гедонистическая установка. Это отличает ее от этоса восхождения, располагающего индивида к аскетическому воздержанию от соблазнов ради продвижения к цели и исполнения долга. Теперь, когда человек ощущает необратимые изменения на уровне тела и наблюдает за тем, как мало-помалу остывает его эмоциональная сфера, он не умом, но всем существом своим переживает простую истину: зрелость не вечна. При таком темпоральном раскладе само собой появляется желание «пожить в свое удовольствие».

Установка на сохранение достигнутого и «имеющегося в распоряжении» (красоты, силы, памяти и т. д.) делает человека внимательным к мелочам и учит радоваться простым, обычным вещам: теплomu дождю, свежему снегу, неспешному разговору с другом, чашке хорошего чая. Однако гедонистическая установка *противоречит установке зрелости на исполнение больших целей*, на самовыражение в «делах и произведениях», которая *сохраняет действенность на всем протяжении зрелости*. Доминирование возрастного настоящего, прошитого суровыми нитями больших целей, требует держаться принципов и стремиться к целям до тех пор, пока для этого есть хоть какие-то силы. Аскеза (в форме демонстрации своей профессиональной состоятельности, заботы о

своем теле, борьбы с «вредными привычками» и т. д.) не исчезает и в консервативный период зрелости, меняется лишь то, на что она направлена: прежде аскеза служила экспансии «я», теперь — его сохранению на максимуме воплощенности и выразительности. К гедонистическому поведению склоняет зрелых людей и современная культура, в которой напряжение и аскеза оправданы постольку, поскольку их можно обменять на удовольствия.

В заключение следует отметить, что протяженность удерживающей зрелости может различаться в больших пределах. У одних людей она не уступает протяженности зрелости восхождения, у других — это короткий период перед наступлением старости. Такие различия связаны с различиями в масштабах принятых к исполнению целей, с разницей витальных потенциалов и волевых качеств. Люди, воодушевленные значительными целями и наделенные большой жизненной энергией, обладающие сильной волей и богатым воображением, способны жить замыслами и будущими свершениями даже тогда, когда внутривозрастного будущего у них остается совсем немного¹⁵.

4. Нелинейная зрелость (зрелость в контексте постмодерна)

По новой дороге (зрелость со второй попытки). Перезапуск зрелости как один из вариантов выхода из кризиса среднего возраста может осуществляться по-разному. 1) Он может представлять собой попытку добиться *прежней цели*, а для этого начать реализовывать ее с самого начала. Ведь если испорченного «не поправить», надо попробовать избежать ошибок, которые привели к кризису. Создавая, к примеру, новую семью, человек надеется, что на этот раз он построит долговечный и счастливый союз. 2) Перезапуск зрелости может быть связан с *постановкой новых целей*, с освоением, к примеру, новой сферы деятельности, профессии, со сменой местожительства, гражданства и т. д. В этом случае базовые принципы остаются неизменными, а долговременные цели меняются.

Однако отказ от образа жизни, сформировавшегося в период восходящей зрелости, может быть и еще более радикальным, если 3) пересматриваются *базовые* (моральные, религиозные, идеологические) *принципы и уже на этой основе ставятся новые цели*. Так бывает, когда кризис среднего возраста приводит к духовному перевороту, в результате которого человек, например, переходит от прагматической установки к этической, от неверия к вере или, напротив, когда он теряет веру, etc.

По своему темпоральному рисунку «зрелость со второй попытки» походит на восходящую зрелость (господство возрастного настоящего сочетается с доминированием внутривозрастного будущего), но внутривозрастное будущее как время-для-реализации-цели оказывается *укороченным*. Если перезапуск зрелости будет успешным и продлится до наступления старости, то от этоса восхождения человек может перейти к этосу удержания, от доминирования

¹⁵ Границу зрелости можно провести лишь условно. До тех пор пока человек удерживает полную вовлеченности в то, что он исполняет/воплощает в годы акме, он пребывает в среднем возрасте. Зрелость может завершиться и в 50 лет, и в 60, и в 70. Человек, который по паспорту стар, по своему экзистенциальному возрасту может оставаться зрелым. У кого-то старость приходит на смену зрелости после семидесяти, у кого-то — после сорока.

будущего к доминированию (внутривозрастного) прошлого. Соответственно, за периодом восходящей «зрелости со второй попытки» может последовать период удержания достигнутого. Однако в силу укороченности темпорального горизонта зрелости-2 переход от восхождения к удержанию случается нечасто.

«Зрелость со второй попытки» будет отличаться от зрелости-1 не только размерностью, но и тем, что у зрелости-2 имеется опыт зрелой жизни, а у зрелости-1 его не было. Внутривозрастное временение второй зрелости удерживает не только свое собственное прошлое, но и все взлеты и падения первой зрелости. Вот почему перезапуск среднего возраста никогда не является возвращением «на исходную позицию» (даже в случае, если обновляются и принципы, и цели), хотя и делает его на уровне самочувствия и возрастного этоса моложе. Все *как будто* «в первый раз» (как было в начале зрелости), но... все это не в первый раз. Связь, преемственность со зрелостью-1 в той или иной мере сохраняется: в новой семье учитывается опыт семейной жизни, в ней присутствуют дети от первого брака, бывшая жена и т. д.; в новой сфере деятельности всплывают навыки и привычки, унаследованные от прошлого.

Кроме того, вторая попытка редко начинается «с чистого листа»; обычно «второе начало» означает перестановку: то, что было «не главным», было увлечением, получает зеленый свет: хобби становится работой (человек увлекается дайвингом и в какой-то момент оставляет медицинскую практику и становится инструктором по подводному плаванию), любовница — женой. В подобных случаях новое начало не то, чтобы совсем новое, оно продолжает в старое, но в новой конфигурации (жена теперь другая, но и «бывшая» не исчезает с горизонта, поскольку от первого брака остались дети, и т. д.).

Сложность анализа нелинейного сценария зрелости еще и в том, что ее перезапуск редко захватывает оба базовых измерения жизни: личную жизнь и профессиональные интересы (или, шире, деятельность за пределами «частной жизни») ¹⁶. Часто человек меняет жизнь только по одному из этих измерений.

В случае частичного перезапуска зрелости темпоральный расклад восхождения будет сочетаться (в другом ее измерении) со схемой внутривозрастного временения зрелости удержания. Приведем пример: семья у человека осталась прежней, а содержание профессиональной деятельности изменилось. При таком раскладе в одном измерении жизни будет (на внутривозрастном уровне) преобладать будущее, в другом — прошлое.

В любом случае стоит учитывать, что нелинейность зрелости-2 всегда условна. Моменты преемственности со зрелостью-1 в той или иной мере всегда присутствуют, хотя и не они (в целом) определяют то, чем и как живут те, кто решил «все» поменять.

¹⁶ Так нередко происходит, когда кризис возникает не в ситуации обманутых ожиданий, а в ситуации успеха и касается фундаментальных основ жизни, ее принципов. К такому перевороту (к метаноии) можно отнести, например, «случай Л. Н. Толстого», переосмыслившего после пережитого им экзистенциального кризиса те принципы, на которых он выстраивал свою жизнь до кризиса. Эти изменения привели к тому, что он, живя в той же семье и занимаясь по-прежнему писательской работой, пытался переустроить семью и писательство на новых основаниях, преобразившись из литератора, семьянина, помещика в проповедника и моралиста.

Вне игры («не в признании счастье»). Разнообразие нелинейных форм зрелости связано не только с полным или частичным пересмотром жизненных целей и решением сыграть «в другую игру» с тем, чтобы «победить». При пересмотре базовых принципов кризис среднего возраста может закончиться *не постановкой новых целей и борьбой за их воплощение, а «выходом из игры»,* то есть отказом измерять состоятельность жизни в терминах ее большей или меньшей продуктивности, общественного признания, социального статуса, дохода и т. п. «Перемена ума» может иметь своим следствием уход от «суетного мира» ради жизни «в тихой обители, в трудах и молитвах» и спасения души, что, хотя и редко, случается и в наши дни. Но «разочарование в жизни» может привести к отказу от карьеры, высоких доходов и социального статуса ради жизни в единстве с природой и в гармонии с собой где-нибудь в провинции, у моря, в сельской местности или в маленьком уютном городке (такое сегодня случается все чаще).

И в том, и в другом случае мы имеем дело с отказом от жизни в линейной логике и социально признанного успеха. Но отказ от изнуряющей гонки за признанием может иметь разную мотивацию. Не стоит подводить всех «отказников» под модную сегодня категорию дауншифтинга.

Христианское вероучение, а также востребованные сегодня на Западе восточные духовные практики радикально смещают экзистенциальный фокус с «я» на Бога и тем самым обесмысливают гонку за признанием и успехом. У человека, пережившего религиозную (или философскую) метанойю, цель в жизни имеется, но это трансцендентная цель, цель не от мира сего; она не замкнута горизонтом земной жизни. Конечно, у него имеются и цели внутри этого мира, но он теперь не ставит их во главу угла, не измеряет степень их реализации состоятельностью своей жизни. Этот путь не предполагает расслабленности, лени, эгоистической замкнутости на собственном «я» и на узком круге близких (семья)¹⁷. Когда на первый план выходят такие понятия, как «вера», «надежда», «любовь», «спасение», «верность», то «результативность» жизни-как-продуктивной-деятельности перестает быть главным мерилom человеческой состоятельности (впрочем, в рамках протестантской веры мирской успех увязывается со спасением и жизнью не от мира сего). Такие формы «ухода от мира» под понятие дауншифтинга подвести невозможно.

Дауншифтинг — это другая история. Он не предполагает выхода из игры, навязанной обществом, делающим ставку на личный успех и потребление. В его логику вшита установка на получение максимального удовольствия от потребления своей жизни. К дауншифтингу подводит сама же логика общества потребления в тех случаях, когда человек занимает по отношению к ней рефлексивную позицию: если мы живем для того, чтобы прожить ее «в удовольствие», делая то, что хочется, тогда надо сохранить субъекта удовольствий, которого репрессирует гонка за успехом. Средства к получению от

¹⁷ Глубина персонального отпечатка, наложенного человеком на мир, мобилизующая его к деятельности в рамках гуманистической культуры, также утрачивает в этом случае свою интенсивность.

жизни удовольствия имеются, а тот, кто мог бы использовать их в свое удовольствие, отсутствует.

В центре внимания дауншифтера находится его «я», но не то, которое поднимается к высотам профессионального успеха и общественного признания, а «я» гедонистическое, получающее от жизни удовольствие. Выход из игры — это жизнь без спешки, неврозов, бесконечных дел и необходимости под кого-то подстраиваться. На Западе (да и в России) дауншифтинг нередко связан с поверхностным увлечением буддизмом, даосизмом, йогой и другими восточными учениями, настраивающими на медитацию, покой и созерцание.

Таким образом, вторая зрелость в режиме «вне игры» по-разному мотивируется и имеет разное содержательно-смысловое наполнение. Общее между разными формами «выхода из игры» то, что человек полностью или частично *освобождает возрастное настоящее от скреп больших целей, помещенных в горизонтальне измерение биографического времени*. Это приводит к снижению роли внутривозрастного временения, в рамках которого конкретизируются и воплощаются долговременные цели зрелости.

Периодизация зрелости и современная цивилизация (логика дробления).

Развитие западной цивилизации в эпоху постмодерна создает условия для широкого распространения нелинейной модели зрелости, что, в свою очередь, свидетельствует о ювенилизации («омоложении») среднего возраста. Мы говорим о ювенилизации, поскольку привилегия начинать, а потом бросать начатое ради апробации чего-то другого — это привилегия юности. Конечно, ювенилизируясь, люди нелинейной зрелости остаются ангажированными настоящим и более постоянны в своем поведении, привязанностях и интересах, чем молодые люди. В нелинейной зрелости каждый период длится годы и человек всерьез вовлекается в определенную сферу деятельности, вкладывая в нее энергию и волю. В ней сохраняется главное, что отделяет зрелого человека от молодого: здесь не пробуют себя, здесь живут «набело», сознавая, что «если не сейчас, то никогда». Берясь «за гуж», человек берется за дело всерьез, но через долгое время (не сразу) выясняется, что он не может (не хочет) продолжать его, что продолжать начатое «смерти подобно». «Серьезные последствия» схода с дистанции его не останавливают. И хотя перезапуск зрелости не делает человека молодым, но практика перезапуска зрелости его ювенилизирует.

В «омоложении» зрелости опознается логика нивелирования различий, размывания границ, которая уже довольно давно заявила о себе в сфере гендерных отношений. Идеологической, социальной и политической борьбе за гендерное равенство соответствует тенденция к ювенилизации зрелости¹⁸. Здесь, как и в случае с различием мужского и женского, возрастные особенности сохраняются, *но различия возрастных этосов молодых и зрелых становятся*

¹⁸ О ювенильности и инфантильности, а также о проблеме перехода от молодости к зрелости в современном обществе см.: Лишаев С. А. От детства к зрелости (феномен пролонгации молодости и современность) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 2 (20). С. 110–132.

менее определенными (поведение зрелого человека сегодня отличается от поведения человека молодого меньше, чем это было 100 лет тому назад, а зрелость наступает значительно позднее).

В последние 40-70 лет этос, ориентированный на поиски себя и включающий «право на ошибку», оценивается как социально приемлемый не только для молодых людей, но и для людей зрелых, обремененных семьей и обязанностями. Современное общество к ювенилизации относится толерантно. Оно давно согласилось (хотя не без споров, которые идут и сегодня) *на пролонгацию молодости за счет зрелости*, на позднее вступление в брак, на долгие годы обучения (детская и молодежная позиция) и на годы «поисков себя» после завершения учебы; оно принимает как неизбежность (опять же не без споров) практику массовых разводов (что поделаешь: люди пробуют себя в семейной жизни, ищут лучшей доли), резкую смену сферы деятельности и интересов людьми, которым давно за 30 и за 40.

В ювенилизации зрелости можно видеть один из результатов характерной для культуры модерна и особенно постмодерна ставки на развитие, обновление, и, если говорить о ее возрастных импликациях, на молодежь. Зрелым людям позволяют вести себя, как молодым, потому что этос молодости комплиментарен «прогрессу», «развитию», «новизне», «самореализации», «агональности», «скорости» и т. д. Посттрадиционная культура не благоволит к людям, достигшим зрелых и преклонных лет, поскольку они не расположены поддерживать новое, потому что оно новое. Она побуждает их идти против того, к чему их склоняет их возраст, и вести себя так, как если бы у них «все было впереди».

Широкое распространение нелинейных форм содержательно-временного структурирования среднего возраста связано с неявной сакрализацией принципов множественности, становления, различия и, соответственно, с десакрализацией единства, тождества, иерархичности, последовательности. Если в традиционном обществе культивировалась верность (прежде всего, Богу, потом — старшим в социальной и семейной иерархии), а в обществе модерна воспитывалась верность *самому себе* (единство верного своим принципам и целям субъекта), то в обществе после модерна установка на верность, постоянство, последовательность представляется как сомнительная, тоталитарная, репрессивная, сужающая поле возможностей, ограничивающая свободу и право человека выбирать то, что для него «лучше» *на данный момент*. Зачем сохранять верность (пусть даже верность себе), зачем выполнять данное себе или другому слово, если прошло много лет и ты переменялся и уже не хочешь того, чего хотел когда-то? Надо делать не то, что обещал, а то, что соответствует твоему настоящему (здесь и теперь) желанию и тому, что ожидают от тебя окружающие сегодня.

Людей, которые ориентируются на идеал субъекта верного слову, сегодня все чаще ассоциируют не с этосом лучших (с этосом людей элиты), а с поведением маргинальных групп («пацан сказал — пацан сделал») или с отстающими в социально-культурном смысле слоями населения (с людьми старшего поколения, живущими ценностями прошлого, а то и позапрошлого века, с религиозными фанатиками, с людьми, склонными к авторитарному стилю мышления). Верность слову (воля господина) иронически снижается: «Я хозяин своему слову: захочу дам, захочу — возьму обратно». Распространенность этого мема

весьма симптоматична и выражает сдвиг в сознании значительной части жителей современных мегаполисов. Сегодня укрепляется иное понимание верности и свободы, чем верность человека своему решению, слову. Согласно этому пониманию (редко проговариваемому ясно и отчетливо) быть свободным — значит *быть верным текущему настроению*, быть свободным от навязываемых обществом норм и ускользнуть от любых определений. Предполагается, что у человека не одно, а множество «я», и не стоит репрессировать эту множественность за счет увековечивания власти одного из многих «я»; репрессированные «я-меньшинства» имеют полное право на свою долю в проживании жизни.

И в эпоху модерна, и в традиционном обществе зрелость прошивалась большими, долговременными целями/обязанностями и рассматривалось как целое (как время исполнения взятых на исходе молодости серьезных обязательств и больших целей). Неспособность исполнить обязательства, а тем более отказ от их выполнения осуждались, поскольку в традиционном обществе они получали трансцендентную санкцию («предназначение», «призвание», «судьба»), а в обществе модерна санкционировались возведенной на пьедестал самостью (безусловная верность самому себе, автономия против гетерономии, длинная воля против сиюминутных желаний).

Но у постсовременного «теперь» короткое дыхание. При разрушении содержательного единства возрастного настоящего периодизация среднего возраста утрачивает линейность. Хотя возрастное время (настоящее) и сохраняет (в нелинейной модели) формальное единство (все самое главное происходит теперь, в зрелости), но оно больше не удерживает содержательного единства. Возрастное настоящее нелинейной зрелости распадается на разные по своим целям и принципам формации зрелости (зрелость-1, зрелость-2...), каждая из которых имеет свои собственные внутривозрастные прошлое, настоящее и будущее.

Инфантилизация молодости и ювенилизация зрелости, репрессирование старости (феномен геронтофобии) свидетельствуют о размывании линейного сценария возрастной периодизации. Процессы эти еще далеки от завершения, но тенденция очевидна уже сегодня: формируется модель возрастного сознания, в рамках которой возраст (во всяком случае, для взрослого человека) предстает как предмет свободного выбора и каждый человек вправе делать его самостоятельно. При этом в наибольшей степени перемены в сфере возрастного самосознания и возрастного этоса затрагивают самый продолжительный и конструктивный возраст — зрелость¹⁹.

Можно предположить, что линейная модель и сегодня остается наиболее распространенной на Западе, в России и в других частях мира. Однако тенденция к маргинализации линейной модели продолжается, и если она сохранится в будущем, то базовым сценарием может оказаться «зрелость нескольких зрелостей», а ювенилизация среднего возраста станет еще заметнее.

¹⁹ Нелинейные варианты развития зрелости (кризис среднего возраста, второе рождение, религиозное обращение) — не открытие последних 50-70 лет, но прежде они были уделом единиц, а сегодня стали массовым явлением.

Заключение. Периодизации среднего возраста включает в себя как минимум два периода, связь между которыми может быть как линейной, так и нелинейной. Темпоральным горизонтом, объединяющим разные периоды и сценарии зрелости, является возрастное настоящее. Различия между периодами линейной зрелости, сохраняющими содержательное единство на всем протяжении среднего возраста (единство реализуемых в них принципов и целей), обусловлены смещением темпоральных акцентов на уровне внутривозрастного времени.

Линейная модель зрелости — это последовательность двух периодов: восхождения, в котором на внутривозрастном уровне доминирует будущее, и удержания, в котором доминирует прошлое. Если в восходящей зрелости формируется комплекс привычек, подчиняющих ситуативное время исполнению больших целей и способствующих исполнению самости в определенном качестве (стать кем-то, обрести сущность), то в *зрелости удержания* комплекс привычек и ситуативное время нацелены на воспроизводство внутривозрастного прошлого в настоящем и будущем, на сохранение обретенной сущности.

Первый период зрелости у всех, кто вступил в пору акме, проходит в форме зрелости восхождения. Нелинейная модель заявляет о себе в форме отказа от продолжения начатого и перехода к построению другой зрелости (зрелости-2). В этом случае человек порывает с содержанием, которым он руководствовался ранее, и строит «новую зрелость». Перемене курса предшествует кризис среднего возраста и ревизия внутривозрастного прошлого на предмет его соответствия изначальным принципам и целям, а также ревизия принципов и целей, которыми человек руководствовался ранее. В результате двойной ревизии человек или продолжает движение в прежнем направлении (и тогда сразу или через какое-то время переходит к стратегии удерживающей зрелости), или полностью (частично) изменяет свои принципы и цели, определяющие горизонт возрастного настоящего.

Если в рамках линейной модели меняется доминанта внутривозрастного времени, то в нелинейном сценарии переучреждается — на уровне исполняемых в ней принципов и целей — сама зрелость. Средний возраст сохраняет формальное единство на основе возрастного настоящего, но содержательное единство и преемственность он теряет. Смена базовых принципов и ориентиров ведет к формированию новых привычек и к изменению образа жизни. Вместо зрелости, разделенной на два периода, человек проживает несколько зрелостей внутри большой зрелости.

Одним из последствий распространения модели *зрелости* двух (и более) попыток будет расширение жизненного опыта зрелого человека и снижение качества реализации принятых к исполнению целей, поскольку на каждый из проектов большой зрелости может быть потрачено меньше времени и сил, чем в случае следования зрелости одного проекта (линейной зрелости).

Изменение социальных и культурных условий жизни европейского человека за последние 50-60 лет создало условия для широкого распространения нелинейной модели внутривозрастного структурирования среднего возраста и, соответственно, содержательной сегментизации зрелости. Связанная с такими

переменами легитимация «поисков себя» указывает на прогрессирующую ювенилизацию среднего возраста.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Красиков В. И. Конструирование онтологий. Эфемериды. Москва : Водолей, 2007. С. 120–147.
2. Красиков В. И. Синдром существования. Томск, 2002. С. 41–94.
3. Лишаев С. А. Возраст и время // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2015. Том 16. Вып. 4. С. 46–55.
4. Лишаев С. А. Герменевтика молодости: жизнь на просторе // Вестник русской христианской гуманитарной академии. 2016. Том 17. Вып. 3. С. 41–52.
5. Лишаев С. А. О критериях возрастной периодизации (материалы к философии возраста) // Вестник Ленинградского государственного ун-та им. А. С. Пушкина. Серия «Философия». 2015. № 4. Т. 2. С. 66–76.
6. Лишаев С. А. От детства к зрелости (феномен пролонгации молодости и современность) // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 2 (20). С. 110–132.
7. Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. Монография в диалогах. Санкт-Петербург : Алетейя, 2017. 250 с.



УДК 123; 159.9; 304; 316.6; 316.7; 39

ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ ПОВЕСТВОВАНИЯ КАК ИСТОЧНИК ОПИСАНИЯ ТИПИЧНЫХ СИТУАЦИЙ И ФОРМ ПОВЕДЕНИЯ

© А. Е. Сериков

Сериков Андрей Евгеньевич
кандидат философских наук,
доцент
заведующий кафедрой
гуманитарных
и естественнонаучных
дисциплин
Самарская
гуманитарная академия
e-mail: aeserikov@mail.ru

Согласно одной из моделей человеческого поведения, оказываясь в типичных ситуациях, люди обычно выбирают один из возможных вариантов, типичных для данной ситуации. Культура и общество могут быть описаны как совокупности подобных типичных ситуаций и вариантов поведения. А для систематического описания и анализа ситуаций и форм поведения можно использовать художественные повествования. То, как это можно было бы сделать, обсуждается на основе пробного анализа пяти женских романов.

Ключевые слова: поведение человека, грамматика поведения, культура, общество, ситуация, практики, фрейм, сценарий, базовый уровень абстракции, женские романы.

В основе моего интереса к типичным ситуациям и формам поведения человека лежит старый философский вопрос о свободе и творчестве. В какой мере действия людей свободны и насколько оригинальны их размышления и поступки? Нельзя ли предположить, что в большинстве случаев мы просто подражаем друг другу, бессознательно выбирая под влиянием внешних и внутренних факторов какие-то типичные варианты? Если это хотя бы в какой-то степени верно, то должна существовать возможность описания некой «грамматики поведения». При наличии такого описания можно было бы оценить свои претензии на оригинальность, сравнивая собственное поведение с типичным. Когда описывают грамматику того или иного языка, опираются на корпус текстов.

Аналогично, грамматика поведения может быть описана лишь с использованием базы данных, содержащей описания типичных форм поведения. Такой базы данных не существует, и я обдумываю способы ее создания. Ниже обсуждается один из возможных способов — анализ художественных повествований.

С вопросом о свободе связан ряд других. Чем социальные практики одного общества отличаются от практик другого? От чего они зависят? Как эволюционирует культура? Как эволюция культуры и общества связана с эволюцией генетических предпосылок поведения? В этой области много теоретических споров, но мало систематических эмпирических описаний повседневного поведения людей разных обществ, культур, эпох. Особенно редки описания того общества, в котором живем мы сами.

Традиционные методы исследования повседневного поведения — различные формы наблюдения и интервью — являются очень трудоемкими и, как правило, применяются для решения задач, согласованных с заказчиком исследования. Соответственно, обычно исследуется потребительское, политическое, трудовое поведение и поведение людей с отклонениями. При этом результаты большинства исследований не публикуются, поскольку используются заказчиками для достижения их коммерческих или политических целей. Большая часть социальных практик или типичных форм поведения остаются «за кадром», а в социологической, антропологической и психологической литературе обычно обсуждаются лишь отдельные примеры *ad hoc*, призванные проиллюстрировать ту или иную теоретическую идею. Когда каждый теоретик приводит свои частные примеры и нет общей эмпирической базы, научные дискуссии превращаются в мировоззренческие, где участники излагают свое *credo*, но с трудом находят общий язык. Поэтому систематических описаний человеческого поведения остро не хватает для того, чтобы сдвинуть такого рода споры с мертвой точки.

Эту проблему можно было бы решить, если научиться делать такие описания на основе анализа художественных историй. Ведь помимо антропологов, социологов и психологов существует еще один тип профессиональных наблюдателей за людьми — писатели. И все результаты их наблюдений — в открытом доступе. Если предположить, что рассказы, повести и романы содержат в себе описания повседневного поведения, то можно попробовать использовать их как материал для анализа.

* * *

Конечно, никакие сбор и анализ эмпирического материала невозможны без теоретических и методологических предпосылок. В основе моего подхода лежат следующие идеи. Во-первых, несмотря на существенные отличия повседневной реальности и реальности художественных произведений, между ними существует определенная связь: при создании художественных произведений авторы во многом опираются на свой повседневный опыт, а читатели в своем поведении часто подражают не только реальным образцам, но и образцам, заимствованным из художественных текстов. Поэтому мы вправе рассчитывать на то, что в художественных текстах встречаются не только вымышленные описания, связанные с особенностями жанра или стилем повествования, но и описания реальных повседневных ситуаций и форм

поведения. Скажем, повествования русскоязычных авторов могут быть источниками информации о повседневной русской культуре, сочинения американских и китайских авторов — об американской и китайской культурах. А совместный анализ таких произведений может быть основой сравнения соответствующих культур.

Во-вторых, я исхожу из следующей модели человеческого поведения: человек в определенном типичном состоянии и определенных типичных обстоятельствах, существенных для него в данном состоянии, обычно реализует одну из типичных для этого состояния и обстоятельств форм поведения. Выбор этой формы поведения может осознаваться или происходить бессознательно. Если комплекс типичного состояния и типичных обстоятельств обозначить как типичную ситуацию, то можно предположить, что каждое общество характеризуется конечным набором определенных типичных ситуаций и типичными для каждой из этих ситуаций формами поведения. Типичные ситуации и формы поведения — это те, которые без труда распознаются большинством представителей данного общества и которые достаточно легко можно обозначить, используя средства обыденного языка.

В-третьих, основные факторы поведения — это биологическая предрасположенность, бессознательно усвоенные культурные коды, социальные санкции и технологические инновации. Соответственно, ситуации и формы поведения, связанные с биологическими предпосылками, имеют общие, универсальные для всех людей черты. А те аспекты ситуаций и форм поведения, которые связаны с культурой, социальными правилами и технологиями, не совпадают в различных культурах, обществах и эпохах.

В-четвертых, ситуации бывают необычные, и тогда люди пытаются их понять по аналогии с обычными. Иногда люди реализуют нетипичные для данной ситуации формы поведения, как правило используя формы поведения, типичные для других ситуаций. Иногда люди реализуют формы поведения, неуместные в данных культуре и обществе, но уместные в других. Типичные формы поведения реализуются всегда немного по-разному, поскольку абсолютно точное подражание невозможно. Эти и некоторые другие механизмы лежат в основе эволюции как типичных ситуаций, так и типичных форм поведения.

* * *

Как соотносятся термины «типичная ситуация» и «формы поведения» с другими аналогичными терминами когнитивных и социальных наук? Не было бы более правильным писать о типичных сценариях (скриптах) и ролях, о повседневных практиках и их контексте (фоне), о фреймах и взаимодействиях? Это вопрос не праздный и очень непростой, потому что за терминами скрываются различия в теоретических представлениях.

Я отталкиваюсь от психологической дискуссии о том, какую роль в поведении играют личность и ситуация. Эта дискуссия разгорелась в 1968 г. после публикации книги Уолтера Мишела «Личность и оценка»¹. Мишел

¹ *Mischel W. Personality and assessment. Mahwah, N.J. : Lawrence Erlbaum Associates. 1996 (1968). URL: http://books.google.ru/books?id=K9iSmMooJTcC&pg=PA1918&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false*

усомнился в том, что исследование личностных черт позволяет предсказывать поведение человека, на чем настаивали представители психологии личности. Социальные психологи в этой дискуссии заняли противоположную позицию: поведение определяется не личностными чертами, а ситуацией и тем, как она воспринимается. Эта точка зрения обоснована в книге Ли Росса и Ричарда Нисбетта «Человек и ситуация»². Компромиссную позицию занимают Дэвид Магнуссон и другие так называемые «интеракционисты»: свойства личности и ситуации признаются ими взаимодействующими. Их тексты, как и тексты других участников дискуссии, можно найти в хрестоматии «Психология социальных ситуаций»³. Споры не прошли даром. Современные психологи личности учитывают, что многие личностные черты проявляются только в определенных ситуациях, а социальные психологи при описании ситуаций и типичного для них поведения делают акцент не только на внешних обстоятельствах, но и на состоянии того, кто в них оказывается. Используемая мной терминология отражает именно такую точку зрения, но с социологической поправкой на то, что ситуация воспринимается не только сквозь призму психофизиологического состояния, но и социального статуса (в самом широком смысле этого понятия).

В настоящее время дискуссия в психологии продолжается. Один из ее современных участников Дэвид Фандер предлагает эмпирически исследовать корреляции личности, ситуаций и поведения на основе созданных им и его коллегами списков типичных ситуаций и типичных вариантов поведения⁴. Их список ситуаций на сегодняшний день включает 90 пунктов⁵, многие из которых довольно абстрактны. Например, «1. Ситуация возможного наслаждения» или «2. Ситуация сложная». Список вариантов поведения — 68 пунктов⁶, многие из которых акцентируют внимание не на том, что человек делает, а на психологических характеристиках его действия. Например, «6. Выглядит расслабленным, в состоянии комфорта», «8. Ведет себя сдержанно и невыразительно», «14. Сравнивает себя с другими (независимо от того, присутствуют другие или нет». То есть эти списки разработаны для решения специфических задач психологии и не вполне могут быть использованы для целей социального и культурологического анализа.

В социологии термин «ситуация» обычно употребляется в контексте идей символического интеракционизма, когда речь идет об уникальных определениях и переопределениях ситуаций участниками социального взаимодействия.

² Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. Перспективы социальной психологии / пер. с англ. В. В. Румынского ; под ред. Е. Н. Емельянова, В. С. Магуна. М.: Аспект Пресс, 1999.

³ Психология социальных ситуаций / под ред. Н. В. Гришиной. СПб.: Питер, 2002.

⁴ Funder D. C. Persons, behaviors and situations: An agenda for personality psychology in the postwar era // Journal of Research in Personality 43 (2009) P. 120–126.

⁵ Riverside Situational Q-sort Version 4.0. URL: <http://rap.ucr.edu/qsorter/RSQ%204-0.pdf>

⁶ The Riverside Behavioral Q-set (RBQ) Version 3.11. URL: <http://rap.ucr.edu/qsorter/RBQ3-11.pdf>

В рамках этой теоретической перспективы считается, что все ситуации различны, потому что человек в конечном счете сам конструирует свои ситуации. Поэтому следует подчеркнуть, что «типичные ситуации» в данном исследовании — это не ситуации символических интеракционистов.

Желание отмежеваться от терминологии интеракционистов — одна из причин, по которой в современной социологии повседневности говорят не о ситуациях, а о контексте практик или о фреймах взаимодействия. Мое понимание поведения опирается на многие идеи, лежащие в основе современных теорий практик. В частности, я не думаю, что существуют правила типичного поведения, как они трактовались в структурализме. Типичная ситуация предполагает более-менее автоматический выбор между типичными вариантами поведения, но здесь нет правил, понимание которых сводилось бы к их вербальному описанию и истолкованию. Скорее, если следовать позднему Витгенштейну и Солу Крипке, чье-то понимание правил оценивается другими членами общества на основе практикуемого поведения, на основе некоторой интуитивно понимаемой меры его соответствия типичным практикам. Типичная ситуация — это типичные обстоятельства, воспринимаемые сквозь призму типичного социального и психофизиологического состояния. Инструментом понимания ситуации и выбора формы поведения является не просто сознание человека, а все его тело — то, что в теории Пьера Бурдьё называется габитусом.

Приведу пример того, как современный представитель теории практик может рассуждать о поведении. Вадим Волков в одной из радиопередач говорит о работе судей: «Для социолога ничего не происходит в человеческой голове. Оно туда попадает под действием внешних сил, но человек может испытывать иллюзии, что он сам принимает это решение и что он действительно принимает его в своей голове. Мы исходим из того, что судья помещен в организационный контекст, у него есть начальники, у него есть коллеги, это сообщество, которое на него давит. Есть другие группы, типа гособвинения, которые обладают властью, некоторыми властными механизмами влияния на решение судьи. Судья, у него есть социализация, он все-таки где-то вырос, у него есть определенные ценности... Он служащий в организации, и принимает решение, на самом деле, целая организация. Когда он принимает то или иное судебное решение, он предвосхищает позицию вышестоящего суда в случае обжалования этого решения, а судья боится отмены решения. Он понимает, какое решение нужно принять, чтобы риск отмены был минимален...»⁷

А вот как он характеризует поведение судей во время интервью: «Если вы хотите более содержательное интервью, то вы интервьюируете судей, которые вышли в отставку. Причем желательно — недавно. Они носители той же практики, которая сейчас не изменилась, их знания такие же, как и действующих судей, но они не при должности, они уже получили свою пенсию, им интересно говорить, они охотно идут на интервью, охотно рассказывают и свою биографию, и эпизоды, и свои решения. В этом смысле отставные судьи — более интересные респонденты, чем те, которые при должности. Если интервью проходит в зале

⁷ Профессия ученый. Вадим Волков. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BAkCWz0mKU&feature=youtu.be>

суда или в кабинете судьи, то это — да, это очень трудное интервью. И в итоге вы получите цитирование УК и УПК. Интервьюирование должно быть вне рабочего зала, места, тогда оно дает больше, а выход в поле - это действительно тяжелейшая вещь»⁸.

Из этих цитат видно, что контекст практик может включать и социальный статус, и психофизиологическое состояние, и различные обстоятельства. То есть «контекст практик» вполне соотносим с «типичной ситуацией», как я ее понимаю. Но типичная ситуация все же имеет некие границы, что позволяет вычленять ее описание в нарративе, соотносить с наблюдаемыми или описываемыми событиями. Контекст, о котором идет речь в теории практик — это их тотальный фон, вплоть до условий социализации и прочих особенностей биографии действующих лиц; ситуация — это лишь некоторый аспект фона, который соотносится с конкретными событиями, с конкретными возможными (и невозможными) в этой ситуации формами поведения. Например, вышедший в отставку судья, которого интервьюируют в домашних условиях, — это одна ситуация, а судья на работе — это другая ситуация.

Тогда, может быть, лучше употреблять другой принятый в социологии термин — «фрейм»? Соотношению «практик» и «фреймов» Виктор Вахштайн посвятил первую главу своей книги «Социология повседневности и теория фреймов». Вот некоторые из его выводов: концепт «практик» выражает идею континуальности, поскольку границы практик установить почти невозможно, тогда как «фрейм» эксплицирует идею дискретности повседневной жизни, фреймы всегда имеют четкие границы. Практики и их фон рекурсивны, они легко могут поменяться местами; контекст в теории фреймов не рекурсивен. Контекст практик — это другие практики, а фрейм — это метакоммуникативная рамка взаимодействия и тем самым онтологически отличается от взаимодействия как такового. «Если в практико-ориентированной социологии контекст определяется как фон, то для теории фреймов контекст — это в первую очередь *форма*»⁹.

Вахштайн иллюстрирует эти различия, используя пример, приведенный Волковым: на автобусной остановке прибита табличка «Памятники. Надписи и портреты. Плитки. Адрес: Свеаборгская д.58, телефон: 298-44-99». «Но как же мы понимаем, что имеются в виду не памятники архитектуры, не живописные портреты и не кафельные плитки, а некоторые надгробные атрибуты? Вот здесь уместно сказать о фоновом или неявном знании или о знаниях фоновых практик обращения с умершими, как это принято в нашей культуре»¹⁰. Вахштайн предлагает представить объявление о розыске человека, разместившего объявление о памятниках, табличках и плитках, с просьбой к тем, кто его видел, обратиться в УВД. Такой рефрейминг будет актуализировать другое

⁸ Волков В. В. Как работают суды общей юрисдикции в России, 13 октября 2013. URL: <http://polit.ru/article/2013/10/13/volkov/>

⁹ Вахштайн В. С. Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. С. 56.

¹⁰ Волков В. В. Как работают суды общей юрисдикции в России, 13 октября 2013. С. 15. URL: <http://polit.ru/article/2013/10/13/volkov/>

фоновое знание — о том, как обращаться с правоохранительными органами. Значит, кроме фоновых практик, понимание связано с некоторыми метакоммуникативными кодами, которые несет новая рамка. «Главным дополнительным метакоммуникативным сообщением здесь является сама табличка, “говорящая” читателю, какую именно схему распознавания следует применить к данному тексту <...>. Мы можем говорить о табличке, прибитой к фонарному столбу, как об определенном контексте повседневного сообщения, независимо от того, что именно на ней написано»¹¹.

Что здесь можно было бы назвать «типичной ситуацией» и «типичными формами поведения»? Табличка, пример которой приводит Волков, — это типичные обстоятельства, в которых мог оказаться житель русского города в 1990-х. Особенно, если с данной автобусной остановки шли автобусы в сторону кладбища. Сегодня такие таблички почти не увидишь, потому что городские власти с ними борются, за размещение объявлений сегодня приходится платить деньги — это признак новой эпохи, наличия новых социальных правил. Табличка, которую вообразил Вахштайн, — вообще не реальна, такие объявления не размещались в наших городах никогда. То есть Волков приводит пример типичного обстоятельства, Вахштайн — нетипичного. Но подобное обстоятельство еще не создает ситуацию. Одна из возможных типичных ситуаций будет заключаться в том, что человек будет ждать автобуса в сторону кладбища и думать о необходимости поставить памятник на могиле недавно похороненного родственника. В этой ситуации он увидит объявление и вероятными типичными формами поведения будут: прочитать и запомнить номер телефона (если у человека хорошая память), прочитать и записать номер телефона (если есть куда и чем записывать), прочитать и сразу позвонить (если есть мобильный телефон) и т. п. Другая типичная ситуация: человек спешит, бегом подбегает к стоящему автобусу и запрыгивает в него. В этой ситуации он вообще не увидит объявления. Третья типичная ситуация: человек, редко бывающий на кладбище, у которого никто не умер, скучает на остановке в ожидании своего автобуса. Например, это студент, который едет на лекции. С большой вероятностью он прочитает все объявления на остановке, но не будет ни запоминать, ни записывать номер телефона, по которому можно заказать памятник. Четвертая типичная ситуация: автобуса ждет человек, увлеченно читающий книгу. Он, скорее всего, объявления не заметит вообще. И т. д.

«Типичные повседневные ситуации» можно соотнести с «первичными фреймами» Ирвина Гофмана. В той мере, в какой фрейм — это схема интерпретации и матрица возможных событий, ситуацию можно было бы назвать фреймом. Но анализ ситуаций — не то же самое, что фрейм-анализ. Анализ ситуаций нацелен на описание грамматики типичного поведения, фрейм-анализ описывает метакоммуникативные коды фреймов. Коммуникационные коды — это знаки языка или иного взаимодействия, т. е. некоторые элементы поведения, выступающие как знаки. Метакоммуникационные коды — это другие элементы того же поведения или некоторые элементы обстоятельств (рамка,

¹¹ *Вахштайн В. С.* Социология повседневности и теория фреймов. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2011. С. 58–60.

сцена, кавычки и т. п.), указывающие на то, какой тип коммуникации имеет место. Метакоммуникационные коды могут присутствовать как в самой ситуации (знаки статуса, признаки эмоций на лице и в теле, вербальные разъяснения, дата и время, границы, стены, двери и т. п.), так и в поведении (все те его аспекты, что отличают реальность от игры, серьезное высказывание от шутки и т. п.). Так что типичная ситуация — это не то же самое, что фрейм.

Метакоммуникативные коды фреймов часто не осознаются ни героями, ни авторами историй, так же как они не всегда осознаются в реальности. Мы их понимаем, но не обращаем на них внимания. Они во многом действуют автоматически. Поэтому не все авторы историй их описывают. Часто вместо описания метакодов авторы напрямую говорят о состоянии героя и обстоятельствах, в которых он себя обнаруживает, о его мыслях, чувствах и действиях. Поэтому вполне можно рассчитывать найти в художественных произведениях описания типичных ситуаций, но не описания фреймов.

Кроме того, в социологии обычно говорят о фреймах взаимодействия, однако многие типичные ситуации не предполагают явного взаимодействия. Например, «голодный человек заглянул в холодильник» или «замерзший человек открыл дверь и зашел в дом, чтобы согреться» — в этих примерах человек взаимодействует с актантами-вещами и лишь опосредованно — с людьми, которые из изобрели, произвели, установили и т. д. А если «изнывающий от жары человек зашел в реку, чтобы охладиться», будем ли мы называть реку актантом, а купание в ней — взаимодействием? В этом контексте термин «поведение» кажется более точным.

Поскольку речь идет не просто о типичных ситуациях, а распознавании их описаний в текстах, можно было бы использовать терминологию Роджера Шанка и Роберта Абельсона. Работая над проблемами искусственного интеллекта, они еще в 1975 г. сформулировали следующую идею: чтобы компьютерные программы понимали простейшие человеческие истории, в них нужно заложить знание о типичных повседневных сценариях (scripts). Сценарий — это «структура, которая описывает подходящую для определенного контекста последовательность событий. Сценарий устроен как набор ячеек (slots) и требований к тому, что может заполнять эти ячейки. Эта структура — взаимосвязанное целое, и содержимое одной ячейки влияет на то, что может находиться в другой. Сценарии имеют дело со стилизованными повседневными ситуациями. Они не подвержены сильным изменениям, так же как не позволяют иметь дело с новыми ситуациями, для чего существуют планы. <...> Сценарий — это предопределенная, стереотипная последовательность действий, определяющая хорошо знакомую ситуацию. Сценарий, по сути, — это очень скучная маленькая история. <...> Обычно, история — это сценарий с одним или несколькими интересными отклонениями»¹².

Шанк и Абельсон приводят следующий пример: «Джон пошел в кафе, где заказал гамбургер и колу, затем он попросил у официантки счет и ушел». Это

¹² Schank R. C., Abelson R. P. Scripts, plans, and knowledge. Proceedings of the 4th international joint conference on Artificial intelligence, Tbilisi, USSR — September 03 - 08, 1975. San Francisco: Morgan Kaufmann Publishers Inc., 1975. Vol. 1. P. 151.

исходный сценарий. Одно из возможных отклонений: «Официантка принесла холодный гамбургер, Джон оставил ей очень маленькие чаевые». То есть под отклонениями от сценария можно понимать различные возможные в данной ситуации формы поведения. Но Шанк и Абельсон приводят и другие примеры отклонения от данного исходного сценария, такие как изменение самой ситуации.

Таким образом, у Шанка и Абельсона ситуация определяется последовательностью действий и речь идет не столько о том, как состояние героя и обстоятельства влияют на его поведение, сколько о типичных историях. Например, ресторанный сценарий разбивается на следующие последовательные сцены: вход в ресторан, заказ блюд, еда, уход из ресторана. Каждая сцена разбивается на действия, такие как: попросить счет, получить счет, оставить чаевые и т. д. Я же хочу сделать акцент на различии состояния героя и обстоятельств поведения, с одной стороны, и возможных в этих обстоятельствах формах поведения, с другой.

* * *

Можно выдвинуть гипотезу, что большинство ситуаций, описанных в популярных художественных произведениях, являются типичными в том смысле, что они легко узнаются большинством читателей. С этой точки зрения, чем популярнее произведение, чем большее количество человек его читает и как-то понимает, тем более типичными являются ситуации, которые там описаны. Это предположение, конечно, следует проверять. Но его можно положить в основу выбора произведений, из которых будут извлекаться описания типичных для той или иной страны и эпохи социально-культурных ситуаций и форм поведения. Кроме того, чтобы получить описания, типичные для современной России, следует исключить анализ заведомо сказочных и фантастических произведений, а также исторических и тех, где события происходят в других странах.

Какие авторы и произведения являются наиболее популярными в нашей стране в последнее время? Большинство книг, которые являются лидерами продаж в соответствии с самыми разными рейтингами, — это книги зарубежных авторов, научная фантастика и фэнтези, сказки и сказочные притчи, исторические романы и т. п. Возможно, такой результат напрочь опровергает исходную предпосылку, что наиболее типичные ситуации — это те, что описаны в наиболее популярных книгах. Получается, что популярными являются как раз книги, в которых описаны ситуации исторические, заграничные, сказочные и фантастические. Не менее популярные категории — это женские детективы и романы о любви, а также боевики и романы о войне. В целом можно предположить, что наиболее популярны книги, в которых с героями происходят события необычные для большинства их читателей, выходящие за рамки повседневности.

Тем не менее в большинстве книг необычные приключения героев происходят на фоне типичных ситуаций или включают в себя более-менее типичные ситуации, если под типичными понимать ситуации легко узнаваемые, легко относимые к той или иной категории обыденного языка. Поэтому я предполагаю, что в тех популярных книгах, где события происходят в

современном российском городе, описаны типичные ситуации современной городской жизни. И в качестве предварительного материала для анализа ситуаций можно взять именно такие произведения. Если анализ художественных нарративов в целом себя оправдывает, в будущем можно будет подумать о методах формирования более репрезентативной выборки текстов.

Популярное произведение можно операционально определить как произведение, неоднократно входящее в различные списки лидеров продаж. Таких списков существует много, и если из них исключить фантастику, исторические романы и произведения, в которых события происходят в советское время или за границей, то наиболее часто в этих списках за последние несколько лет встречаются произведения таких авторов, как Дарья Донцова, Татьяна Устинова, Оксана Робски, Сергей Минаев. Другой подход — опросы общественного мнения. Согласно опросу ВЦИОМ, в 2016 г. самыми популярными в России писателями были Дарья Донцова и Татьяна Устинова¹³. Таким образом, большинство подходящих для анализа произведений — это так называемые «женские романы». Исходя из этого и поскольку у меня был доступ к нескольким бумажным изданиям последних романов Татьяны Устиновой, именно их я выбрал в качестве основного материала для своего предварительного исследования. Это были романы «Шекспир мне друг, но истина дороже»¹⁴, «Чудны дела твои, Господи!»¹⁵, «Ждите неожиданного»¹⁶, «Селфи с судьбой»¹⁷. Еще я проанализировал роман Оксаны Робски «Casual»¹⁸, чтобы иметь возможность хотя бы предварительно сопоставить описания двух разных авторов.

* * *

Не все описанные в романах ситуации типичны в одинаковой степени. Можно различить три основные разновидности описаний: 1) описание типичных, легко узнаваемых и часто встречающихся ситуаций (читатель сразу понимает, о чем идет речь, но история кажется банальной, потому что такие ситуации и соответствующее поведение часто встречаются и хорошо знакомы); 2) описание узнаваемых, но редких ситуаций (это ситуации и поведение, типичные для некоторого повествовательного жанра, но редкие в реальной жизни читателя, что и делает историю привлекательной); 3) описание нетипичных, непонятных, неузнаваемых ситуаций (состояние героя, обстоятельства, его поведение с трудом поддаются какой-либо однозначной интерпретации, для них не находится общеупотребимых обыденных категорий). Типичная ситуация — это та, которая узнается большинством читателей в качестве типичной, но некоторые ситуации узнаются далеко не всеми и не сразу, вызывают сомнения.

¹³ Россияне подвели итоги 2016 г. // Интерфакс. URL: <http://www.interfax.ru/russia/543171> (дата обращения: 12.04.17).

¹⁴ Устинова Т. В. Шекспир мне друг, но истина дороже. М.: «Э», 2015.

¹⁵ Устинова Т. В. Чудны дела твои, Господи! М.: Эксмо, 2015.

¹⁶ Устинова Т. В. Ждите неожиданного. М.: «Э», 2016.

¹⁷ Устинова Т. В. Селфи с судьбой. М.: Эксмо, 2017.

¹⁸ Робски О. Casual. М.: РОСМЭН, 2005.

Кроме того, ситуации могут быть описаны на разных уровнях абстракции, от предельно конкретного до максимально обобщенного. Однако можно предположить, что существует базовый уровень абстракции в описаниях событий — тот, на котором ситуации будут изначально восприниматься большинством читателей.

Представление о базовом уровне абстракции обыденных языковых категорий впервые было сформулировано Элеанор Рош и ее коллегами в середине 1970-х гг. В отличие от формальной логики, где абстрактные понятия, понятия среднего уровня абстракции и конкретные понятия функционируют абсолютно одинаково, в естественных языках понятия среднего уровня обладают привилегированным статусом, являются базовыми. Люди легче идентифицируют признаки предметов, обозначаемых этими категориями, описывают максимальное количество моторных движений при обращении с этими предметами, легче всего узнают внешние очертания этих предметов. Слова, обозначающие объекты базового уровня, являются наиболее общеизвестными и употребляемыми, их чаще всего используют в нейтральных контекстах и для описания событий повседневной жизни, они в первую очередь осваиваются детьми¹⁹.

Если попросить респондентов описать события, происходившие с ними в течение какого-либо дня, большинство будут описывать их на некотором базовом уровне абстракции: не слишком обобщенно, но и не слишком подробно. Рош опрашивала своих студентов и обнаружила «существенное согласие в том, на какие типы единиц должен быть разбит день — на такие единицы, как приготовить кофе, принять душ, пойти на занятие по статистике. Никто не использовал слишком маленькие единицы, т. е. такие единицы, как взять тюбик с зубной пастой, выдавить зубную пасту на щетку и т. п., никогда не встречались. Люди также не использовали более крупные единицы, такие как “выбрался из дома утром” или “пошел на все мои послеобеденные занятия”.<...> Хороший кандидат на базовый уровень абстракции событий — это тип единиц, на которые студенты разбивали их день. События, которые они перечисляли, были событиями точно такого же типа, для которых Шанк (1975) предложил сценарии»²⁰.

В рамках практических занятий по социологии я тоже давал студентам похожие задания: попросить своих друзей и знакомых сделать описание одного из их недавних дней. Типичные описания выглядят следующим образом: «Умылась. Приготовила себе завтрак и что взять на работу. Накрасилась, собралась. Вышла из дома, села в машину и поехала на работу...»; «Проснулась в воскресенье от того, что залаяла наша собака. Соседи в подъезде что-то очень громко обсуждали. Включила телик, умылась. Позавтракала...»; «Проснулся в 8-45. Решил разбудить дочь, она работает в кафе и к 9-45 должна быть на

¹⁹ Rosch E., Mervis C., Gray W.D., Johnson D., Boyes-Braem P. Basic Objects in Natural Categories // *Cognitive Psychology*, 1976. 8:382-439. URL: <http://www.cns.nyu.edu/~msl/courses/2223/Readings/Rosch-CogPsych1976.pdf>

²⁰ Rosch E. Principles of Categorization // *Cognition and Categorization*. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1978. P. 45. URL: http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/9778_083247.pdf

работе. Отправил дочь в ванную, а сам завалился в постель и включил ТВ...»; «Проснулась я сегодня рано, на часах 7.00, сегодняшний день должен быть насыщенным и интересным. Сонная добралась до кухни. На автопилоте включила чайник. Пошла в душ...». Большинство событий описаны на некотором среднем уровне абстракции, который можно назвать базовым. Вероятно, что и в восприятии художественных повествований должен существовать подобный базовый уровень — уровень непосредственного, «естественного» для большинства читателей обозначения той или иной ситуации. Описания на других уровнях абстракции тоже могут иметь место, но они появляются в результате анализа и синтеза описаний базового уровня.

* * *

Методика моего пробного исследования была следующая: я просматривал роман и, если ситуация казалась понятной и узнаваемой, записывал ее короткую характеристику, а затем кратко описывал поведение героя. Я не придерживался какого-либо автоматизированного алгоритма, целиком полагаясь на свою интуицию носителя русского языка, живущего в современной России. Если ситуация была непонятна и не было ясно, как ее описать, я ее не описывал. Это было пробное исследование. В будущем я надеюсь выработать некий алгоритм, а также думаю, что можно будет получать более надежные и репрезентативные результаты путем привлечения нескольких независимых экспертов для анализа одного и того же текста. В частности, тогда же можно будет проверить гипотезу, что базовый уровень абстракции при восприятии ситуаций должен примерно совпадать у большинства экспертов.

Я исходил из того, что отдельная типичная ситуация случается с определенным человеком, а не с несколькими взаимодействующими людьми одновременно. Такой подход позволяет единым образом описывать ситуации индивидуального поведения, ситуации совместного поведения и ситуации взаимодействия. Совместное поведение — это типичная форма поведения, которая реализуется сразу несколькими героями одновременно. Например, люди (человек в толпе) во время пожара бегут (бежит вместе с другими) к выходу из помещения. Ее описание ничем не отличается от описания индивидуального действия. Взаимодействие же предполагает количество описаний, соответствующее количеству ролей. Если взаимодействуют два человека, то у каждого собственная ситуация.

* * *

Приведу пример описания ситуаций базового уровня. В начале романа Робски у героини, которая ревнует мужа к любовнице, звонит телефон:

«Мое имя-отчество произнес в трубку сухой мужской голос. Затем этот голос сообщил, что мой муж погиб. Пять огнестрельных ранений. Два — в жизненно важные органы: легкие и голову. Во дворе нашего московского дома. Водитель в больнице, в тяжелом состоянии. Меня просили приехать дать показания. Выразили соболезнования. Я отвечала вежливо, без истерик. Повесила трубку. Воздух стал таким тяжелым, что легкие отказывались от него.

Казалось, что нить, связывающая меня с миром, оборвалась. Я была на крохотном шатком островке, где меня оставили абсолютно одну.

Я протянула руку к людям. В руке был телефон. На другом конце провода — подруга Вероника. Я сказала, что мой муж убит...»²¹.

Здесь описаны, как минимум, три базовые ситуации. Первая: «Женщине звонят из милиции и сообщают, что ее муж убит. Она в состоянии шока». Вторая: «Богатую женщину, у которой убит муж, просят приехать в милицию, чтобы дать показания». Третья: «Женщина, которой только что сообщили, что муж убит, в состоянии шока, внезапного горя, одиночества». Варианты поведения в первой ситуации, описанные в романе: отвечает вежливо, без истерик — это один вариант (прямо подразумевается, что могла бы закатить истерику — это другой вариант). Варианты поведения во второй ситуации: согласиться (как следует из дальнейшего повествования, именно так делает героиня) или не согласиться (следователи могли бы приехать к ней домой или она вообще могла бы отказаться от показаний — эти варианты в романе не описаны, но они легко могут быть домыслены). Вариант поведения в третьей ситуации, описанный в романе: позвонить подруге, чтобы поделиться с ней своим состоянием; другие возможные варианты, которые мы можем домыслить: героиня могла бы позвонить или пойти к другим людям — родственникам, соседям, могла бы выпить или принять антидепрессанты и т. д.

Основное сомнение, которое возникало у меня при анализе: стоит ли выписывать альтернативные варианты поведения, о которых не идет речь явным образом. С одной стороны, домысливание возможных вариантов поведения позволяет описать контекст поведения героев. Дело в том, что реализованный вариант извлекает из ситуации смысл, суть которого в том, что поведение могло быть другим, могли быть реализованы другие варианты. Таким образом, без описания возможных типичных вариантов поведения описание ситуации является неполным. С другой стороны, краткая характеристика состояния героя, обстоятельств и реализованного варианта поведения может опираться на текст и, в какой-то мере, претендовать на объективность. Например, в принципе, можно натренировать искусственную нейронную сеть на выполнение подобного рода анализа, загружать в компьютер тексты и анализировать их полностью автоматически. Но домысливание вариантов поведения отдельным человеком, опирающимся исключительно на свой собственный опыт, — вещь совершенно субъективная. Снизить уровень этой субъективности можно либо путем опросов и интервью, где респонденты будут оценивать вероятность различных вариантов поведения в той или иной ситуации. Либо путем привлечения многих людей к анализу одного и того же текста. Либо путем обращения к анализу большого числа текстов, из которых будут извлекаться варианты поведения в аналогичных ситуациях.

Попробую проиллюстрировать последнюю идею на примере упомянутых романов. В каждом из них героям приходится куда-то ехать. В одном из романов герой едет в командировку на своей машине, в другом герой на своей машине переезжает в другой город на новое место работы и к нему, опять же на машине, приезжает сестра и бывшая жена, в третьем герой едет в провинциальный дом отдыха на поезде и электричке, в четвертом героиня

²¹ Робски О. Casual. М.: РОСМЭН, 2005. С. 8.

улетает на самолете в другую страну. Все эти ситуации похожи тем, что основное состояние героя характеризуется потребностью попасть в другой населенный пункт или страну, а основные варианты поведения связаны с выбором транспорта. Даже не домысливая возможные варианты, только на основе четырех романов мы имеем список основных форм передвижения между городами и странами в современном обществе: автомобиль, поезд, самолет. Если бы я анализировал романы XIX-го века, список типичных транспортных средств был бы иным. Результат выглядит банальным, но он демонстрирует возможности метода.

* * *

Этот же пример можно использовать, чтобы показать, как базовые описания объединяются в обобщенный тип «Поездка, путешествие». Это ситуации, когда героям требуется переместиться из одного места в другое. Поездки в другие города и страны осуществляются либо в деловых целях, в связи с работой, либо ради отдыха, либо чтобы от кого-то скрыться. Варианты поведения связаны с выбором средств передвижения и способами заказа билетов. Эти варианты определяются, в основном, дальностью поездки и финансовым состоянием героев. Внутри города герои Устиновой передвигаются пешком, на общественном транспорте, на собственном или предоставленном кем-то автомобиле, на такси. Героиня Робски перемещается исключительно на собственном «Мерседесе» или аналогичных машинах друзей и знакомых; за рулем может быть как сам владелец машины, так и специально нанятый водитель-охранник. Типичный способ передвижения между городами в пределах европейской части России — на своей машине, на поезде и электричке. Типичный способ путешествия в другую страну — на самолете. Эти описания позволяют обратить внимание, например, на различие между советской и современной российской реальностью. Многие из героев Устиновой едут в командировку в другой город на собственной машине, что в советское время было не типично. Еще бросается в глаза вот какая деталь: когда героине Робски требуется срочно покинуть страну, чтобы избежать допроса в милиции, она в пятницу звонит в агентство и уже к понедельнику имеет визу и билеты. Небогатому человеку такое недоступно, и он был бы вынужден искать другие варианты, например, лететь в страну, где виза не нужна вообще, лично оформляя билеты. А в советское время срочно вылететь за границу в подобных обстоятельствах было просто невозможно.

На основе около 300 ситуаций, описанных в 5 романах, получилось несколько десятков обобщенных описаний. Обобщенные описания формировались по принципу семейного сходства Л. Витгенштейна. Основной критерий принадлежности ситуаций базового уровня к одному и тому же абстрактному типу — наличие похожих типичных форм поведения героев. Описания обобщенных ситуаций первоначально представлялись в виде таблиц, где строчки соответствовали типичным ситуациям базового уровня, а столбцы — типичным формам поведения в данных ситуациях. В клетках таблиц указывались названия текстов и оценки вероятности того или иного поведения.

Таким образом, ситуации обобщались не столько на основе состояний и обстоятельств человека, сколько на основе вариантов того, что он в этих ситуациях мог бы сделать. Например, ситуации, когда герою что-то предлагают

и нужно либо согласиться, либо нет. Предложения могут быть самые различные, как и состояния героя. Но варианты поведения по суди одни и те же: принять или не принять, согласиться или нет, сделать это вежливо или грубо, смягчить или не смягчить отказ, согласиться с радостью или только потому, что очень настаивают, и т. п. Еще один пример: ситуации, в которой влюбленная (или разочарованная) женщина решила начать новую жизнь, сменить свой образ и поменять одежду, с одной стороны, и ситуации, в которой мужчина упал в лужу или был на пожаре и загубил одежду, с другой стороны. Вроде бы очень далекие состояния, но наиболее очевидные выходы — купить или заказать новую одежду.

* * *

Как могла бы выглядеть грамматика поведения, извлеченная из художественных повествований? Женские романы богаты описаниями отношений между мужчинами и женщинами, поэтому приведу краткий набросок грамматики поведения в этой сфере.

Начну с знакомства мужчины и женщины. Две основные разновидности этой ситуации: знакомство целенаправленное, когда один из героев специально делает что-то, чтобы познакомиться с другим, и знакомство случайное, непреднамеренное. Прямолинейные попытки познакомиться с целью дальнейших романтических отношений, как правило, не имеют успеха. Если женщина оказывается в ситуации, когда незнакомый мужчина подходит и говорит, что она ему нравится, просит номер телефона, приглашает в ресторан, ее основные формы поведения — отказать ему либо в грубой, либо в вежливой форме. Согласие возможно, но маловероятно, особенно если женщина богата или известна, а мужчина не выглядит преуспевающим. Мужчины тоже не очень любят, когда девушка при первом знакомстве откровенно кокетничает: как правило, у такого знакомства романтического продолжения быть не может. Совсем другое дело, когда мужчина подошел к женщине, чтобы помочь в трудной ситуации (у нее проблемы с автомобилем или она из-за чего-то плачет), в этой ситуации основная форма поведения — принять помощь, после чего они могут познакомиться. Или они случайно оказываются рядом в самолете, он пьет коньяк и предлагает ей, а она может согласиться (если не на коньяк, то на другой напиток) или нет. Все зависит от ее состояния: понравился ли ей мужчина, одинока ли она, влюблена ли она в кого-то другого, обременена делами или нет. В общем, у случайного знакомства или такого, которое замаскировано под случайное, шансов на романтическое продолжение больше. В нашей культуре такое знакомство более оправдано.

Влюбленный человек делает все, чтобы как можно чаще быть рядом с объектом своей любви, старается познакомиться, а если уже знаком, то всегда и везде предлагает помощь, дарит подарки, ни в чем не отказывает. Мужчина, влюбленный в девушку, которую встретил на круизном теплоходе, постоянно рассматривает ее, когда оказывается рядом. Мужчина, влюбленный в соседку по дому, ищет предлоги, чтобы зайти к ней и предложить свою помощь. Девушка, влюбленная в артиста театра, устраивается туда на низкооплачиваемую работу и в холодную погоду идет в театр в красивом, но тоненьком платье, рискуя простудиться. Женщины вообще и особенно влюбленные женщины

очень переживают из-за того, как они выглядят. Если влюбленная девушка по какой-то причине думает, что выглядит ужасно, она будет прятаться от мужчины, в которого влюблена. А он, если тоже в нее влюблен, будет искренне говорить, что она выглядит замечательно. Влюбленные юноши и девушки вместе гуляют по городу, а потом парень провожает девушку домой, и она может пригласить или не пригласить его к себе. Выбор между этими вариантами во многом зависит от того, живет ли она одна. Если девушка живет не одна, она может пригласить парня к себе, чтобы познакомить его со своими домашними. Если любовь взаимная и влюбленные оказываются наедине, дело почти всегда заканчивается поцелуями, объятиями и сексом. После этого возлюбленные могут начать жить вместе и пожениться. Но это не обязательно. Возможен обратный порядок: влюбленный мужчина сразу предлагает руку и сердце, а потом — поцелуй и объятия.

Романтические отношения между мужчинами и женщинами асимметричны. Женщинам нравится, чтобы мужчина позвонил первым, сам пригласил на свидание, приехал в гости, уговаривал о встрече и т. п. На следующий день после свидания женщина переживает, если поклонник не звонит: он к ней равнодушен или с ним что-то случилось? Что делать: выдержать характер и ждать или позвонить первой? Героиня набирает номер и сразу бросает трубку, потому что выясняется, что мужчина жив-здоров, просто он ей не позвонил. Как только телефон перезванивает, она бежит к нему бегом, но готовится ответить, что занята и перезвонит позже. Такие психологические манипуляции мужчинами — распространенный вариант поведения женщин. Еще пример: женщине звонит любовник, который «провинился» перед ней тем, что провел несколько дней со своей семьей, он хочет заехать к ней в гости, она жаждет его видеть, но врет, что ее нет дома. Основные варианты поведения мужчин в таких ситуациях: если мужчина опытен и не очень влюблен, он может сыграть в ту же игру и дожидаться, когда женщина сама проявит инициативу; еще он может подыграть женщине и притвориться влюбленным; если он действительно влюблен, он притворяться не может и будет звонить, писать сообщения, оставлять под дверью цветы, искать встречи — это то, чего женщина хочет. Женщине важно, чтобы за ней ухаживали, даже если она не влюблена. Она готова держать поклонника в качестве «просто друга», если он на это согласен. Когда женщина не уверена в том, нравится ли ей мужчина, она может познакомить его с подругой, чтобы потом спросить ее совета.

Мужчины могут заводить отношения, не будучи влюбленными — просто ради секса. При этом чаще всего мужчина будет говорить женщине, что влюблен в нее. Если мужчина женат, он может завести любовницу и говорить ей, что не любит жену, но не может развестись по какой-то причине (например, из-за детей). Мужчина может скрывать от любовницы, что он женат. И почти наверняка будет скрывать от жены, что у него есть любовница. В одном из романов женщина встречает любовника в ресторане, куда он пришел с женой. В присутствии жены он делает вид, что не узнает любовницу. Любовница обижается и ревёт в туалете. Это типичные варианты. Вариант, когда мужчина говорит жене: «Познакомься, это моя любовница» почти невозможен.

Замужние женщины средних лет боятся, что мужа могут завести любовницу. Если мужчина богат, то молодая любовница появится у него почти наверняка. Жены это знают и ревнуют богатых мужей к молодым девушкам. Одна из героинь сопровождает мужа везде, где только может, чтобы не дать ему шанса с кем-нибудь познакомиться. Другая героиня случайно встречает мужа в ресторане с девушкой, изнывает от ревности, но, стараясь говорить спокойно, предлагает ему пожить отдельно. Какие еще у нее были варианты? Очевидно, что она могла не суметь или не захотеть сдерживаться и устроить скандал. Могла расспросить мужа о том, с кем он был в ресторане, выяснить отношения. Могла сделать вид, что ничего особенного не заметила. Ревность как таковая, видимо, является культурной универсалией. Но далеко не все ее проявления являются приемлемыми в нашем обществе. Например, маловероятным в данной ситуации было бы агрессивное нападение на соперницу прямо на глазах у мужа и посторонних людей. С другой стороны, очевидно, что далеко не в каждом обществе жена может предложить мужу пожить отдельно или предложить это всего лишь на том основании, что он завел любовницу.

Любовницы, в свою очередь, ревнуют мужчин к их женам. Они требуют от мужчины бросить жену, развестись, обижаются и угрожают разрывом отношений. Мужчины в ответ, как правило, что-то врут и дарят подарки. Подарки также дарят женам, чтобы вымолить прощение, после того как не ночевал дома, был пьян, дрался и т. п. Одна из героинь сначала грозит выгнать, а затем прощает мужа, который избил ее и изнасиловал, после того, как он со слезами на глазах, стоя на коленях, просит у нее прощения. Это объясняется тем, что она его любит, у них двое детей, а он очень богат. Не уверен, что подобный исход был бы возможен, например, в современном нам североамериканском обществе. Суть ситуации в том, что героиня хотела не столько разрыва, сколько раскаяния со стороны мужа, а агрессия и семейное насилие в нашей культуре пока еще не очень табуированы.

Этот набросок можно было бы продолжить, но цель данной статьи заключалась не столько в описании подробной грамматики поведения, сколько в демонстрации того, что подобную грамматику в принципе можно извлечь из художественных повествований. Анализ всего лишь пяти женских романов показывает, что в них можно найти описание многих ситуаций и форм поведения, типичных для нашего общества, культуры и эпохи. Причем не только в отношениях между мужчинами и женщинами, но и в воспитании детей, образовании, бизнесе, политике и т. п. Думаю, что подобное исследование более репрезентативной выборки текстов позволит в будущем создать базу данных для сравнительного анализа поведения на основе художественных произведений и использовать ее для систематической проверки различных теоретических гипотез.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Вахштайн В. С.* Социология повседневности и теория фреймов. Санкт-Петербург : Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2011.
2. *Волков В. В.* Как работают суды общей юрисдикции в России, 13 октября 2013. URL: <http://polit.ru/article/2013/10/13/volkov/>

3. Профессия ученый. Вадим Волков. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=BAkCWz0omKU&feature=youtu.be>
4. Психология социальных ситуаций/ под ред. Н. В. Гришиной. Санкт-Петербург : Питер, 2002.
5. Робски О. Casual. Москва : РОСМЭН, 2005.
6. Росс Л., Нисбетт Р. Человек и ситуация. Перспективы социальной психологии / пер. с англ. В. В. Румынского ; под ред. Е. Н. Емельянова, В. С. Магуна. Москва : Аспект Пресс, 1999.
7. Россияне подвели итоги 2016 г. // Интерфакс. URL: <http://www.interfax.ru/russia/543171> (дата обращения: 12.04.17).
8. Устинова Т. В. Ждите неожиданного. Москва : «Э», 2016.
9. Устинова Т. В. Селфи с судьбой. Москва : Эксмо, 2017.
10. Устинова Т. В. Чудны дела твои, Господи! Москва : Эксмо, 2015.
11. Устинова Т. В. Шекспир мне друг, но истина дороже. Москва : «Э», 2015.
12. Funder D. C. Persons, behaviors and situations: An agenda for personality psychology in the postwar era // Journal of Research in Personality 43 (2009) P. 120–126.
13. Mischel W. Personality and assessment. Mahwah, N.J. : Lawrence Erlbaum Associates. 1996 (1968) // URL: http://books.google.ru/books?id=K9iSmMooJTcC&pg=PA1918&hl=ru&source=gbs_toc_r&cad=3#v=onepage&q&f=false
14. Riverside Situational Q-sort Version 4.0. URL: <http://rap.ucr.edu/qsorter/RSQ%204-0.pdf>
15. Rosch E. Principles of Categorization // Cognition and Categorization. Hillsdale: Lawrence Erlbaum Associates, 1978. URL: http://commonweb.unifr.ch/artsdean/pub/gestens/f/as/files/4610/9778_083247.pdf
16. Rosch E., Mervis C., Gray W. D., Johnson D., Boyes-Braem P. Basic Objects in Natural Categories // Cognitive Psychology, 1976. 8:382-439. URL: <http://www.cns.nyu.edu/~msl/courses/2223/Readings/Rosch-CogPsych1976.pdf>
17. Schank R. C., Abelson R. P. Scripts, plans, and knowledge. Proceedings of the 4th international joint conference on Artificial intelligence, Tbilisi, USSR – September 03 – 08, 1975. San Francisco: Morgan Kaufmann Publishers Inc., 1975. Vol. 1.
18. The Riverside Behavioral Q-set (RBQ) Version 3.11. URL: <http://rap.ucr.edu/qsorter/RBQ3-11.pdf>



ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ ДЕЙСТВИЕ

УДК 1:304

НЕУЧАСТИЕ КАК СОЦИАЛЬНО ЗНАЧИМОЕ ДЕЙСТВИЕ

© Г. В. Мелихов

Мелихов
Герман Владимирович
доктор философских наук,
доцент
профессор кафедры
социальной философии
Казанский
федеральный университет
(г. Казань)
e-mail: german.melikhov@kpfu.ru

В статье рассматривается проблематика неучастия с позиций, близких феноменологии повседневности А. Шюца. Утверждается, что в некоторых ситуациях единственно приемлемой формой социальной активности становится философствование, которое позволяет держаться ускользающего смысла происходящего и совпадает с необходимостью что-то не делать.

Ключевые слова: неучастие, философствование, действие, смысл, социальное, инстанция X, дистанция.

— Так что же делать? — забеспокоился Балаганов. — Как снискать хлеб насущный?
— Надо мыслить, — сурово ответил Остап. — Меня, например, кормят идеи.

И. Ильф, Е. Петров

От философа, кажется, ждут больше того, на что он способен.

После того как выяснилось, что «философских объяснений недостаточно» — мало думать о том, что тебе интересно, мало читать лекции и вести беседы со студентами, нужно еще и действовать, изменяя мир к лучшему, — от философа стали требовать того же, что и от всех остальных служащих — «партийности», активного участия и вовлеченности. Не важно, во что. В дела, мероприятия, в сообщества, группы, подгруппы... Потому как все это «к лучшему» и «другим во благо». Отовсюду раздаются призывы присоединяться, активно включаться, осваи-

вать, присваивать, бороться, отстаивать и пр., пр., пр. Мол, если ты не вовлечешься, то ничего и не поймешь — как же иначе узнать-то? Надо всё самому увидеть, потрогать. Оттого философ должен, просто обязан прийти и сделать. Приехать и занять чью-то сторону. Обозначить свою деятельную позицию. А то как-то нехорошо получается. Отгораживается человек. Особняком стоит.

Правда, позже стало ясно, что мир действительно меняется, но, увы, не всегда к лучшему, ибо те, кто больше всего требуют изменений и не отгораживаются, пекутся в основном о своих интересах — личных, родственных, групповых. А со всем прочим — как-нибудь обойдется. Мир — место столкновения интересов, поле непрекращающихся сражений. Интересы одного индивида против интересов другого, одной группы людей против другой.

Впрочем, успокоит кто-то, есть ли в этом что-то необычное?! Мы же реалисты. Прагматики. Так уж испокон веков заведено между нами, людьми. На этот случай у нас даже концепция есть: учение о потребностях — таких интересах, без удовлетворения которых нам жить никак нельзя. Так что это вопрос выживания. Остальное — сомнительные умозрения, чистая философия, игра вольного и безответственного ума.

И верно ведь, есть у нас и такие интересы. Все в общем правильно, только есть тут одна проблема.

Оглядимся вокруг. Все беспрестанно что-то делают. В полном согласии со своими интересами. Кто-то идет куда-то, кто-то — возвращается, кто-то что-то несет, кто-то — выносит. Все чем-то заняты. Даже лежа на диване, мы не перестаем трудиться: пишем, рассматриваем картинки, смотрим ютуб, читаем, снова пишем. Масса дел, тысячи и тысячи телодвижений. И все это — страшно подумать! — мы совершаем ежедневно, изо дня в день, без перерывов на обед (обед — тоже дело, причем наисерьезнейшее). Желая помочь нам, простым людям, философы (те из них, кто считает себя социальными теоретиками) решили назвать «действием» все, что в основе своей имеет осознанное намерение или ясно сформулированную цель¹. Другие дела, настаивают они, именуйте по усмотрению (пусть это будет «поведение», «активность» и т. д.). В таком случае просмотр ютуба с целью обучения будет «действием», а проглядывание видео просто так, без цели — «отдыхом». Помогло ли это людям? Вроде, да. Легче стало ориентироваться. Теперь мы знаем, кого можно назвать «лентяем». Лентяй — не тот, кто ничего не делает, а тот, кто делает что-то без цели — на данный момент нет у него своего интереса. С другой стороны, все стало еще хуже, ибо теперь мы понимаем, что даже с нашими «действиями с намерениями» не все в порядке. Упорно преследуя свои цели, мы все равно действуем там, где ничего не надо было делать, и не действуем тогда, когда это необходимо. Хотим одного, получаем совсем другое. Думаем, что помогаем, а на деле стремимся кому-то что-то доказать, оставаясь в убеждении, что именно этот интерес (помощь другим) и есть наша истинная потребность.

¹ «Исследуемый далее термин «действие», — пишет австрийский философ и социолог А. Шюц, — будет означать предварительно обдуманное действующим человеческое поведение, то есть поведение, основанное на заранее составленном проекте» (цит. по: Шюц А. Обыденная и научная интерпретация человеческого действия // Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. М., 2004. С. 22.

Вот незадача! Множество, просто неисчислимое количество совершаемых нами действий бесполезно; хорошо, если не вредно. Нет в них никакого смысла, кроме одного — своего, сермяжного. Захотел — сделал, и ладно! Всего-то.

Так не лучше ли отгородиться, постоять особняком?² Ну, в самом деле, не участвовать же во всем этом!

Сегодня значение имеет не вопрос о смысле действия, а вопрос о смысле приемлемого без-действия. Слишком уж много мы совершаем неуместных телодвижений.

* * *

Можно, конечно, и так считать: все должны подсобить нам. Тот же, кто не помогает, отгораживается. Стоит особняком. У него, видать, свои интересы. Значит, он — потенциальный противник, угроза нашим жизненным интересам. И ежели что, мы ответим, не дадим нанести ущерб себе. Наши интересы — против ваших интересов и т. д. и т. п. Подобный способ рассуждения хотя и распространенный, но не единственный.

Возможно ли такое участие в деле, в котором бы наши интересы присутствовали минимально, а смысл выполняемой работы — максимально? Не будет ли лучшим изменением то, которое вырастает из тишины глубинного понимания? Другими словами, не стоит ли вернуться к старому, доброму «философскому объяснению», которое стремится не изменять мир, но оставаться с ним (миром) в понимающем соответствии?

— Трудностей-то не убоитесь? Утопия ведь это.

— Очень даже может быть. Что ж, поговорим тогда о том, чего нет — об утопии неучастия. Именно этим — отсутствующим, но имеющим место быть — и занимается философия.

* * *

В современной и особенно в российской культуре неучастие истолковывается преимущественно негативно. Неучастие — достойное порицания отсутствие действий тогда, когда действовать крайне необходимо.

А действовать нужно всегда. Потому как «мы так решили».

— Вы все еще нам не помогаете?

— Позвольте, но неучастие может быть не отсутствием действий, а другим действием с иным смыслом и намерением. Вполне допустимо, что социальная активность может выступать в формах, которые внешне предстают как неактивность, не-действие в одном отношении, но не являются таковыми в другом отношении. Нельзя ли посмотреть на неучастие как на особую разновидность действия, только и возможного в некоторых ситуациях?

— Ясно. Стало быть, вы решили не помогать нам.

* * *

Первый пример неучастия: Конфуций.

Говорят, легендарному мудрецу Конфуцию принадлежат слова: благород-

² На некотором расстоянии и от творимого нами же самими.

ный человек живет в согласии с другими людьми, но не следует за ними³. Согласие не исключает дистанции. Шатко согласие, основанное на бездумном послушании и лояльности. «Единодушие» — неиссякаемый источник конфликтов. Достоинство уважения несогласие, избегающее конфронтации. Как установить дистанцию? Конфуций не раздает рецептов, хотя вряд ли он не знал о трудностях повседневного общения. Скорее всего он указывал на значимость определенного — устанавливающего дистанцию — понимания.

Нам советуют ладить со всеми людьми, но идти своим путем. Это не конформизм, поскольку в противном случае мы бы не говорили о необходимости идти «своим путем». Но это и не конфронтация, поскольку речь идет о стремлении «жить в согласии с людьми». Есть, следовательно, средний путь, пролегающий между конфронтацией и социальным конформизмом, который состоит в искусстве одновременного удержания установки на «согласие с другими людьми» и установки «идти своим путем». Очевидно, эти две, как кажется, разнонаправленные установки должны где-то сходиться. Где? В *мысли*, в самом конфуцианском изречении, понуждающем задуматься о смысле общения. Необходимо отойти в сторону, посмотреть на происходящее издалека, с некоторого расстояния — вот мы со своими устремлениями, вот другие люди с их интересами. Как же следует поступить, не нанося существенного урона никому? Повседневное взаимодействие, если рассматривать его в терминах феноменологии повседневности или феноменологической социологии, устроено таким образом, что в качестве своего неперемного условия оно предполагает наличие некой инстанции — источника и «места» пребывания смыслов, назовем ее «инстанцией X», — задающей внешнюю позицию по отношению и к своим и к чужим интересам. Конфуцианский благородный человек не преследует в общении исключительно свои интересы. Скорее наоборот, он внимает (как бы поверх своих интересов) чему-то иному — «инстанции X», источнику понимания, — которое позволять избегать или, если на то есть необходимость, осознанно и контролируемо принимать как конформизм, так и неизбежные конфликты.

Ладит со всеми и идет своим путем не тот, кто избегает необходимости что-то делать, но тот, кто пробует действовать «с некоторого расстояния», учитывая «интересы» «инстанции X».

Философия издавна занималась тематизацией «инстанции X». Дело-то у философа обычное, не лучше и не хуже других. Разве что непопулярное —

³ Полная и наиболее распространенная формулировка данного афоризма имеет следующий вид: «Благородные живут в согласии с другими людьми, но не следуют за ними, низкие — следуют за другими людьми, но не живут с ними в согласии» (см.: *Кожевников А. Ю., Линдберг Г. Б.* Мудрость веков Востока. СПб., 2006. С. 213). В переводе Б. Виноградского мысль Конфуция выглядит так: «Благородный человек, даже если не ладит с другим, не уподобляется ему, а маленький человек, и, уподобляясь, не ладит» (см.: *Конфуций.* Рассуждения в изречениях: В переводе и с комментариями Бронислава Виноградского. М., 2013. С. 119). В переводе Л. С. Переломова эта же мысль звучит иначе: «Благородный муж стремится к единству через разномыслие, но не стремится к единству через послушание. Маленький человек стремится к единству через послушание, но не стремится к единству через разномыслие» (см.: *Переломов Л. С.* Конфуций. Лунь юй. М., 1998. С. 396).

слишком уж много беспокойств с ней связано. Философия — вопрошание, имеющее в виду двоякую цель: установление дистанции и прояснение смысла. Только все наладилось, стало все получаться, тут тебя останавливают и спрашивают: что ты делаешь? В чем смысл твоих действий? Странные вопросы: вот результат работы — посмотрите, что у меня есть. А что имеется у вас? Это и есть смысл. О чем еще говорить?

Неучастие Конфуция в повсеместно одобряемой активности связано с его занятостью другим делом — философским вопрошанием.

* * *

Второй пример неучастия: доктор Живаго.

Доктор Живаго — один из главных героев одноименного романа Б. Пастернака⁴ — волею случая оказался в плену у партизан и вынужден участвовать в бою на их стороне. На стороне противника — кадеты, совсем дети, идущие в поле цепью под шквальным огнем партизан, не пригибаясь и не прячась от пуль (этого делать нельзя, что подумают обо мне товарищи). И, конечно, все они погибают (за исключением одного). Живаго принимает бой, но отказывается стрелять, у него нет чувства классовой ненависти. Доктор пускает пули в воздух, хотя и случайно ранит одного молодого человека, которого сам же потом и выходит. Доктор Живаго — философствующий вне философии⁵, он действует «с некоторого расстояния», внимая «инстанции X», а не своим интересам или интересам своей референтной группы.

Феноменологическая социология, как отмечалось выше, различает поведение и действие. Ее предметом выступает последнее, поскольку включает в себя смысл и намерение. Феноменологическое понимание действия восходит к общеизвестному учению М. Вебера, который говорил о четырех типах действий: традиционном, аффективном, целерациональном (или инструментальном) и ценностно-рациональном. Традиционные действия — действия, совершаемые потому, что так все поступали в прошлом. Аффективные — те, которые имеют своей целью выражение эмоций. Более всего М. Вебера интересовали два последних типа действий. Целерациональные действия — действия, при которых актер или деятель включает в свои действия размышления о цели, ее оценку и размышление о средствах достижения этой цели и их оценку. Ценностно-рациональные действия включают в себя восприятие цели как чего-то самодостаточного для нас, и в этом случае размышление о средствах, их сравнение (в некоторых ситуациях) представляется излишним. «Почему ты это сделал? Не могу иначе». Таким образом, М. Вебера интересовали индивидуальные действия, опирающиеся на размышление и ценности, то есть на смысл. Ряд современных авторов полагают действие иначе: индивидуальный (субъек-

⁴ Пастернак Б. Л. Доктор Живаго // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3 / Б. Пастернак. М., 1990. 734 с.

⁵ В смысле вольного, неакадемического философствования, осознанного нежелания воссоединяться (или не воссоединяться) с господствующими системами умозрений. Не было у Ю. А. Живаго такой проблемы: внять «основным тенденциям» современной мысли.

тивный) аспект действия рассматривается как вторичный эффект тех или иных практик, систем или коммуникации. Это не наш случай. Доктор Живаго не видел в детях врагов, хотя они и стреляли в него. И не только потому, что он сам некогда принадлежал их обществу и хорошо понимал, с кем имеет дело. Живаго не стрелял и не потому, что размышления встраивали его в какой-то «дискурс» (что несомненно). Помимо всего этого, им двигало индивидуальное решение: он считал, что поступать иначе не может. По классификации М. Вебера решение Живаго не стрелять относится к ценностнорациональным действиям⁶.

А. Шюц, основатель феноменологической социологии, выделял еще один важный аспект действия — рефлексивность. Он предлагал различать мотивы действий: «для того, чтобы» (цели, будущее) и «потому, что» (возможная отсылка к прошлому). Собственно социальным А. Шюц полагал действие как поведение, обращенное в будущее, включенное в поток переживаний, существенной частью которого является знание мотивов своих поступков.

Неучастие доктора Живаго в одном отношении (образ мыслей и действий партизан и их предводителя) предстает как не-действие, отказ от действий, а в другом отношении (собственное видение ситуации и убеждения) — как намеренное рефлексивное действие.

Осознанное действие дистанцирующего неучастия оказалось для Юрия Андреевича единственно возможным выбором.

* * *

Третий пример неучастия («от противного»): Михаил.

В пьесе А. Вампилова «Старший сын»⁷ есть сцена знакомства жениха Нины, Михаила, с ее отцом, Сарафановым. Михаил — человек принципиальный. Он взял себе за правило никогда не опаздывать и всегда говорить только правду. Этим установлениям он следовал беспрекословно. В свою очередь в семье Сарафановых были свои традиции, одна из которых — семейная тайна, секрет Полишинеля, о котором, как водится, все знали, но помалкивали, боясь поставить друг друга в неудобное положение. Дело в том, что Сарафанов-старший не по своей воле оставил работу в филармонии, где он играл в оркестре, и в настоящее время подрабатывал игрой в кинотеатре и на похоронах, но признаться в этом своим детям ему было неловко. Одним словом, дети оберегали отца, он — их, а Михаил своей «принципиальностью» нарушил заведенные порядки, вынудив Сарафанова раскрыть секрет Полишинеля. Казалось бы, Михаил прав, он стремится говорить правду, на самом же деле он поступает неумно, нетактично, без спроса вторгаясь на «чужую территорию».

Михаил «не держит дистанцию» и нарушает всевозможные балансы (баланс того, что можно и нельзя говорить, баланс учета своих и чужих интере-

⁶ М. Вебер считал, что в чистом виде ни один тип действия не существует, в реальности они перемешаны. Так Живаго, оставаясь верным своему пониманию жизни, вынужден был принимать продуманные решения, соотнося цель, средства и коммуникативный контекст. Все же он находился в плену, хотя и располагал относительной свободой передвижения.

⁷ Вампилов А. В. Старший сын. М., 2008. С. 5–99.

сов и т. д.). Он действует самочинно, с полным сознанием своей правоты. Михаил — противоположность доктору Живаго. При всей сложности своей ситуации (нахождение в плену у партизан) Юрий Андреевич стремится, насколько это возможно, сохранить равновесие. Он не конфликтует с людьми противоположных взглядов (одним из таковых выступает предводитель «Лесных братьев» Ливерий Микулицын) и не отказывается от своих убеждений (именно потому Ливерий любил с ним побеседовать). Михаил не конформист, у него есть жизненные принципы, но своими неуклюжими действиями он провоцирует вокруг себя конфликты. Ему явно не хватает понимания, вытекающего из какого-то иного (возможно, философского) отношения к жизни.

Правдивая речь в качестве своего условия предполагает знание контекста, учет всевозможных писанных и неписанных правил. Неучастие может принимать форму отказа что-то говорить до прояснения всех обстоятельств. Неучастие в этом случае совпадает с дистанцирующим умолчанием. Рефлексивное молчание (основанное на размышлении и оценке коммуникативной ситуации) — существенный элемент правдивой речи. Правдивая речь опирается на сопутствующее ей (у)молчание, связанное с внимательным всматриванием в контекст ведущегося разговора и в его участников.

Михаил ставит принципы выше своих интересов, но истинного их (принципов) смысла он не видит. Его поведение напоминает действие хорошо отлаженного механизма, исправно, но вхолостую — или, того хуже, во вред окружающим — выполняющего свою работу.

* * *

Инстанция X.

Неучастие — рефлексивное действие, вытекающее из намерения сохранить присущее всему равновесие в ситуации, когда не имеет смысла действовать, подчиняясь принятым в окружении установкам и правилам.

Неучастие зиждется на философском отношении к миру, суть которого — баланс, мера, которые не заслоняют даже неуместные людские действия. Это хорошо понимал Конфуций, с ним согласился бы Гераклит (мир — вечно живой огонь, *мерно* возгорающийся и мерно угасающий⁸), которого с некоторыми оговорками поддержали бы не склонные к крайностям Декарт и Кант⁹.

Философствующий старается действовать неучаствуя, он ищет равновесия. Равновесие поддерживается дистанцированием. Нужно жить в согласии с людьми, но не следовать за ними. Предметный смысл разъединяет — этот думает так, а тот иначе. Дистанция выводит из сферы привычного и при желании позволяет навести мосты. Если бы Михаил вовремя остановился, подумал и промолчал, он бы выпал из заданности своего поведения. Контакт с

⁸ «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» (цит. по: Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 217.

⁹ Ну, а мудрецы нынешние имеют склонность думать иначе. Каким же мир является «на самом деле», это, видимо, придется установить каждому самостоятельно.

окружающими был бы установлен. Доктор Живаго, не находясь ни с кем (ни с партизанами, будучи рядом с ними; ни с кадетами, располагаясь вдалеке от них), деятельно помогает и тем, и другим. Доктор поддерживал людей, а не носителей различных мировоззренческих систем.

«Инстанции X» создает дистанцию. Пожалуй, «инстанция X» и есть само дистанцирование. И это все, что стоит сказать о ней. Мы знаем об «инстанции X» косвенно, по эффектам ее воздействия на нас.

Философствование ищет опоры в изначальном. Феноменологическая социология, будучи теорией, опредмечивает изначальное, полагая его в качестве особого рода объекта, с которым можно что-либо сделать. А. Шюц был прав (с феноменологической точки зрения), считая понимание существенной частью социального взаимодействия. С ним можно согласиться и тогда, когда он утверждал, что «социальное» конституируется смыслами – «точками зрения», «взглядами», «обыденными представлениями» и пр. Но А. Шюц, грубо говоря, свел «действие» к намерениям и целям, а смысл – к «точкам зрения» и «взглядам» – тому, что можно объективно распознать и подвергнуть всестороннему анализу (тогда мы узнаем природу того или иного (со)общества)¹⁰. Из этого допущения вытекало представление о социальном взаимодействии, в основе своем содержащем конфликт (а не искомое равновесие)¹¹. Социальное взаимодействие предстает как столкновение действующих людей, у каждого из которых свои цели, намерения и интересы. Это реалистическая, но ограниченная точка зрения. Она исключает дистанцирование из области действия. Действие с пониманием включает в себя, помимо присвоения смысла (намерения, цели), дистанцирование: мы стремимся исключить абсолютизацию предметного смысла. Наши действия могут содержать дополнительный, непрямой, косвенный смысл, в котором выражается другое восприятие мира, свойственное Конфуцию, доктору Живаго или Канту, и которого был лишен неумоимо активный Михаил.

Метафизика изначальное в социальных связях видит не в действиях, совершаемых с опредмеченными в целях, интересах, намерениях и пр. смыслах, а в том, что создает дистанцию (по отношению к опредмеченному). Метафизика (социального) полагается на непредметное. Назовем, к примеру, «сознанием» хранилище субъективных состояний и смыслов, с ними связанных¹². Если мы говорим: «Сознание – это...», мы даем характеристику самого сознания или одного из его состояний, в котором мы находимся, делая подобное утверждение? Различение «состояний сознания» и «сознания как такового» позволяет развести «предметный смысл» – смысл радости, смысл узнавания, печали и т. д. и «непредметный смысл» – смысл сознания как «инстанции X»: радость как состояние *сознания*, узнавание как состояние *сознания*.

¹⁰ Социальному теоретику нужны факты, на которые он будет опираться в своих исследованиях.

¹¹ Безусловно, «взгляды» и «точки зрения» могут быть общими, а не индивидуальными. Тогда возможен конфликт между социальными группами.

¹² «Хранилище субъективных состояний» не обязательно само должно быть только субъективным.

В «состоянии сознания» проявляется «сознание» в качестве некоего X — умо-рительного «места» хранения состояний и смыслов, смысла бытия смыслов, на который мы можем указать лишь косвенно, *допустив* его существование. Сознание — пример имеющего место быть отсутствия.

Метафизика — искусство обращения с непредметным, непредставимым¹³. Феноменологическая социология указывает на необходимость действия с пониманием намерения и цели, метафизика (социального) напоминает об ограниченности любого действия, если оно не рассматривается в свете дистанцирующих эффектов.

Мастером дистанцирующего философствования был Кант. Проясняя смысл прекрасного, он говорит о таких свойствах эстетического суждения, которые указывают на «инстанцию X» с ее дистанцирующими эффектами. Возьмем «первый момент суждения вкуса». «Вкус есть способность судить о предмете или о способе представления посредством благоволения или неблаговоления, *свободного от всякого интереса*. Предмет такого благоволения называется прекрасным»¹⁴. Эстетическое суждение предполагает дистанцию, невмешательство, неучастие. Мы воспринимаем прекрасное и судим о нем в особом расположении духа (или, если угодно, в особом расположении сознания), будучи индифферентными по отношению к себе — своим интересам, интересам чувств или интересам разума. Хотя Кант и говорит о том, что суждение вкуса субъективно, поскольку в нем мы соотносим представление «не с объектом познания посредством рассудка, а с субъектом и испытываемым им чувством удовольствия или неудовольствия»¹⁵, субъективность на деле ставится здесь под вопрос: чувство удовольствия сопровождает явление формы предмета как таковой¹⁶. Красота, равновесие, гармония — все это достояние не мира с его «фактами» и «интересами», но «сферы свободы». А. Шюц сказал бы, что здесь мы имеем дело со сферой смысла. Тогда дистанцирование открывает смысл. Не новый смысл или старый, полезный или нет. Просто смысл.

Еще один эффект, связанный с дистанцированием, описан Борисом Пастернаком. Доктор Живаго опять оказался в Варыкине. Рядом его возлюбленная, он счастлив. Приходится много работать «по дому», но эта работа не тяготит его. Дорога каждая минута, Живаго не терпит сеть писать. Был час ночи. Истосковавшись по *этой* работе, доктор «воспринимал все совершавшееся сквозь пелену разнеженного и всеобобщающего внимания... Юрия Андреевича окружала блаженная, полная счастья, сладко дышащая жизнью тишина. Свет лампы спокойной желтизной падал на белые листы бумаги и золотистым бликом плавал на поверхности чернил внутри чернильницы. За окном голубе-

¹³ Потому, вероятно, и уместен термин «инстанция X», не отсылающий ни к какому предметному смыслу.

¹⁴ *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения в 8 т. Т. 5 / И. Кант. — М., 1994. С. 48.

¹⁵ Там же. С. 40.

¹⁶ Разумеется, данное суждение имеет смысл лишь в контексте кантовского трансцендентализма. Мы воспринимаем мир в формах, которые услужливо предлагает нам наш же воспринимающий аппарат.

ла зимняя морозная ночь. Юрий Андреевич шагнул в соседнюю холодную и неосвещенную комнату, откуда было виднее наружу, и посмотрел в окно. Свет полного месяца стягивал снежную поляну осязательной вязкостью яичного белка или клеевых белил. Роскошь морозной ночи была непередаваема. Мир был на душе у доктора»¹⁷. Как так? Вокруг чудовищная разруха, идет гражданская война, тысячи и миллионы людей двигаются, подчиняясь каким-то нелепым законам бытия, требующим немедленного и беспрекословного изменения общественного уклада. Доктор этого не знает? Он живет на отшибе, в стороне от свершающегося? Мир устроен сложно, и в нем, кажется, мало правды. Но почему же Юрий Андреевич видит то, чего не замечают другие люди — великолепие *этого* мира? Как удалось этому человеку, через столько прошедшему, остаться верным самому себе? Доктор Живаго принялся за работу и через какое-то время испытал приближение того, что называется вдохновением. «В такие минуты Юрий Андреевич чувствовал, что главную работу совершает не он сам, но то, что выше его, что находится над ним и управляет им, а именно: состояние мировой мысли и поэзии и то, что ей предназначено в будущем, следующий по порядку шаг, который предстоит ей сделать в ее историческом развитии. И он чувствовал себя только поводом и опорной точкой, чтобы она пришла в это движение»¹⁸. Может быть, доктор, не исключено несколько самонадеянно, считал себя «поводом и опорной точкой» со всем других «законов» — не было у него желания изменять все разом и «к лучшему»? Или это не самонадеянность, а доверие смыслу, рождающемуся в тишине «разнеженного и всеобобщающего внимания», в котором значение имеет все, кроме тебя самого?

Доктор Живаго действовал неучаствуя, доверяясь дистанцирующей инстанции, запускавшей какие-то загадочные механизмы, которые позволяли вернуться таинству письма: язык сам начинал думать и говорить за человека. Другое слово для этого таинства — спонтанность.

Метафизика (социального), тематизируя в действии непредметное, выявляет само-действующее или спонтанное.

Неучастие — не обязательно чей-то выбор. Неучастие просто случается. Кто-то выбирает жизнь в смысле, неучастие — непреднамеренный эффект этого выбора.

* * *

Феноменологическая социология связывает действие с намерением и смыслом. Намерения у людей бывают разными, потому и смысл взаимодействия разнится от случая к случаю. Остап Бендер, по свидетельству И. Ильфа и Е. Петрова, знал примерно четыреста способов сравнительно честного отъема денежных знаков у гражданского населения¹⁹. *Реальность* социального взаимодействия задают смыслы, которые вряд ли разумно редуцировать к нашим

¹⁷ Пастернак Б. Указ. соч. С. 430.

¹⁸ Там же. С. 431.

¹⁹ «Отъем и увод денег варьируется в зависимости от обстоятельств. У меня лично есть четыреста сравнительно честных способов отъема» (см.: Ильф И., Петров Е. Золотой теленок. Полная версия романа. СПб., 2014. С. 92).

собственным целям и намерениям. Это очевидно. Тем не менее часто мы действуем именно так. Если уж что-то делать, так с пользой для себя или со своим интересом! «Это как вам угодно!» — заметил бы здесь доктор Живаго. Ну, а мне, соглашаясь с Юрием Андреевичем, подумал бы Кун-цзы, как никогда уместным представляется действие неучастия — доведение философствования до единственно возможной социальной активности, цель которой — дис- танцирование или удержание нередуцированного отношения к смыслу.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Шюц А.* Обыденная и научная интерпретация человеческого действия // Избранное: Мир, светящийся смыслом / А. Шюц. Москва : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2004.
2. *Кожевников А. Ю., Линдберг Г. Б.* Мудрость веков Востока. Санкт-Петербург : Издательский дом «Нева», 2006. 544 с.
3. *Конфуций.* Рассуждения в изречениях: В переводе и с комментариями Бронислава Виногородского. Москва : Эксмо, 2013. 224 с.
4. *Переломов Л. С.* Конфуций. Лунь юй. Москва : «Восточная литература» РАН, 1998. 588 с.
5. *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго // Собрание сочинений в пяти томах. Т. 3 / Б. Пастернак. Москва : Художественная литература, 1990. 734 с.
6. *Вампилов А. В.* Старший сын. Москва : АСТ : Астрель : ХРАНИТЕЛЬ, 2008.
7. Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1: От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. Москва : Наука, 1989. 576 с.
8. *Кант И.* Критика способности суждения // Сочинения в 8 т. Т. 5 / И. Кант. Москва : Чоро, 1994. 414 с.
9. *Ильф И., Петров Е.* Золотой теленок. Полная версия романа. Санкт-Петербург : Азбука, 2014. 512 с.



НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

УДК 111

О НЕКОТОРЫХ ОСОБЕННОСТЯХ РОССИЙСКОЙ РЕЦЕПЦИИ ФИЛОСОФИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА В СВЯЗИ С ДИСКУССИЕЙ ВОКРУГ «ЧЕРНЫХ ТЕТРАДЕЙ»*

© А. В. Михайловский

**Михайловский
Александр Владиславович**
кандидат философских наук,
доцент
доцент школы философии
Национальный
исследовательский
университет
«Высшая школа экономики»
e-mail: amichailowski@hse.ru

Настоящая статья, носящая характер «размышлений», посвящена главным образом формированию российского образа Хайдеггера как мыслителя Бытия, консервативного критика позднего модерна и философа «пост». С одной стороны, под влиянием французского постмодернизма на позднесоветскую и постсоветскую философию в России сформировался особый интерес к хайдеггеровской теории деконструкции. С другой стороны, рецепция хайдеггеровской критики европейского нигилизма, тотального господства и наукотехники как манифестаций модерна значительно способствовала формированию интереса к вопросам «политической онтологии». Специфика российской рецепции Хайдеггера также может быть усмотрена в отказе от жесткого разделения чистого «ядра» хайдеггеровской философии и «акцидентальных» обстоятельств, связанных с социальными и политическими аспектами его деятельности в 1930-е гг. Текущая дискуссия вокруг недавно опубликованных записных книжек «Черные тетради» демонстрирует не только наличие в российской философской среде самостоятельного языка описания и анализа, но и оригинальную тенденцию к целостному рассмотрению мышления Хайдеггера, включающего не только бытийно-исторические рассуждения, но и политические пассажи, и критику цивилизационного дискурса.

Помимо рецензий на «Черные тетради» Н. В. Мотрошиловой, В. В. Миронова и Д. В. Г. Мироновой в прошлогодних номерах журнала «Вопросы филосо-

* Статья подготовлена в ходе проведения исследования (№ 17-01-0070) в рамках Программы «Научный фонд Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» (НИУ ВШЭ)» в 2017-2018 гг. и в рамках государственной поддержки ведущих университетов Российской Федерации «5-100».

фии» в фокусе внимания находятся более ранние работы Н. В. Мотрошиловой, В. В. Биbihина и А. В. Гулыги, связанные с дебатами вокруг политической и идеологической ангажированности Хайдеггера.

Ключевые слова: Мартин Хайдеггер, «Черные тетради», бытийно-историческое мышление, В. В. Биbihин, Н. В. Мотрошилова, А. В. Гулыга.

1

Весной 2013 года я участвовал в Юнгеровском симпозиуме, проходившем в глубокой вюртембергской провинции на территории бывшего цистерцианского монастыря в окружении живописных гор Швабского Альба. В числе гостей конференции были Арнульф Хайдеггер, сын Херманна Хайдеггера и фактический распорядитель архива своего деда, Витторио Клостерманн, сын издателя сочинений Хайдеггера Витторио Клостерманна и продолжатель его дела во Франкфурте, и Петер Травни, вуппертальский философ и нынешний редактор Хайдеггерианы. Тогда я впервые узнал о планах публикации первых серий «Черных тетрадей», которые тогда только появились в плане Klostermann'a как 94-й, 95-й, 96-й, 97-й и 98-й тома IV раздела Полного собрания сочинений (Gesamtausgabe)¹. В середине 1970-х гг. эти заметки и размышления, которые Хайдеггер на протяжении нескольких десятилетий систематически вносил в тетради с черной клеенчатой обложкой (первые датируются 1931 годом), были переданы на хранение в Архив немецкой литературы г. Марбах-на-Неккаре. Согласно распоряжению автора, о котором мы знаем со слов сына Херманна и приват-ассистента Фридриха-Вильгельма фон Херрманна, публикацией этих записей должно было завершиться издание ПСС философа, хотя о его настоящих объемах в то время еще никто не мог иметь точного представления. Это распоряжение можно рассматривать как такую же часть «герменевтической политики» Хайдеггера, как и решение о посмертной публикации в журнале «Spiegel» большой беседы о судьбе университета, демократии, современной технике и задачах мышления, которая состоялась 23 сентября 1966 года². Таким образом, в 2003 г. речь не могла идти о желании издателей «подогреть угасающий интерес к Хайдеггеру», тем более что этот интерес никогда не угасал, а только разгорался. Вместе с тем во время нашей встречи публикатор «Черных тетрадей» Петер Травни объявил мне торжественным тоном: «Хайдеггер еще заставит о себе говорить!»

¹ <https://www.klostermann.de/Buecher/Seite/-/Kategorie/Editionsplan>. На данный момент опубликованы четыре тома: *Heidegger Martin*. Gesamtausgabe, Band 94: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). Frankfurt am Main: Klostermann, 2014; *Heidegger M.* Gesamtausgabe, Band 95: Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). Frankfurt am Main: Klostermann, 2014; *Heidegger M.* Gesamtausgabe, Band 96: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt am Main: Klostermann, 2014; *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Band 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.

² «Nur noch ein Gott kann uns retten»: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // 30. Spiegel. 31. Mai 1976. S. 193–219.

Это и произошло еще до выхода первого тома «Черных тетрадей» («Размышления II–VI») весной 2014 года. Издательство Klostermann решило предварить публикацию брошюрой Петера Травни с говорящим названием «Хайдеггер и миф о мировом еврейском заговоре»³. Одновременно некоторые фрагменты из готовящегося издания были специально переданы французскому философу, ученику Жана Бофре Франсуа Федье, который еще в 1988 году выступал с апологией Хайдеггера от обвинений левого чилийского интеллектуала Виктора Фариаса в приверженности Хайдеггера нацистским идеям («Heidegger: anatomie d'un scandale»). В январе 2014 года немецкий еженедельник «Die Zeit» организовал с Федье интервью с единственной целью убедиться в антисемитизме Хайдеггера, коль скоро уже стали известны «шокирующие» высказывания фрайбургского философа о «евреях» и «еврействе» (Judentum). Федье ответил дипломатично: «Хайдеггер — ложный подозреваемый»⁴, но однозначно отмел гипотезу Травни о влиянии на фрайбургского философа «Протоколов сионских мудрецов». В том же 2014 году выходит книга итальянского хайдеггероведа Донателлы ди Чезаре «Хайдеггер и евреи» и сборник статей под редакцией Фабриса Адриано «Метафизика и антисемитизм»⁵. Во Франции мимо скандала с «Черными тетрадями» не мог пройти левый интеллектуал Эмманюэль Фай, который еще в середине 2000-х годов выступал с тезисом о том, что Хайдеггер «вводит национал-социализм в философию», а теперь объединил критические голоса единомышленников в сборнике «Хайдеггер, почва, общность, раса»⁶. А профессор философии Страсбургского университета Жан-Люк Нанси вскрыл «банальность» Хайдеггера в еврейском вопросе⁷. Дебаты об антисемитизме и национал-социализме, культуркритике и политике у Хайдеггера были подытожены в двух немецких сборниках статей с участием ведущих специалистов по Хайдеггеру из Европы, США и Канады (Р. Волин, С. Вьетта, Ж. Гронден, Х. Заборовски, Т. Кизель, Р. Мартен, Д. Тома, П. Травни, Э. Фай и др.)⁸.

Хайдеггер действительно «заставил о себе говорить». Однако лишь для того, чтобы участники скороспелой дискуссии о содержании «Черных тетра-

³ *Trawny P.* Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.

⁴ <http://www.zeit.de/2014/03/francois-fedier-ueber-martin-heidegger>

⁵ *Di Cesare Donatella.* Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri». Turin, 2014; *Adriano Fabris* (ed.). Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica. Pisa, 2014.

⁶ См. соотв.: *Faye Emmanuel.* Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933-1935, Paris, Albin Michel, Idées 2005; *Faye Emmanuel* (йд.). Heidegger, le sol, la communauté, la race. Paris 2014.

⁷ *Nancy Jean-Luc.* Banalité de Heidegger. Paris, 2015.

⁸ *Martin Heideggers «Schwarze Hefte».* Eine philosophisch-politische Debatte / Hrsg. von Marion Heinz und Sidonie Kellerer. Unter Mitwirkung von Tobias Bender. Berlin: Suhrkamp, 2016; *Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger* / Hrsg. von Walter Homolka u. Arnulf Heidegger. Freiburg i. B.: Herder, 2016.

дей» — не только «специалисты по Хайдеггеру» и академические философы, но и редакторы газетных фельетонов и просто публичные интеллектуалы — быстро разошлись по двум лагерям, как бы получив лишний повод для того, чтобы укрепиться в своих высокоморальных позициях. Теперь одни смело вменяют Хайдеггеру в вину если не «отрицание Холокоста» (Р. Волин), то как минимум «бытовой антисемитизм», другие нашли в себе смелость продемонстрировать верность своему кумиру даже в наступившие «трудные времена» (Ж. Гронден), поскольку «не может быть никаких сомнений в значении хайдеггеровской мысли»⁹. Те же, кто не был готов занять однозначную моральную позицию и/или не нашел в себе смелости встать на ту или иную сторону, констатировали «амбивалентность» отношения Хайдеггера к вопросам «расы», «народа» и национал-социализму на протяжении всех записей (З. Габриэль, Х. Заборовски) и как бы рафинировали его «антисемитизм» добавлением прилагательного «бытийно-исторический» (П. Травни). Последняя группа философов, руководствуясь исключительно благими побуждениями и желая сохранить наследие Хайдеггера для научных исследований, как раз в наибольшей степени способствовала тому, чтобы легитимировать запрос леволиберальных представителей академической среды на «утилизацию» (Entsorgung) философии Хайдеггера. Родоначальник американского неоконсерватизма Лео Штраус когда-то с объяснимой горечью написал: «Here is the great trouble: the only great thinker in our time is Heidegger»¹⁰. Сейчас эту мысль можно перефразировать так: «В наше время больше не осталось великих мыслителей. Проблема устранена».

Однако этот стартовый беглый обзор дискуссии европейских и американских коллег вокруг «Черных тетрадей» не должен вводить в заблуждение относительно интереса к Хайдеггеру или желания глубже и лучше понять его мысль. Наоборот, он свидетельствует о *досрочном завершении и быстром сворачивании хайдеггероведения на Западе*. Интеллектуальный историк Райнхард Меринг назвал свою статью провокационно: «Посмертный суицид».

⁹ См.: О психологических особенностях противостояния «противников» и «апологетов», а также конструировании идентичности за счет актуальной повестки см. статью: *Богатов М.* «Белый шум „Черных тетрадей“» // Гефтер, 21.10.2016, <http://gefeter.ru/archive/19790> О «судебной тяжбе» пишет и А. Рясов в рецензии на русский перевод «Черных тетрадей»: «Стало быть, мы в зале суда. Перед нами два взаимоотрицающих взгляда — обвинение и апология. У каждой из этих позиций — собственная „законность“: восприятие хайдеггеровской мысли как философского воплощения гитлеризма или же наоборот — представление его работ как критики нацистской реальности (причем исходящей от автора, знавшего эту действительность изнутри). Еще тридцать лет назад Жан-Франсуа Лиотар замечал, что эта решительная альтернатива “замораживает каждого на его позиции”. В деле Хайдеггера “Черные тетради” предоставляют множество материалов для упрочения этого противостояния» (*Рясов А.* Хайдеггер и «судебная» речь. К полемике вокруг «Черных тетрадей» // Гефтер, 16.11.2016, <http://gefeter.ru/archive/20043>).

¹⁰ *Strauss L.* The Rebirth of Classical Political Rationalism / Ed. by Thomas L. Pangle. Chicago/London, 1989. P. 29.

Если предположить, что гипотеза исследователя верна и что результатом герменевтической стратегии автора Полного собрания сочинений стал последовательный «самодемонтаж»¹¹, то в таком случае единственным направлением хайдеггероведения в ближайшем будущем должна стать его самоликвидация. В самом деле, о чем, как не о «самодемонтаже», говорит тот показательный факт, что *предметом многочисленных высказываний и оценок стали главным образом так называемые «антисемитские пассажи»?* Эти фразы о «расчетливой одаренности» и «беспочвенности» (международного) «еврейства» встречаются примерно в 15 местах, рассеянных по более чем 600 страницам одного 95 тома ПСС. Причем и они занимают маргинальное место в контексте культуркритической теории Хайдеггера об объединении «американского» и «большевистского» начал с «мировым еврейством», выступающих главными носителями и проводниками *Machenschaft* и повинных в развязывании метафизического кризиса планеты. При взгляде же на западноевропейские дебаты складывается именно такое впечатление, будто «Черные тетради» состоят исключительно из «проблематичных мест».

Прав Михаил Богатов, когда в самом начале статьи о «Белом шуме „Черных тетрадей“» констатирует отсутствие какого бы то ни было *polemos'a*, спора о философии Хайдеггера. Для того чтобы этот спор состоялся, наверное, было бы необходимо как минимум прочитать все четыре опубликованных на данный момент тома, содержащих около 2000 страниц сложнейших для понимания текстов. Я сам читаю медленно и допускаю, что многие читают философские трактаты быстрее. Но каждое предложение из поистине грандиозной мыслительной лаборатории Хайдеггера требует не меньших усилий, чем интерпретация фрагментов Гераклита, тем более что между этими «размышлениями» нет такой взаимосвязи, как в подготовленных самим Хайдеггером книгах и статьях. Поэтому я не мог себе представить, чтобы меньше чем *через год после публикации этих эзотерических записей Хайдеггера* начали выходить масштабные исследования о «казусе Хайдеггера» и раздаваться мнения об «отсутствии философии» в «Черных тетрадах»¹². Герменевтическая стратегия Хайдеггера оказалась безупречно точной именно потому, что она ничего не просчитывала. Можно сказать: Хайдеггер предполагал высокую вероятность того, что западное хайдеггероведение окажется несостоятельным, столкнув-

¹¹ *Mehring R. Postmortaler Suizid. Zur Selbstdemontage des Autors der Gesamtausgabe // Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. S. 289–299.*

¹² Ср. характерную оценку молодой звезды философской сцены из Бонна М. Габриеля: *Габриель М. Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 163–164.* Характеристика ЧТ как «афилософского» сочинения обосновывается расхожей ссылкой на 1) *sacrificium intellectus* Хайдеггера (т. е. тем, что философ якобы предоставил свою мысль в распоряжение национал-социалистической пропаганде) и 2) отсутствие у Хайдеггера веры в разум и философию. Эти аргументы несостоятельны и легко опровергаются тем, что 1) Хайдеггер сознательно создавал эзотерический текст и нарочито противопоставлял себя публичности, 2) создавал антипросвещенческий проект и выстраивал «мышление бытия» как противоположность рационалистической метафизике именно изнутри европейской судьбы, которая включает в себя Платона и Гераклита, Гегеля и Гельдерлина.

шись с величием германской мысли¹³. В «Замечаниях III» (Anmerkungen III) Хайдеггер намекает на опасность «потопа болтовни» (eine Flut von Geschwätz), ибо уже «в последнее время стало окончательно ясно, что говорение и в будущем останется столь же бессмысленным, каким оно являлось все последние годы»¹⁴. Очевидно, что большинство западноевропейских исследователей Хайдеггера (не говоря уже о журналистах) не смогли ответить молчанием на молчание Хайдеггера, т.е. увидеть в его молчании одинокое «стояние в бытии» (Inständigkeit im Seyn), следящее не за внешними событиями исторического процесса, а за судьбой бытия¹⁵. Хайдеггер покинул комиссию по изданию наследия Ницше в 1942 году, спустя сорок с небольшим лет после смерти философа¹⁶. Поэтому наиболее последовательным и справедливым жестом по отношению к опубликованным томам из наследия Хайдеггера при условии уважения к философу был бы радикальный выход из дебатов о «Черных тетрадах». Работа по осмыслению там и не начиналась, ведь даже для ее начала потребовались бы годы. Сам же спектакль закончился, и ничего сенсационного издатели больше не обещали.

2

Все вышесказанное есть предварительная методическая процедура феноменологической редукции в отношении «атмосферного столба культуры» (М. К. Мамардашвили), точнее говоря, того интеллектуального стиля, который максимально далек от духа «благого молчания». Не в том смысле, что утрачена чистота «интеллектуального стиля», нет, он таков изначально, с момента своего зачатия от либерального европейского духа. Однако нынешнее торжество прагматизма и позитивизма в науке требует невозможного даже с точки зрения феноменологии и герменевтики, а именно, чтобы вопрос о том, какой вклад тот или иной мыслитель внес в философию, соизмерялся исключительно с тем, что в его текстах доступно рациональному реконструированию в соответствии с сегодняшними стандартами. Сегодняшние стандарты предполагают публичность и открытость, т.е. «политическое» как пространство дискуссии, свободного обмена мнениями, который является наиболее эффективным способом защиты от «тирании истины».

Феноменологическое «взятие в скобки» дебатов о ЧТ в смысле ухода от мнимой объективности полагания «вовлеченности (ангажированности)» Хай-

¹³ В 1935 г. Хайдеггер вошел в научный комитет по подготовке историко-критического собрания сочинений Ницше. Однако уже осенью 1938 г. он, разочарованный ходом работы, писал своему брату Фрицу 2 ноября 1938 г.: «Заседания в Архиве Ницше были безрадостны – вероятно, и эта попытка издать подлинные труды Ницше из его наследия... обречена на провал. Порою кажется, будто времени для того, чтобы понять германских мыслителей, нужно все больше и больше» (Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger. S. 47).

¹⁴ Heidegger M. GA 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). Frankfurt a. M., 2015. S. 231–232.

¹⁵ Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger. S. 109.

¹⁶ Ibid. S. 151.

деггера и приближения к самому предмету или делу философии позволяет со всей очевидностью установить подлинную «крестную мать» всей дискуссии о философии и политике у Хайдеггера¹⁷. Название уже упоминавшейся книги Ж.-Л. Нанси недвусмысленно отсылает к эссе Х. Арендт «Банальность зла» с ее философской квалификацией деяний Эйхмана как «самообмана, замешанного на чудовищной глупости». В упомянутом интервью «Die Zeit» с Франсуа Федье журналист задал также и такой вопрос: «Что могла бы сказать о “Черных тетрадах” Ханна Арендт?» Федье тогда ушел от ответа. Однако наиболее часто в дебатах всплывает образ сиракузского соблазна большой философии, которая не может устоять перед искушением пойти в наставники к тирану. Этот арендтовский сюжет поднимается и в *двух наиболее значительных высказываниях о «Черных тетрадах» на русском языке* — статьях Н. В. Мотрошиловой¹⁸ и В. В. Миронова в соавторстве с Д. В. Г. Мироновой¹⁹. Обе статьи ссылаются на поздравительную речь Арендт, произнесенную по немецкому радио в честь 80-летия Хайдеггера²⁰. Политический философ, последовательно отказывавшаяся от термина «философия политики», занимает здесь моральную позицию, позицию превосходства, в основе которой лежала разработанная ею ранее теория «тоталитаризма». В настоящий момент эта теория тоталитаризма стала частью философского консенсуса, равно как и убежденность в том, что некие губительно опасные предрассудки заражают умы людей, в том числе «теоретиков», способствуя утверждению тоталитаристской власти. «Теперь же всем нам известно, — говорит Арендт, — что и Хайдеггер однажды поддался искушению изменить свое местожительство и „подключиться“, как тогда выражались, к миру человеческих дел. А что касается этого мира, то Хайдеггеру пришлось еще хуже, чем Платону, поскольку тиран и его жертвы находились не за морем, а в одной и той же стране»²¹. Философы, независимо от обстоятельств времени или своего характера, страдают неким «профессиональным недугом» — склонностью к тираническому, которую «...можно теоретически обнаружить почти у всех великих мыслителей»: они не умеют замечать разницы между собственным вольным, уединенным мышлением и реальной жизнью или, что, наверное, точнее, реальную жизнь подгоняют под свою мысль. В результате «...Платон и Хайдеггер, когда они ввязываются в человеческие

¹⁷ В письме от 8 мая 1954 года, отвечая на вопрос Хайдеггера, над чем она работает, Арендт упоминает тему, занимавшую ее в последнее время: «философия и политика в Вашей интерпретации». «Философия и политика» — это точное название заключительной части той серии лекций, которые Арендт читала в Университете Нотр-Дам в 1954 г.

¹⁸ Мотрошилова Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 121–162; по итогам дебатов лета-осени 2015 г. Н. В. Мотрошилова опубликовала еще одну статью: Мотрошилова Н. В. И снова о «Черных тетрадах» // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 39–54.

¹⁹ Миронов В. В., Миронова Д. В. Г. Философ и власть: случай Хайдеггера // ВФ. 2016. № 7. С. 21–36.

²⁰ Речь была опубликована в: Merkur. Heft 10. 1969.

²¹ Арендт Х., Хайдеггер М. Письма 1925-1975 и другие свидетельства. М. : Изд-во Института Гайдара, 2015. С. 203.

дела, ищут убежища у тиранов и фюреров»²². Таким образом, позиция Арендт оказывается самым оптимальным способом сохранить величие мысли Хайдеггера, указав при этом на один непростительный «изъян», относящийся не только к нему, но и ко всей многовековой философской традиции. В соответствии с этой аргументацией, для философа будет лучше смириться с тем, что мир в его собственной голове значительно отличается от мира, заполненного, к великому для «мудреца» сожалению, живыми людьми, а не идеями.

Предположение о «вмешательстве» мысли в дела человеческие предполагает мысль о раздельном существовании мысли и социально-политической сферы («свободы мысли» и «свободы выбора»), а также убежденность в том, что мысль представляет собой отрешенность от мира. Это важно для понимания политической философии (или философской антропологии) самой Арендт, которую она развивала в своем итоговом труде «Жизнь ума». Однако это irrelevantно философии Хайдеггера, более того, сразу же закрывает к ней доступ, как и рассмотрение ее в перспективе «тоталитаризма».

Мало кто из участников дискуссии смог так точно, как А. В. Ахутин, настроить нашу оптику для прочтения «Черных тетрадей» в контексте философии Хайдеггера, для которой «свобода мысли» и «свобода выбора» не представляют собой раздельных сфер. «Если бы участие Хайдеггера в нацистской „революции“, — говорит московско-киевский философ, — можно было изъять из мыслительного мира его философии, не разрушая этот мир, философия Хайдеггера была бы дискредитирована в целом. Захваченность, если угодно, одержимость, одним из „духов времени“, как раз свидетельство последовательности и экзистенциальной ответственности философской мысли Хайдеггера, „геройство консеквентности“. Или „дело Хайдеггера“ идет только о нем, тогда это всего лишь частный (несчастный) случай его биографии, или это казус „дела о бытии“, опыт бытия-присутствия, свойственного человеку, опыт, как бы поставленный философом на себе, — тогда это опасная возможность входит в существо нашего общего — человеческого — дела. Тогда частный случай Хайдеггера не только философски общезначим, но и императивен: мысль философична, когда участвна, когда рискует провалом, возможно, позорным.

Во всяком случае, здесь средоточие вопроса. Или вместе с Хайдеггером-нацистом мы отвергаем всю его философию — его греков, его немцев, его Гёльдерлина, его „Бытие и время“, — или мы должны прочитать „Чёрные тетради“ как очередную главу, как вариацию этой философии. Иначе Хайдеггер просто дисквалифицирован в качестве философа, его — и всю литературу о нем — незачем изучать. Тешить же своё моральное самодовольство обличениями нациста-антисемита — дело столь же надежное, сколь и пустое»²³.

Я неслучайно привел это обширное (записанное журналистами онлайн-портала «Горький») высказывание А. В. Ахутина как пример свободного от «арендтовской» перспективы взгляда и в то же время бескомпромиссную,

²² Там же. С. 204.

²³ Наранович С. «Колоссальный опыт и счастье, что фюрер пробудил новую действительность» // Горький, 03.10.2016, <https://gorky.media/context/kolossalnyj-opyt-i-schaste-chto-fyurer-probudil-novuyu-dejstvitelnost/>

хотя и сдержанную позицию по отношению к «литературе о Хайдеггере». Предположу, что присутствие «арендтовской» перспективы в самих по себе очень ценных для русской рецепции Хайдеггера рецензиях Н. В. Мотрошиловой, В. В. Миронова и Д. В. Г. Мироновой, наоборот, связано с доминированием немецкоязычных исследований в списке литературы, для которой вообще характерно заострение внимания на вопросе «вины Хайдеггера» и немецком «вопросе вины» (Schuldfrage) в целом.

Однако если статья В. В. Миронова и Д. В. Г. Мироновой посвящена исключительно обсуждению «альянса философа с властью», то в статье Н. В. Мотрошиловой реконструируются общефилософские основания и главные понятия концепции «Черных тетрадей». Автор выделяет четыре «профилирующих категориальных слова», обозначающих у Хайдеггера суть и глубинные разрушительные тенденции Нового времени — *Machenschaft* («махинаторство», «делячество», «распоряжение сущим»), *das Rechnerische* («счетно-расчетная деятельность»), *Bodenlosigkeit* (беспочвенность), *das Riesige* («нарушение меры»). Все они относятся к критике техники как завершения новоевропейской метафизики и связаны с бытийно-историческим измерением разных «национальных» начал (английского, еврейского, немецкого, русского). В подтверждение Н. В. Мотрошилова приводит отрывок из «Размышлений VII»: «Новое время (*die neue Zeit*) — эпоха, которая всегда тем более упрочиает свою сущность, чем исключительнее она мыслит только *то*, что (ею) делается. Делается (*es tut*) же только то, что должна делать полнота субъективности — удержание себя в утрате осмысления (*Besinnungslosigkeit*) и, возможно, вплоть до саморазрушения. И такая утрата не является просто слепотой, напротив: имеет место гигантское (*das Riesenhafte*) в подсчёте, и именно оно побуждает к тому, что такой гигантизм ведет к развязыванию (*Losgelassenheit*) порывов силы и разрушения»²⁴. «Общефилософский» профиль «Черных тетрадей» в изложении Н. В. Мотрошиловой выглядит так: с одной стороны, в них имеет место «решительный поворот Хайдеггера к новой бытийной философии», а с другой, такое «сгущение всего негативного, отнесенного к Новому времени», какого «не встретишь в известных до сих пор текстах Хайдеггера».

3

История обсуждения «дела Хайдеггера» в России начинается осенью 1989 г., когда в Москве прошла *первая международная конференция по Хайдеггеру*, впервые публично продемонстрировавшая *не только наличие самостоятельной российской рецепции Хайдеггера, но и включенность ее в европейский контекст*. По результатам конференции был издан известный сборник «Философия Мартина Хайдеггера и современность»²⁵. Книга открывается статьей Н. В. Мотрошиловой, где мы встречаем все то же двойное лицо Хайдеггера — философа, который критикует «стремительное расширение власти науки и техники» и

²⁴ *Heidegger M.* GA. Bd. 95: Überlegungen VII. S. 36.

²⁵ Философия Мартина Хайдеггера и современность : матер. конференции [1989]. М. : Наука, 1991. 253 с.

проповедует «идеологию любви и возврата к „ладным вещам“»²⁶, и философа, заведенного какой-то внешней властью (фюрера, вождя) в «чащобы тоталитаризма и человеконенавистничества»²⁷. В том же сборнике опубликована и статья В. В. Биbihина «Дело Хайдеггера», которая впоследствии не раз публиковалась в переработанном виде²⁸. Главный русский переводчик и интерпретатор Хайдеггера ставит под сомнение, что «дело Хайдеггера» вообще является «нашим делом» (в смысле участия в расследовании: Хайдеггер — реакционный романтик? криптомист? антифашист? нацист?), хотя бы уже потому, что «завести дело» — это совсем другое, чем продолжать дело самого Хайдеггера²⁹. Примечательным образом Биbihин, в отличие от Мотрошиловой, отталкивается не от немецкоязычной литературы (на тот момент это такие имена, как О. Пёггелер, Х. Отт, Ю. Хабермас), а от франкоязычной и, прежде всего, не от Ф. Фейде, который был его другом, а от Ж. Деррида. Ссылаясь на книгу Деррида 1987 г. «О духе: Хайдеггер и вопрос», Биbihин определяет «собственное дело» Хайдеггера как «поступок принятия мира» или участие в простейшем событии мира. В курсе «Ранний Хайдеггер» Биbihин формулировал ту же мысль примерно так: Хайдеггер избрал дело мысли, «уступил себя мысли»³⁰, и любая попытка говорить о нем не должна быть разговором о его личности, работе, судьбе, но должна стать попыткой увидеть то, на что указал Хайдеггер: «Казалось бы, чего проще: мы берем тексты Хайдеггера, они у нас есть; читаем их, научились уже их читать; сравниваем с имеющимися переводами, их есть уже немало. Занимаемся законным академическим занятием, изучаем или исследуем важного философского автора... и среди вороха текстов Хайдеггера полностью промахиваемся мимо него...»³¹. Приведенный тезис определяет всю специфику подхода Биbihина: это не столько разговор о философии Хайдеггера, но разговор о философии вообще, поводом к которому оказывается становление Хайдеггера как философа.

Оптика Биbihина — в большей мере, чем об этом пишут или говорят российские исследователи, — это взгляд на Хайдеггера через призму деконструктивизма Деррида, который Биbihин перетолковывает как задачу «разбора» построек мысли, чтобы разобраться до ее начала³². Деконструкция евро-

²⁶ Мотрошилова Н. В. Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Материалы конференции [1989]. М. : Наука, 1991. С. 46.

²⁷ Там же. С. 50.

²⁸ Биbihин В. В. Дело Хайдеггера // Время и бытие: Статьи и выступления / М. Хайдеггер ; пер. с нем. В. В. Биbihина. М. : Республика, 1993. С. 3–14; Биbihин В. В. Сила мысли // Хайдеггер. Германский мастер и его время / Р. Сафрански. М. : Молодая гвардия, 2002. С. 5–17.

²⁹ Биbihин В. В. Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. С. 168.

³⁰ Биbihин В. В. Ранний Хайдеггер : материалы к семинару. М. : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. С. 16.

³¹ Там же. С. 7.

³² Биbihин В. В. Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. С. 170.

пейской метафизики как забвения бытия и нигилизма становится благодаря переводам Бибикина и его собственным интерпретациям ни много ни мало «визитной карточкой» Хайдеггера в русскоязычном пространстве, а работы «Европейский нигилизм», «Время картины мира», «Вопрос о технике», «Наука и осмысление» из сборника статей «Время и бытие» (1993) — той частью философского наследия германского мыслителя, с которой русскоязычный читатель познакомился за несколько лет до публикации первого полного перевода «Бытия и времени» (1997).

Эти переводы были выполнены для реферативных сборников ИНИОН еще в конце 1970-х — начале 1980-х гг. Тогда у Бибикина, очевидно, уже сформировался образ Хайдеггера как философа «идеологической нищеты» и критика позднего модерна, который увидел в идеологии национал-социализма с его претензиями на мировое господство последнее слово онтологического нигилизма. По Хайдеггеру, «новому человеку эпохи идеологий нечего больше делать на земле, кроме как упрочивать и увековечивать абсолютное господство над ней или поставить под вопрос свою метафизическую нигилистическую сущность. Когда летом 1940 г. Хайдеггер впервые развешивал перед пустующей аудиторией перспективу „заката истины сущего“, „опустошения земли“ и шествия по ней нового „человечества метафизики“, „работающего зверя“, немецкие армии вкатывались во Францию и готовились к высадке на Британские острова»³³. В данном случае *не имеет значения, что Бибикин тогда не знал и не мог знать об эзотерических записях Хайдеггера 1931-1934 гг., из которых видно, с каким энтузиазмом философ приветствовал национал-социализм и «немецкую революцию»* в целом как возвращение к грекам в целях спасения европейского человечества от духовной опасности беспочвенности, индивидуализма, субъективизма и активизма. Напротив, на основании эзотерического трактата «Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)», опубликованного как раз в 1989 г., можно было заключить, что, начиная примерно с 1935/36 г., Хайдеггер последовательно интерпретировал техническую современность как эпоху совершенного нигилизма, основная черта которой — тотальное опредмечивание и распоряжение всем сущим (Machenschaft). В конце концов эта интерпретация и стала у Хайдеггера основным элементом самоперетолкования в постректорский период и способом философского размежевания с национал-социализмом, альянс которого с техникой развеял все «агроромантические» иллюзии и явил собой крайнюю форму «оставленности бытием»³⁴. Тем

³³ Бибикин В. В. От новоевропейского субъекта к «сверхчеловеку» // Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. М. : ИНИОН, 1981. С. 10–88. (Бибикин В. В. Из творческого наследия / отв. ред. и сост. Р. А. Гальцева. М. : ИНИОН, 2006.) Эта мысль встречается нам и в предисловии к сборнику переводов «Время и бытие»: «В годы, когда Гитлер начинает и проигрывает войну за контроль над планетой, Хайдеггер думает и говорит о нигилизме как последнем забвении бытия» (Бибикин В. В. Дело Хайдеггера // Время и бытие / М. Хайдеггер. М., 1993. С. 8).

³⁴ Подробнее см.: Михайловский А. В. Ранняя мысль М. Хайдеггера о технике: между критикой культуры и героическим реализмом // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер.: Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16. Вып. 4. С. 387–393.

не менее Бибихину не нужно было ждать выхода «Черных тетрадей», чтобы уже в 1990-е гг. скорректировать свое отношение к вопросу о Хайдеггере и национал-социализме с учетом всех опубликованных на тот момент томов ПСС (и, прежде всего, томов 36/37 с лекционным курсом о «Существовании истины» 33-34 гг. и тома 16 со всеми речами Хайдеггера ректорского периода). Окончательная, выверенная позиция Бибихина звучит так: «Хайдеггер умел видеть за тем, что было названо национал-социалистической революцией 1933 года, переворот всего германского бытия. Подобно тому всероссийское революционное движение 1904-1918 годов было в своей всенародной основе сдвигом, обещающим перемену России, а возможно, и всего мира. Как в России 1917, 1991 годов, так в Германии 1933, 1948 годов на политическую сцену поспешили выйти активисты, взявшие инициативу в свои руки. Они сорвали медленно назревавшее событие, не дав ему развернуться в его истине. Рано, уже к концу того же 1933 года, почувствовав непоправимость срыва, Хайдеггер ушел в обдуманное молчание. В отличие от Ясперса, отвернувшегося не только от политики, но и от ее невидимой глубины, Хайдеггер связал себя долгом вынести в слово поворот исторического бытия. Благодаря в первую очередь ему и таким, как он, Германия в жуткое двенадцатилетие своего безумия осталась народом мыслителей и поэтов»³⁵. Заметим: «вынести слово в поворот исторического бытия» — это и есть тот самый поступок мысли, поступок принятия мира, о котором говорил Бибихин в 1989 г. в связи с деконструктивизмом Деррида.

Хайдеггер Бибихина — это еще и мыслитель, захваченный существом бытия, таинством алетейи-непотаенности. «Молчание Хайдеггера» объясняется как выражение этой захваченности. «Беспомощное молчание, к которому вынуждает „момент истории мира, когда нигилизм приходит к своему планетарному завершению“, становится для Хайдеггера неповторимым „намеком“ на то, что язык не сводится только к стремительно обесценивающемуся „выражению“ и „сообщению“, и какая-то другая речь, прошедшая через мертвую зону молчания, способна так со-ответствовать бытию, что не может быть затянута в нигилистический водоворот»³⁶. Подобно тому, как Бибихин не мог не понимать, что расследование «дела Хайдеггера» по существу остается именно расследованием, далеким от «вопрошания как благочестия мысли», так и мы сейчас не можем не видеть, что современные дебаты о «Черных тетрадях» en gros проходят — именно в силу объективных требований публично организо-

³⁵ Бибихин В. В. Сила мысли // Хайдеггер. Германский мастер и его время / Р. Сафрански. М. : Молодая гвардия, 2002. С. 10–11.

³⁶ Бибихин В. В. Место нигилизма в «судьбе бытия» // Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. М. : ИНИОН, 1981. С. 10–88. Этот научно-аналитический обзор с элементами комментария (вместе с обзорами «Европейский нигилизм» и «От новоевропейского субъекта к “сверхчеловеку”») был посвящен работе Хайдеггера «Европейский нигилизм» и опубликован в реферативном сборнике «Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий» (обзоры были переизданы в кн.: Бибихин В. В. Из творческого наследия / отв. ред. и сост. Р. А. Гальцева. М. : ИНИОН, 2006).

ванного дискурса — мимо основного события философии Хайдеггера «после поворота», мимо самой основы его мысли, а именно «молчания». Однако в то же время верно, что русская рецепция Хайдеггера, обогащенная оптикой Бибихина, включает в себе шанс на продуктивное понимание эзотерической философии Хайдеггера³⁷.

Восприятие философии Хайдеггера как критика культуры, антимодерниста и мыслителя «пост» — еще одна важная сторона российской рецепции Хайдеггера, которую мы можем — пусть фрагментарно — реконструировать на примере некоторых представителей православно-патриотического движения 1970-х — начала 1980-х гг., включавших в себя историков, филологов, философов, социологов, писателей и группировавшихся либо вокруг самиздатовских журналов, либо вокруг таких толстых литературных журналов, как «Москва», «Молодая гвардия» или «Наш современник». Приведем только два примера. Первый пример — Владимир Николаевич Осипов, историк, публицист и общественный деятель, который отсидел 15 лет в тюрьме по политическим обвинениям в 1960-е, 70-е и 80-е гг. за издание православно-патриотических журналов «Вече» и «Земля». В беседе с корреспондентом Associated Press 25 апреля 1972 г. в качестве редактора «Вече» В. Н. Осипов отвечал на вопросы о «национальной культурной самостоятельности» русского народа и источниках вдохновения для дискуссий в лице русских и западных философов и писателей. Из русских философов Осипов называет П. А. Флоренского, который «смог слить активное понимание научно-технической миссии XX в. с ревностным Православием», упоминает «громадное значение для современного русского сознания» трудов Н. Бердяева, С. Булгакова, С. Франка, А. Лосева, и наконец, «не рискуя выносить современной западной философии приговоры или одобрения, в которых она не нуждается», признается «в глубокой симпатии к деятельности Мартина Хайдеггера, великого философа нашего времени, да и не только нашего». Чем дорог Хайдеггер Осипову? «Своим душевным накалом и пафосом поиска подлинного бытия, сознанием бесконечности человеческой природы, своей великой бескомпромиссностью в поиске, высокой эстетикой и склонностью к патриархальному»³⁸. Это, как может показаться, несколько наивное признание очень хорошо показывает факт рецепции Хайдеггера в 1960-е — 1970-е гг. не только внутри академических институтов СССР (П. П. Гайденко, В. В. Биbihин, Ю. Н. Давыдов, Н. В. Мотрошилова и др.), но и в самиздатовской среде (помимо В. Осипова следует упомянуть Т. Горичеву, которая переводила Хайдеггера и переписывалась с ним ок. 1970 г., будучи еще студенткой философского факультета ЛГУ).

Другой пример — поздние публицистические работы известного советского специалиста по Канту и немецкой классике А. В. Гулыги, тоже человека с непростой судьбой. В 1988 г. в «Литературной газете» вышла статья Гулыги

³⁷ О том, что этот шанс не призрачный, говорит вдумчивое эссе покойного В. Карпца «Вокруг „Черных тетрадей“» // Катехон. URL: <http://katehon.com/ru/article/vokrug-chernyh-tetradey> (дата обращения: 16.12.2016).

³⁸ *Осипов В. Н.* Возрождение русской идеологии. М. : Институт русской цивилизации : Алгоритм, 2012. С. 39.

«Дело Хайдеггера»³⁹, ответ на уже упоминавшееся расследование В. Фариаса. «Дело Хайдеггера» — дело рук журналистов, падких на сенсацию, философы здесь ни при чем. Эта журналистская публикация, как и вся дискуссия о Хайдеггере, развернувшаяся в последние годы, по мнению Гулыги, «весьма характерна для современного состояния философии»: спорят не о проблемах учения, а о степени вовлеченности философа в фашистское движение, был ли он антисемитом и т. д. и т. п. Для Гулыги Мартин Хайдеггер — «последний представитель великой философии, взращенный на немецкой земле», «великий теоретик культуры», оказавшейся перед лицом катастрофы. Фигура философа «пост» конструируется в сильной метафоре часов, которые показывают полночь: «Стрелка на циферблате истории подошла к двенадцати, как бы отодвинуть ее назад? Образ исполненного времени владеет сегодня умами ученых и политиков. Философ давно задумался над этим. И сказал: пора вернуться к истокам, к изначально простым устоям человеческой жизни, вырваться из тупика, в который завела человечество технически-рациональная мысль». Гулыга как будто хочет сказать, что наступила полночь истории; пробило двенадцать, а Хайдеггер — тот, кто вглядывается в темноту, где намечаются контуры грядущих вещей.

Как и Бибахин, Гулыга подходит к Хайдеггеру не через немецкую, а через французскую литературу — через Деррида, Лиотара, Лакана, Фуко и др. В статьях «Что такое постсовременность?» и «О постмодернизме»⁴⁰ выдвигается весьма нетривиальная гипотеза о постисторическом элементе в мышлении Хайдеггера. Автор обозначает эту тенденцию словом «постсовременность». Если «современность» означает некое противостояние несовременному, устаревшему, прошедшему, прошлое же рассматривается как низшая ступень, «снятая» последующим развитием, то постсовременность видит в прошлом не просто предпосылку настоящего, но свою неотъемлемую часть: это слияние того, что есть, того, что было, и того, что будет. Таким образом под постсовременностью понимается некая эскалация историзма или наиболее яркий пример «сверхисторизма». Начиная с «Бытия и времени», Хайдеггер выражает интуицию «исполненного времени», некоей целостности, в которой будущее, настоящее и прошлое сливаются воедино. Гулыга совершенно точно отмечает не только взаимопринадлежность и равнозначальность трех модусов временности у раннего Хайдеггера, но и приоритетность «будущего» в отношении двух других модусов. Хайдеггер — не пассеист, его взгляд направлен не в прошлое, а в будущее, и без этого взгляда невозможна не только историчность, но и сама концепция «другого начала».

Подводя предварительный итог исследованию (ожидать окончательных итогов было бы самонадеянно), следует сказать, что обе перспективы — «Хайдеггер как деконструктор», «мыслитель, вопрошающий о бытии», и «Хайдеггер как критик культуры, антимодернист и философ „пост“» — темы, наиболее ярко представленные именно во французской рецепции Хайдеггера,

³⁹ Гулыга А. В. Дело Хайдеггера // Лит. газета. 1988. 30 нояб. С. 15.

⁴⁰ Гулыга А. В. Что такое постсовременность? // Вопросы философии. 1988. № 12. С. 153–159; Гулыга А. В. О постмодернизме // Диалог. 1990. № 12. С. 96–98.

которая, как хорошо видно на примерах В. В. Бибихина и А. В. Гулыги и как можно было бы показать на примерах столь разных философов, как В. А. Подорога⁴¹ и А. Г. Дугин⁴², в значительной мере определила специфику российской рецепции Хайдеггера в позднесоветское и постсоветское время.

Петер Травни был прав: Хайдеггер заставил еще раз о себе говорить, и хайдеггероведение в Западной Европе громким гуртом прошло мимо одинокого молчания «Черных тетрадей» и тем самым расписалось в собственной несостоятельности. В России готовы помолчать о Хайдеггере. Показательно, что обе публичные «хайдеггеровские встречи», устроенные вокруг русского перевода «Размышлений II–VI»⁴³, не имели заметного резонанса. Не менее показательно и то, что редактор, издатель и спонсор русского перевода отказались от выражения своей позиции, ограничившись переводом немецкого послесловия П. Травни. Единственной рецензией на русский перевод, приводимой на сайте издательства⁴⁴, пока остается уже упоминавшийся отклик А. Рясова. В России у «Черных тетрадей» есть будущее. Это предположение основано на высказываниях самого Хайдеггера о «новом повороте бытия» и возможности «другого начала» в России. В своем интервью «Шпигелю» Хайдеггер неожиданно упоминает Россию как возможное место, где будет достигнуто свободное отношение к миру техники и произойдет переход к «другому мышлению», основания которого нам неизвестны⁴⁵. С этим упоминанием коррелируют размышления 1941 года о «необозримой простоте» «русского начала», которое готово принять раздаривание бытия (Sein) и преодолеть (переболев ею) европейскую метафизику: «В сущности русского начала заключены сокровища ожидания скрытого Бога, которые превосходят [значение] всех сырьевых запасов»⁴⁶.

⁴¹ Подорога В. А. Erectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. С. 102–120; Подорога В. А. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX–XX вв. М.: Наука, 1993.

⁴² Имеется в виду, прежде всего, «Хайдеггеровская трилогия»: Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер: философия другого Начала». М.: Академический проект, 2010; Дугин А. Г. «Мартин Хайдеггер: возможность русской философии». М., 2011; Дугин А. Г. Мартин Хайдеггер. Последний бог. М., 2014.

⁴³ Хайдеггер М. Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938) / пер. с нем. А. Б. Григорьева под науч. ред. М. Маяцкого. М.: Издательство института Гайдара, 2016. Одни дебаты прошли в ЦПКиО им. Горького (!) 1 октября 2016 г. (<https://park-iskusstv-muzeon.timepad.ru/event/365603>), по их итогам готовится номер журнала «Логос»; другие – в Ельцин-Центре (!!) 25 февраля 2017 г. (<http://yeltsin.ru/affair/obsuzhdenie-chernyh-tetradey-martina-haydeggera/>).

⁴⁴ <https://www.iep.ru/ru/martin-khaidegger-razmyshleniia-ii-vi-chernye-tetradi-1931-1938.html>

⁴⁵ Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // Философия Мартина Хайдеггера и современность. С. 247.

⁴⁶ Heidegger M. GA 96: Überlegungen XIII. S. 128 (цитата приведена в переводе Н. В. Мотрошиловой).

В лекции о существе языка 1957 г.⁴⁷ Хайдеггер говорил, что мышление взрывает борозды в поле бытия. Почва для усвоения и освоения эзотерического мышления Хайдеггера как одинокого стояния на страже бытия подготовлена в России, внутри русского языка. Во-первых, здесь исторически сложилась двойственность и одновременность публичного и непубличного обсуждения/осмысления философских проблем и философских сочинений с характерным преобладанием второго типа над первым: то, что обычно изображается критическими интеллектуалами как недостаток, оказывается в случае с мыслью Хайдеггера преимуществом. Эта двойственность позволяет со вниманием отнестись к «коммуникативным стратегиям» (В. А. Подорога), описать «столкновение докоммуникативного и коммуникации», «нескрытого и сокрытого» (А. Рясков) в философии Хайдеггера в сопоставлении с европейской литературой и философией XX в. и тем самым приобрести ценный герменевтический инструмент. Во-вторых, в России Хайдеггера прочли и продолжают читать как философа будущего, а не прошлого, как «предтечу утренней рани совершенно иного мирового века»: так, центральные для «Черных тетрадей» понятия «Machenschaft(en)», «das Rechnerische», «das Riesige» не только помогают поставить неутешительный диагноз позднему модерну (Н. В. Мотрошилова), но и заглянуть в «2300 год, когда может снова появиться история». В-третьих, российская литература о Хайдеггере демонстрирует не только наличие самостоятельного языка описания и анализа, но и тенденцию к целостному рассмотрению творчества философа, включающего наряду с аналитикой Dasein и бытийно-историческим мышлением также политическую онтологию и критику цивилизационного дискурса в духе консервативной революции. Такие авторитетные читатели и интерпретаторы Хайдеггера, как В. В. Биbihин, А. В. Ахутин, отказываются от жесткого разделения чистого «ядра» хайдеггеровской философии и «акцидентальных» обстоятельств и чутко откликаются на вопрос об ответственности философа, сочетающийся у них с осмыслением исторической ситуации философии в СССР. В-четвертых, освоение мысли Хайдеггера через дискуссию и размежевание с французским постструктурализмом и постмодернизмом в позднесоветской и постсоветской философии стало неустранимым фактором развития самой отечественной философской мысли, которая крепла, упражняясь в де-конструкции идеологических и мыслительных нагромождений, а значит, в собственном деле Хайдеггера.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Арендт Х., Хайдеггер М.* Письма 1925-1975 и другие свидетельства. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2015.
2. Беседа сотрудников журнала «Шпигель» Р. Аугштайна и Г. Вольфа с М. Хайдеггером 23 сентября 1966 г. // *Философия Мартина Хайдеггера и современность* [1989]. Москва : Наука, 1991.
3. *Биbihин В. В.* Дело Хайдеггера // *Философия Мартина Хайдеггера и современность. Материалы конференции* [1989]. Москва : Наука, 1991.

⁴⁷ *Heidegger M.* Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1965. S. 173.

4. *Бибихин В. В.* Дело Хайдеггера // *Хайдеггер М.* Время и бытие: Статьи и выступления / пер. с нем. В. В. Бибихина. Москва : Республика, 1993.
5. *Бибихин В. В.* Сила мысли // *Сафрански Р.* Хайдеггер. Германский мастер и его время. Москва : Молодая гвардия, 2002.
6. *Бибихин В. В.* Из творческого наследия / отв. ред. и сост. Р. А. Гальцева. Москва : ИНИОН, 2006.
7. *Бибихин В. В.* Ранний Хайдеггер : материалы к семинару. Москва : Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009.
8. *Богатов М.* Белый шум «Черных тетрадей» // Гефтер. URL: <http://gefter.ru/archive/19790> (дата обращения: 21.10.2016).
9. *Габриель М.* Нацист из засады // Вопросы философии. 2015. № 4.
10. *Гулыга А. В.* Дело Хайдеггера // Лит. газета. 1988. 30 ноября.
11. *Гулыга А. В.* Что такое постсовременность? // Вопросы философии. 1988. № 12.
12. *Гулыга А. В.* О постмодернизме // Диалог. 1990. № 12.
13. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: философия другого Начала. Москва : Академический проект, 2010.
14. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер: возможность русской философии. Москва : Академический проект, 2011.
15. *Дугин А. Г.* Мартин Хайдеггер. Последний бог. Москва : Академический проект, 2014.
16. *Карпец В.* Вокруг «Черных тетрадей» // Катехон. URL: <http://katehon.com/ru/article/vokrug-chernyh-tetradey> (дата обращения: 16.12.2016).
17. *Миронов В. В., Миронова Д. В. Г.* Философ и власть: случай Хайдеггера // Вопросы философии. 2016. № 7.
18. *Михайловский А. В.* Ранняя мысль М. Хайдеггера о технике: между критикой культуры и героическим реализмом // Изв. Сарат. ун-та. Нов. сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2016. Т. 16, вып. 4.
19. *Мотрошилова Н. В.* Драма жизни, идей и грехопадения Мартина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Материалы конференции [1989]. Москва : Наука, 1991.
20. *Мотрошилова Н. В.* «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4.
21. *Мотрошилова Н. В.* И снова о «Черных тетрадах» // Вопросы философии. 2016. № 7.
22. *Наранович С.* Колоссальный опыт и счастье, что фюрер пробудил новую действительность // Горький. URL: <https://gorky.media/context/kolossalnyj-opyt-ischaste-cto-fyurer-probudil-novuyu-dejstvitelnost/> (дата обращения: 03.10.2016).
23. Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. Москва : ИНИОН, 1981.
24. *Осипов В. Н.* Возрождение русской идеологии. Москва : Институт русской цивилизации : Алгоритм, 2012.
25. *Подорога В. А.* Egectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность. Материалы конференции [1989]. Москва : Наука, 1991.
26. *Подорога В. А.* Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии в философской культуре XIX-XX вв. Москва : Наука, 1993.
27. *Рясов А.* Хайдеггер и «судебная» речь. К полемике вокруг «Черных тетрадей» // Гефтер. URL: <http://gefter.ru/archive/20043> (дата обращения: 16.11.2016).
28. Философия Мартина Хайдеггера и современность. Материалы конференции [1989]. Москва : Наука, 1991. 253 с.
29. *Хайдеггер М.* Размышления II–VI (Черные тетради 1931-1938) / пер. с нем.

А. Б. Григорьева ; под науч. ред. М. Маяцкого. Москва : Издательство института Гайдара, 2016.

30. *Adriano Fabris* (ed.). *Metafisica e antisemitismo. I Quaderni neri di Heidegger tra filosofia e politica*. Pisa, 2014.

31. *Di Cesare Donatella*. Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri». Turin, 2014.

32. *Faye Emmanuel*. Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie: autour des séminaires inédits de 1933–1935, Paris, Albin Michel, Idées 2005.

33. *Faye Emmanuel* (éd.). Heidegger, le sol, la communauté, la race. Paris 2014.

34. *Heidegger M.* *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1965.

35. *Heidegger Martin*. Gesamtausgabe, Band 94: Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938). Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

36. *Heidegger M.* Gesamtausgabe, Band 95: Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938/39). Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

37. *Heidegger M.* Gesamtausgabe, Band 96: Überlegungen XII–XV (Schwarze Hefte 1939–1941). Frankfurt am Main: Klostermann, 2014.

38. *Heidegger M.* Gesamtausgabe. Band 97: Anmerkungen I–V (Schwarze Hefte 1942–1948). Frankfurt am Main: Klostermann, 2015.

39. Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger / Hrsg. von Walter Homolka u. Arnulf Heidegger. Freiburg i. B.: Herder, 2016.

40. Martin Heideggers «Schwarze Hefte». Eine philosophisch-politische Debatte / Hrsg. von Marion Heinz und Sidonie Kellerer. Unter Mitwirkung von Tobias Bender. Berlin: Suhrkamp, 2016.

41. *Mehring R.* Postmortaler Suizid. Zur Selbstdemontage des Autors der Gesamtausgabe // Heidegger und der Antisemitismus. Positionen im Widerstreit. Mit Briefen von Martin und Fritz Heidegger / Hrsg. von Walter Homolka u. Arnulf Heidegger. Freiburg i. B.: Herder, 2016.

42. *Nancy Jean-Luc*. Banalité de Heidegger. Paris, 2015.

43. «Nur noch ein Gott kann uns retten»: Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger am 23. September 1966 // 30. Spiegel. 31. Mai 1976. S. 193–219.

44. *Strauss L.* *The Rebirth of Classical Political Rationalism* / Ed. by Thomas L. Pangle. Chicago/London, 1989.

45. *Trawny P.* Heidegger und der Mythos der jüdischen Weltverschwörung. Frankfurt a. M.: Klostermann, 2014.



УДК 111

ТВОРЧЕСТВО НИЦШЕ И НАРОДНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РЕНЕССАНСА

© В. Т. Фаритов

Фаритов Вячеслав Тависович

**профессор, доктор
философских наук, доцент**

**профессор кафедры
философии гуманитарных
факультетов**

**Ульяновский
государственный
технический университет
e-mail: vfar@mail.ru**

В предлагаемой статье осуществляется анализ элементов народно-смеховой культуры в «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше. Опираясь на концептуальные разработки М. М. Бахтина, автор эксплицирует в философском мировоззрении Ницше такие феномены, как амбивалентный смех, шутчество, карнавализация, гротескное тело. Особое внимание уделяется трансгрессивному характеру элементов народной культуры в тексте Ницше.

Ключевые слова: Ницше, Бахтин, народная культура, смех, шут, гротескное тело, карнавализация, трансгрессия.

Выявленные и проанализированные М. М. Бахтиным трансгрессивные по существу элементы народной смеховой культуры составляют определяющий момент философского мировоззрения Ф. Ницше. Стиль и содержание его философских текстов, разработанная им система образов имеют в качестве своего основного источника народно-смеховую культуру. В современном ницшеведении доминирует тенденция серьезного, академического подхода к изучению наследия философа. В данном направлении Ницше рассматривается как наследник традиции И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля: он поднимает проблемы бытия и мышления, истины и заблуждения и предлагает новые пути их философского осмысления. Такой подход следует признать совершенно закономерным, ибо работы Ницше действительно содержат варианты решения фундаментальных вопросов онтологии — в противном случае его

учение не смогло бы заслужить столь пристального внимания таких профессоров философии, как М. Хайдеггер и К. Ясперс, а также многих других. Однако данный момент не только не исчерпывает философию Ницше полностью, но даже не является ее основным содержанием. Подлинное, собственно ницшевское начало содержится в иной плоскости, корни которой следует искать в области народно-смеховой культуры.

В черновых записях 1883 года Ницше отмечает: «Сам Заратустра — шут, прыгающий через бедного канатоходца». И еще раз: «Шут Заратустра, как божественно говорил ты с последним человеком, который еще верит в бога»¹. («Zarathustra selber der Possenreißer, der über den armen Seiltänzer hinwegspringt»; «Du Schalksnarr Zarathustra, wie göttlich hast du zu dem letzten Menschen geredet, der noch an Gott glaubt!»)².

Исследование шутливой ипостаси ницшевской экзистенции и ницшевского письма нуждается в соответствующем методологическом и концептуальном горизонте. Такой горизонт представлен в работах М. М. Бахтина, признанного исследователя и философа народно-смеховой культуры. Используя разработки русского мыслителя, можно раскрыть содержание ницшевского философского мировоззрения в существенно новом аспекте.

Согласно М. Бахтину, смех представляет собой не частное явление психического порядка, но особую точку зрения на мир. Смех есть определенный способ бытия. Так, говоря о работе Л. Е. Пинского по проблеме комического у Рабле, Бахтин отмечает: «Его интересуют не внешние формальные приемы комического, а именно его источники в самом бытии, так сказать, комика самого бытия. Основным источником смеха он считает “движение самой жизни”, то есть становление, смену, веселую относительность бытия»³. Смех как онтологический феномен есть, таким образом, утверждение становления, временности и преобразуемости всего существующего. В противовес застывшей определенности готового бытия смех раскрывает вечную «неготовность», открытость существования. Смех осуществляет трансгрессию официального и серьезного, полагающего запреты и вызывающего страх — страх «перед всем освященным и запретным (“мана” и “табу”», перед властью божеской и человеческой, перед авторитарными заповедями и запретами, перед смертью и загробными воздаяниями, перед адом, перед всем, что страшнее земли»⁴. Смех есть не что иное, как трансгрессия⁵.

¹ *Ницше Ф.* Черновики и наброски 1882-1884 гг. // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 10 / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2010. С. 449, 487.

² Nietzsche F. [16 = Z II 1a. Herbst 1883] // Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Brief [Электронный ресурс]: Nietzsche Source. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,16>; Nietzsche F. [18 = N VI 7. Herbst 1883] // Digitale Kritische Gesamtausgabe Werke und Brief [Электронный ресурс]: Nietzsche Source. URL: <http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1883,18>.

³ *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М. : Эксмо, 2015. С. 187.

⁴ Там же. С. 124.

⁵ См., например: *Кашианова С. М.* Трансгрессивная природа смеха // Научное мнение. 2014. № 1. С. 87—91.

Если теперь мы обратимся к Ницше, то обнаружим, что выявленные Бахтиным онтологические характеристики смеха представлены в философии Ницше не в меньшей степени, чем в творчестве Рабле. Смех как точка зрения на мир составляет основной мотив «Так говорил Заратустра». Вот первый, наиболее значимый в этом отношении фрагмент:

«Я хочу, чтобы вокруг меня были горные духи, ибо мужествен я. Мужество, которое отгоняет призраков, само создает себе горных духов, — мужество хочет смеяться.

Я уже не чувствую так, как вы: эта туча, что я вижу под собой, эта чернота и тяжесть, над которыми я смеюсь, — вот ваша грозовая туча.

Вы смотрите вверх, когда вы стремитесь возвыситься. А я смотрю вниз, ибо я возвышен.

Кто из вас может одновременно смеяться и быть возвышенным?

Кто поднимается на высочайшие горы, тот смеется над всякой трагедией сцены и жизни»⁶.

Первая функция смеха — победа над страхом перед мистическим, inferнальным, относящимся к загробному существованию. В официальной культуре Средних веков призраки и кобольды (Kobolde) должны были внушать ужас как представители потустороннего, загробного мира. Мужество переводит все это в разряд смешного: оно само нуждается в призраках — но в качестве повода для смеха, а не для трепета и страха. Истоки подобного перевода мистического и загробного в план смеха находятся, как показал Бахтин, в неофициальной народной культуре Средних веков, а также Античности.

Вторая функция смеха — освобождение от «черноты и тяжести» (Schwärze und Schwere) — также соответствует концептуальным разработкам Бахтина. Чернота и тяжесть характеризуют тот способ существования, который берет свои истоки в серьезной официальной культуре, построенной на принципах иерархического устройства бытия, вертикальной модели мироздания, исключая время, становление и относительность⁷. Всему этому схоластическому, религиозному и метафизическому порядку Ницше противопоставляет смех как радикально иную перспективу оценок и существования. Смех как трансгрессия противостоит метафизике трансценденции. Последняя требует серьезности, неизбежными спутниками которой являются чернота (монашеских одеяний, траура) и тяжесть. Трансгрессия, напротив, вскрывает «веселую относительность» всего существующего.

Третья функция смеха состоит в раскрытии амбивалентности существования, где верх и низ, низкое и возвышенное обнаруживают тенденцию к взаимопереходу, способность поменяться местами. Возвышенный смотрит не вверх, а вниз. Вся средневековая метафизическая иерархия опрокидывается этим тезисом. Тот, кто находится на вершине, не торжественно-серьезен, но весел, он смеется.

⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2007. С. 41.

⁷ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 519.

Наконец, последнее предложение рассматриваемого нами фрагмента подчеркивает универсальный, мировоззренческий характер смеха, на котором настаивает Бахтин: «*Wer auf den höchsten Bergen steigt, der lacht über alle Trauerspiele und Trauer-Ernste*»⁸.

Названные функции и аспекты смеха с еще большей силой проявляются в одном из центральных эпизодов «Так говорил Заратустра» — в повествовании о замке Смерти. Заратустра рассказывает ученикам сон, в котором он оказался в царстве самой Смерти. Сон заканчивается тем, что ветер распахивает ворота и бросает Заратустре черный гроб, из которого врывается «тысячеголосый хохот» («*tausendfältiges Gelächter*»):

«Поистине, подобно тысячеголосому детскому смеху, входит Заратустра во все склепы, смеясь над ночными и могильными сторожами и над теми, кто гремит ржавыми ключами.

Теперь детский смех всегда будет бить ключом из гробов; теперь всегда будет дуть могучий ветер, торжествующий над смертельной усталостью: в этом ты сам нам порука и предсказатель»⁹.

Смех здесь торжествует над самой смертью посредством утверждения вечно становящейся, рождающейся, растущей и выходящей за собственные пределы жизни. Детский смех (*Kindes-Lachen*) — это смех новой жизни, которая продолжается во времени, преодолевая смерть. И одновременно это смех играющего ребенка Гераклита, которому принадлежит власть над миром. Смехом побеждается мрачное и серьезное мировоззрение, полагающее в смерти конечную цель, высшую точку всего земного бытия. Наконец, соединение смеха со смертью является одним из наиболее характерных мотивов народно-смеховой культуры, а также карнавализованной художественной литературы, как это было показано Бахтиным. Смерти в данном случае не противопоставляется вечное существование в потустороннем мире трансценденции. Напротив, бессмертие утверждается во времени и становлении, а смерть становится неотъемлемым моментом самой жизни, которая постоянно обновляется, преодолевая себя.

Перечислим наиболее значимые места из «Так говорил Заратустра», в которых раскрывается универсальный мировоззренческий характер смеха. Смеется жизнь: «Насмешливо смеялась ты, когда я тебя называл непостижимой»¹⁰. Она осмеивает всякие притязания на постижение ее в каких-либо категориях, поскольку не признает завершенности и однозначной определенности: «Но я лишь изменчива и дика, и во всем я женщина, и притом недобродетельная»¹¹. Жизнь есть трансгрессия, и смех является ее неотъемлемым атрибутом.

Смеется пастух, откусивший голову змее, которая заползла ему в глотку. Это смех человека, который избавился от отвращения и ужаса, смех человека, который стал сверхчеловеком: «Ни пастуха, ни человека более — предо мной

⁸ Nietzsche, F. *Also sprach Zarathustra // Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 389.

⁹ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4. С. 142.

¹⁰ Там же. С. 112.

¹¹ Там же. С. 113.

стоял преображенный, просветленный, который *смеялся!* Никогда еще на земле не смеялся человек, как *он* смеялся! О братья мои, я слышал смех, который не был смехом человека, — и теперь пожирает меня жажда, тоска, которая никогда не стихнет»¹². Этим эпизодом завершается раздел «О видении и загадке», в котором возвещается идея вечного возвращения. Победенное отвращение — это отвращение перед временем и становлением. Вечное возвращение, утверждающее время и становление, учит человека новому смеху. Сверхчеловек — это смеющийся ребенок.

Смеются боги, причем этот смех приводит к их смерти. Поводом для смеха служит метафизический и теологический постулат о едином Боге: «И все боги смеялись тогда, качаясь на своих тронах, и восклицали: “Разве не в том божественность, что существуют боги, а не бог!”»¹³ Здесь мы снова встречаем соединение смеха со смертью, причем речь идет уже о богах. Ницше создает образ веселой смерти богов: «и поистине, у них был хороший, веселый божественный конец! (“und wahrlich, ein gutes fröhliches Götter-Ende hatten sie!”)». В данном эпизоде проявляется амбивалентный, гротескный характер смеха.¹⁴

В четвертой части появляется образ смеющегося льва: «высших, более сильных, победоносных, более веселых, таких, у которых прямоугольно построены тело и душа: *смеющиеся львы* должны прийти!»¹⁵ («lachende Löwen müssen kommen!»)¹⁶. Это также гротескный, оксюморонный образ, однако он обладает глубоким философским содержанием. Лев, который смеется, становится ребенком, то есть сверхчеловеком.

Приведенных примеров достаточно, чтобы показать, что смех не просто является основным мотивом «Так говорил Заратустра», но и обнаруживает родство с традициями народно-смеховой культуры, исследование основных черт которой осуществил Бахтин. Функции и смысл смеха у Ницше в общих чертах такие же, как в романе Рабле, как в других литературных и фольклорных источниках, составляющих неофициальную линию культуры Средних веков и Возрождения. Хотя у Ницше по сравнению с упомянутыми источниками смех в значительной степени редуцирован.

«Так говорил Заратустра» является глубоко карнавализованным произведением. Эта книга представляет один из наиболее ярких примеров карнавализованной литературы наряду с романами Рабле, Свифта и Достоевского. Укажем на некоторые наиболее значимые моменты, которые позволяют отнести книгу Ницше к разряду карнавализованной литературы.

В начале произведения Заратустра приходит на базарную площадь, где произносит речь о последнем человеке и о сверхчеловеке и становится свидетелем падения канатного плясуна. Весь этот эпизод носит подчеркнуто карнавальнй характер. Площадь — это специфическое пространство праздничных

¹² Там же. С. 164.

¹³ Там же. С. 187.

¹⁴ О веселой смерти у Бахтина см., например: *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 529.

¹⁵ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4. С. 285.

¹⁶ *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra. S. 587.

действий в эпоху Средних веков и Возрождения. Как отмечает Бахтин, «площадь была средоточием всего неофициального, она пользовалась как бы нравами “экстерриториальности” в мире официального порядка и официальной идеологии»¹⁷. Пространство площади сугубо трансгрессивно, поскольку здесь «создается та особая площадная атмосфера вольной и веселой игры, в которой высокое и низкое, священное и проданное уравниваются в своих правах»¹⁸. В этой площадной атмосфере Заратустра начинает свою проповедь: он учит о сверхчеловеке, а народ смеется над ним, после чего начинается выступление канатного плясуна. Таким образом, мы видим здесь характерное для карнавальных жанров сочетание глубоких философских идей с увеселительным праздничным действием. Само действие у Ницше имеет двойную значимость. Это элемент событийного ряда, занимающий свое место в структуре повествования, и одновременно — это символический образ, который истолковывается Заратустрой в рамках проповедуемой им идеи. Начавшееся выступление канатного плясуна сразу же переводится в идейно-образный план: «Человек — это канат, закрепленный между зверем и сверхчеловеком, — канат над пропастью»¹⁹. Здесь, на площади, происходит первое испытание идеи и ее носителя, а мудрец Заратустра невольно выступает в роли шута — посмешища, веселящего толпу. Аналогичные сцены присутствуют и у Рабле, и у Достоевского (например, эпизод неудачной попытки публичного покаяния Раскольникова на площади, вызвавшей смех прохожих; речи князя Мышкина в гостиных (аналог площади, согласно Бахтину), провоцирующие насмешки).

Другой, наиболее известный карнавальный эпизод из «Так говорил Заратустра» — это праздник осла. Согласно исследованию Бахтина, осел — один из наиболее распространенных образов народно-праздничной системы средневековья: «Служили особые “ослиные мессы”. До нас дошел официум такой мессы, составленной строгим церковником Пьером Корбейлем. Каждая часть мессы сопровождалась комическим ослиным криком — “Hinham!”. По окончании мессы священник, вместо обычного благословения, трижды кричал по-ослиному, и ему вместо “амен” трижды отвечали таким же криком. Но осел — один из древнейших символов материально-телесного низа, одновременно снижающего (умерщвляющего) и возрождающего»²⁰. Для целей нашего

¹⁷ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 201.

¹⁸ Там же. С. 210. На трансгрессивный характер площади указывает также Н. А. Балаклеец: «С образованием сферы публичного, прообразом которой в древнегреческой и древнеримской культурах были соответственно греческая агора и *forum Romanum* — площадь как политический, торговый и сакральный центр, — было создано пространство одновременного присутствия разнообразных точек зрения и перспектив» (Балаклеец Н. А. Социальное пространство как условие формирования российской идентичности : дис. ... канд. филос. наук. М. : МПГУ, 2010. С. 81–82).

¹⁹ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4. С. 15.

²⁰ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 107. Достаточно подробный комментарий к «Празднику осла» у Ницше дал К. А. Свасьян (Свасьян К. А. Примечания // Сочинения. В двух томах: Т. 2. /

исследования значимо то обстоятельство, что Ницше в этом разделе возвращает к жизни уже ставшую забытой традицию народно-смеховой культуры. Здесь представлен один из важнейших элементов карнавального мироощущения — мотив увенчания-развенчания²¹. Данный мотив подчеркивает «веселую относительность» и амбивалентность любой установленной и канонизированной системы воззрения на мир, любого фиксированного, иерархического порядка.

В этой же, наиболее богатой карнавальными образами и мотивами четвертой части книги Ницше представлен образ шутовского короля. Эту роль исполняет самый безобразный человек: «а самый безобразный человек надел на себя корону и опоясался двумя красными поясами — ибо он любил, как все безобразные, приодеваться и прихорашиваться»²². Это яркий карнавальный образ. Ближе к концу книги — в соответствии с карнавальными традициями — этот шутовской король будет развенчан словами Заратустры, в которых он скажет «высшим людям», что ждал не их. «О, все вы, прониры и шуты! Что притворяетесь и скрываетесь вы предо мной!» — так обращается Заратустра к высшим людям после праздника осла²³. Все они оказываются шутами, участниками карнавального действия.

Не менее значимым элементом карнавальной традиции являются пиршественные образы и метафоры еды и питья, которыми переполнена книга Ницше. Пищевые метафоры у Ницше разнообразны и полны глубокого философского смысла. Это обстоятельство также роднит Ницше с Рабле и народной культурой средневековья и Ренессанса. Одной из значимых особенностей пищевых метафор «Так говорил Заратустра» является их направленность от идеального к материальному. Согласно Гегелю, метафоры наоборот «возникают благодаря тому, что слово, которое вначале означает лишь нечто совершенно чувственное, переносится на духовное»²⁴. У Ницше движение метафоризации имеет противоположную направленность: духовные, интеллектуальные феномены получают в его метафорах материально-телесное воплощение. Используя выражения Бахтина, они «отелесиваются», переводятся в «материально-телесный низ». Уже на первых страницах книги мы встречаем подобные метафоры: «Взгляни! Я пресытился своей мудростью, как пчела, собравшая слишком много меду, мне нужны руки, простертые ко мне»²⁵. Другой

Ф. Ницше. М. : Рипол классик, 1998. С. 790—792). Здесь уместно вспомнить, что в романе И. И. Лажечникова «Ледяной дом» есть эпизод, описывающий «родины козы». По своему значению данный эпизод близок «празднику осла» (см. об этом: *Балаклеец Н. А.* Онтологические аспекты монархической власти (на материале романа И. И. Лажечникова «Ледяной дом») // *Филология: научные исследования.* 2015. № 2. С. 145. DOI: 10.7256/2305-6177.2015.2.15475).

²¹ *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. М. : Советская Россия, 1979. С. 143—144.

²² *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4. С. 281.

²³ Там же. С. 318.

²⁴ *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика : в 2 т. Т. I. СПб. : Наука, 2007. С. 438.

²⁵ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4. С. 11.

характерный пример этого рода: «Слишком долго сидела моя душа голодной за их столом; не приучился я, подобно им, к познанию, как к щелканью орехов»²⁶. Среди метафор, выражающих духовные состояния через акты еды и питья, встречаются совершенно оригинальные, как, например: «Из своих ядов сварил ты себе бальзам свой; ты доил корову — скорбь свою, — теперь ты пьешь сладкое молоко ее вымени»²⁷. Еще один весьма показательный пример: «Долго буду я пережевывать слова их, как хорошие зерна; и зубы мои должны непрерывно измельчать и дробить их, пока не потекут они в душу мою, как молоко!»²⁸ Слова здесь становятся зернами, а процесс осмысления — пережевыванием. Переработанный словесный материал становится молоком, свободно протекающим в душу.

Смысл подобных метафор (которых у Ницше очень много) заключается в устранении границ между духовным и телесным: мыслительные акты приближаются к телесным процессам потребления и переваривания пищи. Еда и познание — это акты, направленные на усвоение внешнего, перевод его во внутреннее. Интеллектуальные и духовные процессы представляют собой продолжение телесных.

Многие пиршественные образы у Ницше являются явными отсылками к Евангелиям и выполняют траверсирующую функцию. Например: «Хлеба? — возразил Заратустра, смеясь. — Как раз хлеба и не бывает у отшельников. Не хлебом единым жив человек, но и мясом хороших ягнят, а у меня их два: — пусть скорее заколют их и приправят шалфеем: так люблю я. Также нет недостатка в кореньях и плодах, годных даже для лакомок и гурманов; есть также орехи и другие загадки, чтобы пощелкать» («noch an Nüssen und andern Räthseln zum Knacken») ²⁹. Функция образов здесь также заключается в снижении, переводе высокого в материально-телесный низ. Помимо этого, обращает на себя внимание трансгрессивное колебание границ между ментальным и телесным, сакральным и профанным, возвышенным и бытовым. Весь приведенный фрагмент построен на нарушении границ между названными оппозициями. Такие слова, как хлеб, коренья, плоды и ягненок, помимо бытового имеют и сакральный смысл. В тексте актуализируются оба пласта, так что одни и те же слова становятся причастны сразу двум гетерогенным рядам. Орехи и загадки, наоборот, даны в одном ряду, как предметы, относящиеся к одной и той же сфере бытия. Глагол «пощелкать» относится одновременно и к орехам (данное слов здесь употребляется во вполне прямом смысле), и к загадкам. В итоге создается трансгрессивный образ орехов-загадок, где духовное и материальное находятся в состоянии незавершенного перехода друг в друга.

Данный фрагмент является частью раздела «Вечерняя трапеза», который представляет собой пародийное изображение тайной вечери: «Это и было началом той продолжительной беседы, которая названа “тайной вечерей” в

²⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4. С. 131.

²⁷ Там же. С. 37.

²⁸ Там же. С. 265.

²⁹ Там же. С. 286.

исторических книгах. Но за нею не говорилось ни о чем другом, как только о высшем человеке»³⁰. Но пародией на Евангелия является и весь текст «Так говорил Заратустра»: на уровне стиля и тона повествования, системы образов, явных и скрытых цитат³¹. В этом плане книга Ницше занимает место в ряду пародийных евангелий, которые составляют целый пласт неофициальной литературы³². При этом, как показал Бахтин, сами Евангелия, а не только их пародии, являются карнавализованным литературным жанром³³.

Помимо приведенных выше примеров в «Так говорил Заратустра» много других элементов карнавализации. Сюда относятся сны и видения, посещение преисподней, элементы диатрибы, солилоквiums и симпозиона³⁴. Анализ этого материала мог бы составить целую книгу. Однако уже сказанного достаточно, чтобы обосновать тезис о принадлежности произведения Ницше к разряду карнавализованной литературы. Мы остановимся более подробно на двух характерных карнавальными темах: шутовства и гротескного тела.

Бахтин отмечает, что шуты и дураки являются неотъемлемым элементом праздничной, карнавальской жизни периода Средних веков и Возрождения³⁵. Шут, глупец представляет собой одну из наиболее трансгрессивных фигур. Глупость не является простым следствием недостатка интеллекта, но представляет собой определенную жизненную позицию, точку зрения на мир и способ бытия. Суть этого способа заключается в действенной трансгрессии всего официального, канонизированного и общепринятого: «Глупость — обратная мудрость, обратная правда. Это — изнанка и низ официальной, господствующей правды; глупость прежде всего проявляется в непонимании законов и условности официального мира и в уклонении от них»³⁶. У Ницше мы читаем: «Боль еще и радость, проклятие еще и благословение, ночь еще и солнце, — уходите или вы узнаете: мудрец еще и безумец»³⁷. («Schmerz ist auch eine Lust, Fluch ist auch ein Segen, Nacht ist auch eine Sonne, — geht davon oder ihr lernt: ein Weiser ist auch ein Narr») ³⁸. Это трансгрессивное, а не диалектическое сочетание противоположностей имеет чрезвычайную значимость в философском мировоззрении Ницше. Если Рабле противостоял хмурой серьезности, являвшейся наследием официальной культуры средневековья, то Ницше выступает против одностороннего

³⁰ Там же. С. 287.

³¹ См. в этой связи: *Слотердаик П.* Об исправлении Благой вести. Пятое евангелие Ницше [Электронный ресурс]: Фридрих Ницше – 6000 футов над уровнем человека. URL: <http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/sloterdeik/>

³² *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 116.

³³ *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 155–156.

³⁴ Там же. С. 138.

³⁵ *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 16.

³⁶ Там же. С. 339.

³⁷ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. С. 326.

³⁸ *Nietzsche F.* Also sprach Zarathustra // *Gesammelte Werke.* Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 611.

рационализма Нового времени, против сократического стремления во всем найти разумное начало, все подчинить власти разума и рассудка. Сократ кладет начало этой традиции, заявляя, что добродетель есть знание. Гегель резюмирует эту тенденцию в своем хрестоматийном изречении: «Все разумное действительно, все действительное разумно». Ницше выходит за пределы данной парадигмы, заявляя: «ein Weiser ist auch ein Narr».

В этом противостоянии односторонней и ограниченной разумности Ницше, как и Рабле, не был одинок. Только в немецкой культуре существовал целый пласт «литературы дураков» («Narrenliteratur») ³⁹. Вспоминается, конечно же, и «Похвала глупости», а также ряд других источников, перечислять которые здесь нет необходимости (они приведены в работе Бахтина о Рабле). Ницше следует этой традиции не только в «Так говорил Заратустра», но и в других своих произведениях. Особенно ярко это шутовское начало воплотилось в «Веселой науке». Уже само заглавие носит оксюморонный характер: веселая наука — это почти то же самое, что глупая мудрость. Итальянский подзаголовок (*la gaya scienza*) недвусмысленно указывает на традиции средневековой провансальской культуры ⁴⁰. Поэзия трубадуров являлась элементом второго, неофициального пласта культуры Средних веков. Книга Ницше обрамлена двумя подборками стихов, общая тональность которых может быть охарактеризована как веселая, шутливая и насмешливо-ироничная. Подобное сочетание различных жанров в рамках одного произведения также является характерной чертой карнавализованной литературы. Лейтмотив стихов — освобождающая пляска, игра, полет, шутка и вольная глупость:

Welt-Rad, das rollende,
Streift Ziel auf Ziel:
Not — nennts der Grollende,
Der Narr nennts — Spiel...

Welt-Spiel, das herrische,
Mischt Sein und Schein: —
Das Ewig-Närrische
Mischt uns — hinein!... ⁴¹

В приведенном фрагменте шутовское начало приобретает космический и онтологический масштаб: Ewig-Närrische, вечно-дурацкое, смешивающее бытие и видимость (*Sein und Schein*), мировая игра (*Welt-Spiel*).

Наконец, немалое значение имеет и то обстоятельство, что весть о смерти Бога возвещает в «Веселой науке» безумный человек (*der tolle Mensch*).

Шут занимает значимое место в системе образов «Так говорил Заратустра». В начале книги на базарной площади появляется злой шут, который становится причиной гибели канатного плясуна. Этот же шут обращается ночью к Заратустре

³⁹ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 21.

⁴⁰ См. об этом в примечаниях к тому 3 ПСС: Ницше Ф. Веселая наука (*la gaya scienza*) // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 3: Утренняя заря. Мессиянские идиллии. Веселая наука / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2014. С. 634–635.

⁴¹ Nietzsche F. Die fröhliche Wissenschaft. Köln : Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 305.

с предостережениями от добрых и праведных. В частности, он говорит Заратустре: «Счастье твое, что смеялись над тобою: и поистине, ты говорил, как шут»⁴². («Dein Glück war es, dass man über dich lachte: und wahrlich, du redetest gleich einem Possenreißer»)⁴³. Таким образом, на базарной площади было два шута: один вверху, шедший за канатным плясуном, другой — внизу, произносящий речи, которые вызывали смех у народа. С точки зрения публики выступление Заратустры было частью площадного увеселительного действия: его учение о сверхчеловеке они восприняли как пролог к выступлению канатного плясуна. Шут предстает здесь не только в качестве самостоятельного персонажа, но и в качестве второго лица или тени (в юнговском смысле) самого Заратустры.

В третьей части в разделе «О прохождении мимо» появляется другой шут, которого народ называл «обезьяной Заратустры». Его слова похожи на речи Заратустры, однако их внутренний смысл и мотивы оказываются сплошь гнилыми. Разоблачая этого шута, Заратустра делает значимое замечание: «Хрюканьем портишь ты мне мою хвалу шутовства»⁴⁴. («durch Grunzen verdirbst du mir noch mein Lob der Nartheit»)⁴⁵. Заратустра, таким образом, отнюдь не является противником шутовства. Он критикует лишь выродившееся шутовство, в котором присутствует голое и одностороннее отрицание, лишённое утверждения, ненависть, лишённая любви. Подлинное шутовство амбивалентно: отрицание в нем всегда сопряжено с утверждением, как это показал в своем исследовании Бахтин⁴⁶. Именно такое отрицающее и утверждающее, развенчивающее и обновляющее, уничтожающее и возрождающее шутовство является предметом похвалы Заратустры. И в таком смысле Заратустра сам выступает в роле шута, противостоящего официальной, тяжеловесно-серьезной правде.

В четвертой части в разделе «Песнь уныния» к этой шутовской самоидентификации добавляется мотив тоски:

Так я упал когда-то с высоты,
Где в сновиденьях правды я носился —
Весь полный ощущений дня и света,
Упал я навзничь в тьму вечерней тени,
Испепеленный правдою одною
И жаждущий единой этой правды. —
Ты помнишь ли еще, горячая душа,
Как мы тогда томилась этой жаждой,
Томилась тем, что ты в изгнанье вечном

⁴² Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. С. 21.

⁴³ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra // Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 373.

⁴⁴ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений: В 13 томах. Т. 4. С. 183.

⁴⁵ Nietzsche F. Also sprach Zarathustra // Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012. S. 496.

⁴⁶ Бахтин М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. С. 187.

От всякой правды далеко,
Лишь шут, поэт, и только⁴⁷.

Эту песнь исполняет старый чародей, который находится еще только на пути к перерождению и освобождению. Необходимость сбросить маску искателя истины и признать в себе шута и поэта вызывает у него страдания. Песнь старого чародея повествует об этапе становления самого Ницше: когда-то он сам ощущал себя «женихом истины» и когда-то сам упал с этой высоты и был вынужден с горечью сказать о себе самом: «Nur Narr! Nur Dichter!» Но за этим разочарованием к Ницше пришла новая дионисийская мудрость Заратустры, гласящая: «ein Weiser ist auch ein Narr». Границы между мудростью и глупостью становятся такими же зыбкими, как и границы между истиной и заблуждением: оба крайних термина начинают обнаруживать тенденцию к трансгрессивному переходу друг в друга.

Выявление параллелей между воззрениями Рабле и Ницше стало возможным благодаря исследованиям Бахтина. Его концептуальные разработки позволяют глубже понять философские идеи Ницше через раскрытие их укорененности в традициях народно-смеховой культуры. Кроме того, опираясь на открытия Бахтина, можно уточнить особенности поэтики «Так говорил Заратустра» — книги, в которой элементы народно-смеховой культуры получили наиболее полномасштабное выражение в творчестве Ницше.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аверинцев С. С.* Бахтин, смех, христианская культура // М. М. Бахтин как философ. Москва : Институт философии РАН : Наука, 1992.
2. *Балаклеец Н. А.* Онтологические аспекты монархической власти (на материале романа И. И. Лажечникова «Ледяной дом») // Филология: научные исследования. 2015. № 2. DOI: 10.7256/2305-6177.2015.2.15475
3. *Балаклеец Н. А.* Социальное пространство как условие формирования российской идентичности : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Москва : МПГУ, 2010. 18 с.
4. *Балаклеец Н. А.* Тело, власть и трансгрессия: концепция органопроекции Э. Каппа и ее современные рецепции // Философия и культура. 2015. № 6. DOI: 10.7256/1999-2793.2015.6.15070.
5. *Бахтин М.* Проблемы поэтики Достоевского. Москва : Советская Россия, 1979. 320 с.
6. *Бахтин М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. Москва : Эксмо, 2015. 640 с.
7. *Войцкая И.* Бахтин и Ницше // Фридрих Ницше и русская религиозная философия: Переводы, исследования, эссе философов «серебряного века». В 2 т. Т. 1. Минск, 1996.
8. *Гегель Г. В. Ф.* Эстетика : в 2 т. Т. I. Санкт-Петербург : Наука, 2007. 623 с.
9. *Делёз Ж.* Логика смысла. Москва : Академический проект, 2011. 472 с.
10. *Каиштанова С. М.* Трансгрессивная природа смеха // Научное мнение. 2014. № 1.

⁴⁷ *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого / Ф. Ницше. М. : Культурная революция, 2007. С. 301–302.

11. Ницше Ф. Веселая наука (la gaya scienza) // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 3: Утренняя заря. Мессиянские идиллии. Веселая наука. Москва : Культурная революция, 2014.

12. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. Москва : Культурная революция, 2007. 432 с.

13. Ницше Ф. Так сказал Заратустра. Книга для чтения на немецком языке. Санкт-Петербург : КОРОНА принт : КАРО, 2004. 488 с.

14. Ницше Ф. Черновики и наброски 1885-1887 гг. // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 12. Москва : Культурная революция, 2005. 560 с.

15. Ницше Ф. Черновики и наброски 1887-1889 гг. // Полное собрание сочинений : в 13 томах. Т. 13. Москва : Культурная революция, 2006. 688 с.

16. Ойзерман Т. И. К характеристике философии Фридриха Ницше // Вопросы философии. 2011. № 4.

17. Подорога В. А. Выражение и смысл. Ландшафтные миры философии: Сёрен Киркегор, Фридрих Ницше, Мартин Хайдеггер, Марсель Пруст, Франц Кафка. Москва : AdMarginem, 1995. 427 с.

18. Свасьян К. А. Примечания // Сочинения. В двух томах: Т. 2. / Ф. Ницше. Москва : Рипол классик, 1998.

19. Слотердайк П. Мыслитель на сцене. Материализм Ницше // Рождение трагедии / Ф. Ницше. Москва : Ad Marginem, 2001.

20. Слотердайк П. Об исправлении Благой вести. Пятое евангелие Ницше [Электронный ресурс]: Фридрих Ницше – 6000 футов над уровнем человека. URL: <http://nietzsche.ru/look/xxc/etika/sloterdeik/> (дата обращения: 25.05.2016).

21. Танатография Эроса: Жорж Батай и французская мысль XX века. Санкт-Петербург : Мифрил, 1994. 346 с.

22. Фаритов В. Т. Трансгрессия и культура в «Рождении трагедии» Ф. Ницше // Культура и искусство. 2016. № 1. DOI: 10.7256/2222-1956.2016.1.16935.

23. Хайдеггер М. Ницше. Т. 1. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2006. 604 с.

25. Хайдеггер М. Ницше. Т. 2. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2007. 440 с.

26. Холлингдейл Р. Дж. Фридрих Ницше. Трагедия неприкаянной души. Москва : Центрполиграф, 2004. 383 с.

27. Ясперс К. Ницше. Введение в понимание его философствования. Санкт-Петербург : Владимир Даль, 2004. 632 с.



УДК 930.1

ТРАКТОВКА ИСТОРИИ В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ ЭРНСТА КАССИРЕРА*

© И. В. Дёмин

Дёмин Илья Вячеславович
доктор философских наук
доцент кафедры философии
Самарский национальный
исследовательский
университет
им. С. П. Королева
e-mail: ilyadem83@yandex.ru

В статье анализируются взгляды Эрнста Кассирера на природу историописания и специфику исторического познания. Выявляются общефилософские предпосылки культурно-семиотического подхода к истории. Проводятся параллели с трактовками истории в философских концепциях Риккерта и Гадамера.

Ключевые слова: семиотика, история, семиотика истории, философия истории, философия символических форм, Кассирер.

Социально-гуманитарные науки в XX веке во многом развивались под влиянием семиотики и философии языка. Историю социально-гуманитарных дисциплин невозможно отделить от истории семиотики и лингвистически ориентированной философии. В последние десятилетия семиотический подход получает все большее распространение и в исторических исследованиях. Однако философские основания, концептуальные рамки и эвристический потенциал этого подхода до сих пор остаются непроясненными. Терминология и отдельные методологические приёмы, разработанные в семиотической литературе, часто применяются некритически, эклектично совмещаясь с традиционными методами исторического познания. Эвристические возможности и мето-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 17-13-63001 «Философские основания семиотики истории» (Региональный конкурс «Волжские земли в истории и культуре России» 2017 года).

дологические границы применения семиотического подхода в познании исторического прошлого в современной исследовательской литературе ещё не подвергались систематическому изучению и уточнению.

Наряду с лингвистикой и литературоведением, историописание является той областью познания, в которой базовые презумпции семиотики находят наиболее полное воплощение. Однако если в области языкознания и литературоведения использование семиотической терминологии и методологии имеет давнюю историю, то в теории и методологии исторического познания практически отсутствуют исследования семиотической направленности.

Эрнст Кассирер является одним из родоначальников семиотического подхода к пониманию истории. В работах «Философия символических форм» и «Опыт о человеке» он раскрывает знаково-символическую природу исторического источника и по-новому решает некоторые ключевые вопросы философии и методологии истории (о специфике исторического познания, об исторической объективности и исторической истине и т. д.). Однако этим значение его работ для постметафизической философии истории не исчерпывается. Кассирер переносит вопрос об истории из области спекулятивной философии в сферу семиотически ориентированной философии культуры, во многом предвосхищая исследования Р. Дж. Коллингвуда, Г.-Г. Гадамера, Х. Уайта, А. Данто, Ф. Анкерсмита. С именем Эрнста Кассирера связан окончательный переход от классической (метафизической) философии истории — к постметафизической.

Кассирер принимает исходные установки и антиметафизическую направленность кантовского и неокантианского критицизма. Дуализм бытия и становления, неизменного и изменчивого в контексте кантовской критической философии, как известно, приобретает *логический*, а не онтологический (метафизический) смысл: «Мы уже не говорим более о двух мирах — абсолютно изменчивом и абсолютно неизменном. Субстанция и изменение рассматриваются не как различные *области* бытия, а как категории — условия и предпосылки нашего эмпирического знания»¹ (курсив Кассирера. — *И. Д.*). При этом подчёркивается, что неправомерно отождествлять мир природы с неизменным «бытием», а мир истории рассматривать исключительно как область «становления». Историческая реальность не может быть истолкована в терминах одних лишь изменений, но всегда предполагает также неизменный, «субстанциальный» элемент. В этой связи известное высказывание Ортеги-и-Гассета (*Человек не имеет природы, все, что он имеет, — это история*)² перефразируется Кассирером так: «Человек имеет историю как раз потому, что имеет природу»³. И действительно, история (историописание) невозможна без допущений относительно сущности человека, государства, искусства и т. д. Кассирер дистанцируется не только от субстанциализма классической философии, но и от антисубстанциализма, последовательно отстаивая установку кантовского

¹ Кассирер Э. Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Кассирер Э. Избранное. Опыт о человеке. М. : Гардарика, 1998. С. 644.

² Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. М. : Весь Мир, 1997. С. 467.

³ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 644–645.

критицизма, суть которой сводится к воздержанию от высказываний о реальности «самой по себе».

Разделяя исходные презумпции кантовского критицизма, Кассирер переносит акцент с критики разума на критику культуры: «Задача критики познания расширяется <...> до задачи критики культуры»⁴. Философия, согласно Кассиреру, возможна лишь как философия (критика) культуры, а последняя предстаёт в качестве «философии символических форм»: «Если культура выражается в творении идеальных образных миров, определенных символических форм, то цель философии заключается не в возвращении к тому, что было до них, а в том, чтобы понять и осмыслить их фундаментальный формообразующий принцип»⁵. Под «символической формой» Кассирер понимает «всякую энергию духа, через которую некое духовное смысловое содержание связывается с конкретным чувственным знаком и внутренне присваивается этому знаку»⁶. Философия культуры как философия символических форм фактически приобретает статус «первой философии»⁷.

Попытку выйти за пределы культуры и философии культуры, постичь действительность «саму по себе», вне её символических форм, Кассирер квалифицирует как «мистицизм». Вопрос о том, есть ли реальность сама по себе (вне символического универсума культуры) и какова эта реальность, не может быть поставлен в контексте критической философии: «Для философии, свершающей себя лишь в понятийной строгости и ясности дискурсивной мысли, доступ в рай мистицизма, в рай чистой непосредственности закрыт»⁸.

Наиболее фундаментальной философской предпосылкой рассуждений Кассирера об истории, историческом познании и историческом факте выступает принцип тождества исторического бытия и исторического сознания. Данный принцип в той или иной интерпретации разделяли такие философы, как Гегель, Дильтей, Кроче, Карсавин, Коллингвуд, Гадамер. Во всех случаях в качестве исходного принимается тезис о том, что история (исторический процесс) не есть нечто самодостаточное по отношению к историческому сознанию субъекта, но является одним из проявлений актуальной жизни духа/человеческой культуры. Следуя такому пониманию истории, Кассирер подчёркивает, что «историческое мышление — это не воспроизведение, а, напротив, сам действительный исторический процесс»⁹. Обращение к истории происходит не из праздного любопытства, но представляет собой одно из существенных проявлений жизни человека и культуры.

⁴ *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Ереван: АН АрмССР, 1989. С. 72.

⁵ *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1. Язык. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 47.

⁶ *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 394.

⁸ *Кун Х.* Философия культуры Эрнста Кассирера // Избранное: Индивид и космос / Э. Кассирер. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 616.

⁸ Цит. по: *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван: Изд-во АН АрмССР, 1980. С. 66.

⁹ *Кассирер Э.* Опыт о человеке. С. 657.

Трактовка исторического факта и историописания у Кассирера определяется критическим дистанцированием от двух методологических установок, которые были характерны для исторической науки и философии истории второй половины XIX — начала XX вв. Речь идёт о *натурализме* и *психологизме*. В качестве примеров натурализма и психологизма в историческом познании Кассирер приводит концепции Ипполита Тэна и Карла Лампрехта. При этом психологизм (сведение истории к психологии) можно рассматривать как одну из версий натурализма, понятого в широком смысле слова. В этом вопросе Кассирер продолжает линию Риккерта, который стремился обосновать автономию исторического познания, его несводимость к познанию естественнонаучному¹⁰. Однако, разделяя исходную установку Риккерта, Кассирер предлагает иной вариант решения проблемы специфики исторического познания¹².

Наряду с критикой натурализма, одним из определяющих мотивов философско-исторических изысканий Кассирера становится стремление отмежеваться от философии истории спекулятивного типа. Теория истории, согласно Кассиреру, должна разрабатываться в контексте философии культуры как «философии символических форм». Семиотически ориентированная философия истории не нуждается в рассмотрении традиционных вопросов спекулятивной философии истории (о смысле и цели истории, о факторах и «движущих силах» исторического развития и т. д.), она ставит перед собой гораздо более простую и скромную задачу: «пытается определить место исторического знания в организме человеческой цивилизации»¹². В этой связи на первый план выходят вопросы о специфике исторического факта, основаниях отбора фактов и способах их интерпретации.

История (историописание), наряду с искусством, рассматривается Кассирером в качестве мощного инструмента исследования человеческой природы, «органа нашего самопознания», и «необходимого инструмента построения нашей человеческой Вселенной»¹³. Тезис о том, что историческое познание по своей сути есть самопознание, является едва ли не общепринятым в литературе по философии и методологии истории¹⁴, однако у Кассирера данная мысль получает новое, не вполне привычное звучание. Речь идёт не о

¹⁰ См.: *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998.

¹¹ Подробнее о месте Кассирера в истории неокантианского движения см.: *Лосев А. Ф.* Теория мифического мышления у Э. Кассирера // *Избранное. Опыт о человеке* / Э. Кассирер. М.: Гардарики, 1998. С. 730–760; *Вейнмейстер А. В.* Эрнст Кассирер — неокантианец? // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* 2013. № 4 (30). Ч. III. С. 32–35.

¹² *Кассирер Э.* Опыт о человеке. С. 682.

¹³ Там же. С. 683.

¹⁴ См.: *Дёмин И. В.* Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // *Аспирантский вестник Поволжья.* 2015. № 3-4. С. 87–94; *Дёмин И. В.* Трактовка соотношения прошлого и настоящего в историософии Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии.* 2015. Т. 16. Вып. 4. С. 56–66.

том, что историческое знание позволяет нам глубже проникнуть в некую изначально данную «природу» человека (безотносительно к тому, как мы её понимаем), но о том, что человек живёт не в физической, но в символической вселенной и сам является «символическим животным»¹⁵. Иными словами, «сущность» человека усматривается не в той или иной его характеристике (разумность, социальность и т. д.), но в его способности создавать, понимать и интерпретировать символы культуры. Историописание — это одна из тех областей, где символическая природа человеческого существа проявляется с наибольшей отчётливостью.

Важное место в культурно-семиотической концепции Кассирера занимает переосмысление понятия исторического факта. Специфику исторического познания по сравнению с естествознанием традиционно усматривали либо в онтологическом статусе его объекта (Дильтей), либо в особой логике образования понятий и индивидуализирующем, идеографическом методе, в способах объяснения и описания исторических событий (Риккерт, Виндельбанд). Кассирер одним из первых обратил внимание на фундаментальное различие между историческим и естественнонаучным фактом, выявил семиотическую природу исторического источника.

История (историописание), как и естествознание, начинается с фактов, и в этом смысле факты — «не только начало, но и цель, альфа и омега всего исторического знания»¹⁶. Однако процедуры установления фактов в истории и естествознании фундаментально различны. Естественнонаучный факт устанавливается посредством наблюдений и экспериментов. «Если физик сомневается в результатах эксперимента, он может повторить и уточнить его. Его объекты присутствуют в каждый данный момент в готовности к ответам на его вопросы»¹⁷. Историк же такой возможности лишён, так как его факты принадлежат прошлому, а «прошлое ушло безвозвратно, его нельзя восстановить, нельзя побудить к новой жизни в простом физическом, объективном смысле»¹⁸. Отправная точка исторического познания — не эмпирическое наблюдение, а «идеальное воссоздание», реконструкция¹⁹. Историк *реконструирует* прошлое (тот или иной его фрагмент) на основании «следов» (источников), которые наличествуют в настоящем. Сам по себе этот тезис не является чем-то принципиально новым для философии истории и теории историописания. Новизна концепции Кассирера заключается в том, как именно трактуется историческая реконструкция.

¹⁵ Подробнее о трактовке человека в философии Кассирера см.: *Малинкин А. Н.* Эрнст Кассирер // *Избранное. Опыт о человеке* / Э. Кассирер. М. : Гардарика, 1998. С. 724–729; *Вейнмейстер А. В.* Концепции символической интерпретации культуры (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев). СПб. : Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики, 2012; *Демидова М. В.* Человек как «Animal Symbolicum» в философии культуры Э. Кассирера: историко-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2007.

¹⁶ *Кассирер Э.* Опыт о человеке. С. 646.

¹⁷ Там же. С. 647.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

Историк, в отличие от естествоиспытателя, не имеет непосредственного доступа к реальности прошлого, его задача — «вспомнить» прошлое, дать ему новое, идеальное существование. Всякий факт (как исторический, так и естественнонаучный) является ответом на поставленный исследователем вопрос. Однако предмет исторического познания, в отличие от познания естественнонаучного, недоступен непосредственному наблюдению, историк «не может стать лицом к лицу с самими событиями, не может проникнуть в формы прежней жизни»²⁰.

Непосредственными объектами исторического познания выступают не вещи и события, а документы и артефакты, то есть *исторические источники*. Исторический источник не является физическим объектом в привычном смысле этого слова. Исторический источник — это *знак* или символ. «Только через посредство и вмешательство этих символических данных можно понять реальные исторические данные — события и людей прошлого»²¹. Первоочередная задача историка состоит в том, чтобы научиться понимать эти символы. Реконструкция событий прошлого осуществляется историком не иначе, как посредством понимания и интерпретации исторических источников — текстов и материальных артефактов. «В истории интерпретация символов предшествует собиранию фактов, а без такой интерпретации приблизиться к исторической истине нельзя»²². Историк, таким образом, имеет дело не с миром физических объектов, а с семиотическим универсумом культуры — миром символов.

Полемизуя с Генрихом Риккертом, Кассирер подчёркивает, что главное отличие исторического познания от естественнонаучного заключается не в логике (то есть способе образования понятий), а в самой природе исторического факта. Задача раскрытия специфики исторического познания не решается посредством построения новой «логики истории», она достигается путём раскрытия знаково-символической природы исторического источника и исторического факта. «Историческая и естественнонаучная мысль, — отмечает Кассирер, — различимы не по их логической форме, а по их целям и содержанию. При описании этого различия недостаточно сказать, что учёный имеет дело с объектами настоящего, а историк — с объектами прошлого: такое различие будет ошибочным»²³. Не всякое познание прошлого можно считать *историческим* познанием. Так, историческая геология или палеонтология — это науки о прошлом, но это не *исторические* науки. Хотя предметом геологии и палеонтологии выступает прошлое (в том числе и *единичные* события прошлого), эти науки относятся к области *естествознания*, а так называемая естественная история не является историей в собственном смысле слова.

Возражая Риккерт, Кассирер пишет: «Геолог, описывающий разные состояния земли в различные геологические периоды, также сообщает о конкретных и уникальных событиях. Эти события неповторимы, их нельзя наблюдать в том же виде в другое время. В этом отношении описание геолога

²⁰ Кассирер Э. Опыт о человеке.

²¹ Там же. С. 647–648.

²² Там же. С. 670.

²³ Там же. С. 649.

не отличается от исторического описания»²⁴. Несмотря на это, никто не станет сомневаться в принципиальном отличии истории от геологии и других естественных наук.

Специфика исторического исследования, согласно Кассиреру, не в том, что его объектом является прошлое, и даже не в том, что оно нацелено на реконструкцию индивидуального (уникальных и неповторимых событий), а в том, что оно имеет дело с символическим универсумом человеческой культуры. Геолог и палеонтолог также реконструируют прошлое, однако историческое познание — это не только эмпирическая, но также *символическая* реконструкция. Для решения этой задачи историк может использовать естественнонаучные методы, однако историописание никогда не сводится к процедуре установления и объяснения фактов на основе методов естествознания. «Нет ни одного объекта, свободного от законов природы. В этом смысле исторические объекты не представляют собой особой отдельной и самодостаточной реальности: они воплощены в виде физических объектов. Но несмотря на такую воплощенность, они принадлежат, так сказать, более высоким сферам»²⁵. То, что сообщает вещам и событиям специфически *исторический* смысл, неуловимо с помощью методов естествознания. Историческое значение источника не лежит на поверхности, оно должно быть раскрыто в процессе интерпретации. Раскрыть историческое значение того или иного текста/артефакта — значит поместить его в контекст символического универсума культуры, что предполагает использование специфической методологии и терминологического аппарата семиотики и семиотически ориентированной философии культуры.

Историк, в отличие от геолога или палеонтолога, «должен научиться читать и интерпретировать документы и памятники не только как мертвые остатки прошлого, но как его живые послания — послания, адресованные нам, но написанные на своем собственном языке»²⁶. Это сближает деятельность историка с деятельностью лингвиста, филолога и литературоведа. Кассирер усматривает принципиальное сходство в работе историка и филолога в том, что оба они — в ходе интерпретации — делают понятными тексты, написанные на ином, неизвестном (полностью или частично) нам языке. Историк, согласно Кассиреру, «гораздо более лингвист, чем естествоиспытатель»²⁷, поскольку главная его задача заключается в расшифровке семиотического кода источника.

Исторический источник в контексте культурно-семиотической концепции Кассирера рассматривается в качестве послания/сообщения, адресованного нам, но написанного на неизвестном нам языке. Задача историка — расшифровка, декодирование этого сообщения, перевод текста с языка прошлого на язык настоящего. Историк выступает в роли *переводчика* с языка прошлого на язык настоящего. Такое понимание историописания предполагает, что историк делает всё то же, что и естествоиспытатель, изучающий прошлое, но историк делает также и нечто *сверх этого*.

²⁴ Там же. С. 661.

²⁵ Там же. С. 649.

²⁶ Там же. С. 650.

²⁷ Там же.

Здесь становится отчётливо видно расхождение Кассирера с философско-исторической концепцией Риккерта. Если Риккерт полагал, что историк и естествоиспытатель имеют разные *познавательные цели* и руководствуются разными *методами* (точнее, разными логическими схемами), то Кассирер исходит из того, что историописание *включает* в себя естественнонаучную реконструкцию прошлого, но не исчерпывается ею. Культура (культурно-исторический мир) в концепции Кассирера — не особая область действительности, реально существующая наряду с миром природы, но это и не просто специфический предмет познания, конструируемый с помощью индивидуализирующего метода и отнесения к ценностям. Культура — это знаково-символический универсум, который не противостоит миру природы, изучаемому естествознанием, но в определённом смысле *включает* его в себя.

Рассмотрев вопрос о специфике исторического познания, Кассирер обращается к другой значимой методологической проблеме. Речь идёт об основаниях отбора исторических фактов. Как осуществляется отбор исторических фактов, иными словами, какие факты прошлого заслуживают внимания историка, а какие — нет?

Кассирер рассматривает два распространённых ответа на этот вопрос. Один из них был предложен Генрихом Риккертом, другой — Эдуардом Мейером. Риккерт полагал, что историк должен руководствоваться определенной системой формальных ценностей и использовать её в процессе отбора фактов. Согласно Мейеру, факт становится исторически значимым, если он имеет существенные последствия для настоящего. Оба ответа представляются Кассиреру неполными и недостаточными. Дело в том, что исторический универсум — это универсум символический, в историческом познании «физически и практически мало-значительное может иметь огромное семантическое значение»²⁸. Кассирер подчёркивает, что исторические факты — это характерные факты, поскольку «в истории — и в истории народов, и в истории индивидов — мы вовсе не исследуем поступки и действия сами по себе: в этих поступках усматривается выражение характера»²⁹. Тот или иной факт биографии исторического деятеля может представляться незначительным с «объективистской» точки зрения, но он может оказаться весьма значимым для понимания личности этого деятеля, духа эпохи и т. д. Бесполезно поэтому спрашивать о том, какие «объективные», реальные последствия имело то или иное историческое событие, поскольку в мире истории всякое событие понимается и интерпретируется его современниками и потомками и только в силу этого оно может иметь какое-либо значение и оказывать влияние на последующий ход событий. Способы и характер интерпретации событий и текстов, в свою очередь, зависят от типа культуры, господствующих культурных кодов.

Кассирер, вслед за Шлегелем, рассматривает историописание в качестве «пророчества, обращённого в прошлое». Пророчество о прошлом означает «разоблачение его тайной, скрытой жизни»³⁰. Историческое знание — это знание

²⁸ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 671.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 651.

о прошлом, которое нельзя экстраполировать в будущее, однако, как подчёркивает Кассирер, новое понимание прошлого открывает новую перспективу будущего, что в свою очередь, становится стимулом интеллектуальной и социальной жизни.

В культурно-семиотической концепции Кассирера подчёркивается неразрывная связь исторического познания с контекстом/контекстами настоящего. Историческое знание представляет собой ответы на определённые вопросы, но сами вопросы порождены и продиктованы настоящим, современным культурным, интеллектуальным, мировоззренческим, социально-политическим контекстом.

Рассматривая вопрос о соотношении прошлого и настоящего и о месте исторического знания в контексте культуры и социального бытия, Кассирер обращается к концепциям Б. Кроче и Ф. Ницше, которые противоположным образом решали указанную проблему. Бенедетто Кроче отождествлял реальность как таковую с *исторической реальностью* и рассматривал всякое знание в качестве модификации исторического знания. В то же время всякая история рассматривалась Кроче как актуальная (современная) история. Такая позиция («абсолютный историзм») связана с утверждением приоритета «исторической» точки зрения и экспансией исторического метода на область естествознания. Фридрих Ницше, напротив, ставил вопрос о «пользе и вреде истории для жизни», о границах исторического метода и необходимости забвения и «неисторической» точки зрения³¹.

Не принимая позицию абсолютного историзма Кроче, Кассирер в то же время выступает против искусственного разграничения «жизни действия» и «жизни мысли», которое негласно предполагается в философии Ницше³². Осознание прошлого «должно дать более свободный взгляд на настоящее и усилить нашу ответственность перед будущим»³³. Необходимость исторического знания Кассирер связывает с тем, что «человек не может сформировать будущее, не зная условий настоящего и своей ограниченности прошлым»³⁴. Ограниченность прошлым в данном случае — не досадная помеха, которую следует преодолеть, но горизонт нашего видения и понимания.

Специфика исторического познания и историописания демонстрируется Кассирером на материале истории философии. С одной стороны, невозможно написать историю философии без чёткого представления о том, что такое философия (без понимания её «сущности»), с другой стороны, само понятие философии меняется и пересматривается, а «факты философского прошлого учений и систем великих мыслителей не имеют никакого значения без их интерпретации»³⁵. Это означает, что всякая история вообще и история фи-

³¹ См.: Дёмин И. В. Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60). С. 3–7.

³² Подробнее об этом см.: Соболева М. Е. Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2001.

³³ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 652.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же. С. 653.

лософии в частности с неизбежностью переписывается в свете нового понимания настоящего и новых перспектив будущего, которые, в свою очередь, открываются благодаря новым интерпретациям прошлого.

Человек обладает историей и является носителем исторического сознания лишь потому, что ему присущ проективный способ существования, а будущее является открытым горизонтом возможностей. «Историей», — пишет Кассирер, — обладает только желающее и действующее, выходящее в будущее и определяющее его своей волей существо, познающее историю только потому, что постоянно ее производит»³⁶. Процесс переинтерпретации (переписывания) истории никогда не останавливается: «Как только в познании возникает новое видение, новый взгляд на вещи, так мы должны пересматривать наши суждения»³⁷. Важно подчеркнуть, что данный тезис относится не только к «истории идей», но к любой истории. Не только история философии или искусства переписывается и переинтерпретируется в свете нового понимания философии и искусства, но и история политических (и каких-либо иных) событий зависит от нашей концепции людей, которые в них вовлечены³⁸. «Как только мы увидим индивидов в новом свете, мы должны изменить и наше понимание событий»³⁹.

Предложенная Кассирером трактовка историописания имеет много общего с философской герменевтикой Гадамера, в которой также отвергается идеал «объективной», единственно верной интерпретации истории. Множественность интерпретаций одних и тех же исторических текстов и событий не является свидетельством ущербности исторического знания по сравнению с естественнонаучным, эта множественность имеет *позитивное* значение, является способом самопознания и самоосмысления человека и культуры.

Решающее значение для понимания специфики исторического познания имеет тот факт, что «сознание историка относится к своему объекту иначе, чем сознание физика или натуралиста»⁴⁰. Исторический объект (будь то исторический текст или артефакт) не является чем-то самотождественным и неизменным, его нельзя мыслить по аналогии с физическим объектом, который сохраняется и существует благодаря силе инерции. Физическая вещь «сохраняет свою природу, пока не изменяется или не разрушается действием внешних сил»⁴¹, совсем иначе обстоит дело с артефактами культуры. «Их реальное бытие не физическое, а символическое; такая реальность постоянно требует истолкования и переистолкования»⁴². Историческое как историческое не сохраняется в силу инерции, чтобы сохраниться, оно должно постоянно возобновляться и восстанавливаться, реконструироваться. Это достигается в

³⁶ Кассирер Э. Философия символических форм. Т. 3: Феноменология познания. М.; СПб.: Университетская книга, 2002. С. 144.

³⁷ Кассирер Э. Опыт о человеке. С. 653.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 655.

⁴⁰ Там же. С. 658.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

процессе интерпретации и переинтерпретации исторических источников, текстов и артефактов прошлого.

Физические объекты сохраняют своё существование независимо от деятельности учёного, исторические же объекты обнаруживаются лишь в актах интерпретации, они существуют лишь до тех пор, пока о них помнят, причём «акт припоминания должен быть непрерывным и продолжающимся»⁴³. Историк, в отличие от естествоиспытателя, не может просто наблюдать свои объекты, он должен их сохранять, удерживать в памяти и в бытии, всякий раз «оживлять» их в процессе интерпретации. «Чтобы овладеть миром культуры, нужно постоянно восстанавливать его в исторической памяти. Но удержание в памяти — не простой акт воспроизведения. Это новый интеллектуальный синтез — конструктивный акт»⁴⁴. Быть для исторического объекта — значит быть удерживаемым в памяти. В этом смысле историописание неотделимо от постоянного усилия удержания в памяти и возобновления в бытии того, чему всякий раз угрожает опасность забвения и исчезновения (не только физического, но в первую очередь *символического*).

Такая трактовка исторического объекта как «удерживаемого в памяти» и нуждающегося в возобновлении, а истории — как всякий раз переписываемой и переинтерпретируемой позволяет Кассиреру по-новому поставить традиционный вопрос об объективности исторического знания. Та форма объективности, которая может быть присуща истории, не имеет ничего общего с идеалом классического естествознания, ориентированного на последовательное устранение «антропологических» элементов из результатов познания.

Идеал естественнонаучной объективности выражается формулой: «чтобы изучать природу, открывать и формулировать законы природы, мы должны забыть человека»⁴⁵. В отличие от естествознания, история по самой своей природе антропоморфна и «антропологична». История «может жить и дышать только в человеческом мире»⁴⁶, она является формой самопознания человека, а не просто знанием внешних фактов или событий. Тезис о сущностной антропоморфности истории не означает, что приоритетное значение для историка имеет индивидуальное Я. Историческое сознание антропоморфно, но совсем не обязательно эгоцентрично. Суть исторического сознания Кассирер выражает с помощью парадоксальной формулы: история стремится к «объективному антропоморфизму»⁴⁷.

Подведём итог. Своеобразие философско-исторической концепции Кассирера связано с новым ракурсом рассмотрения традиционных вопросов философии истории и методологии исторического познания. В центре внимания Кассирера — не вопрос о том, что представляет собой исторический процесс и даже не вопрос о том, как возможно объективное историческое знание, решающее значение в его концепции приобретает вопрос о специфике историописания

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же. С. 659.

⁴⁵ Там же. С. 665.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

как формы самопознания человека. Кассирер обосновал тезис о знаково-символической природе исторического универсума, предвосхитив тем самым ключевые идеи постметафизической лингвистически ориентированной философии истории второй половины XX века.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Вейнмейстер А. В.* Концепции символической интерпретации культуры (Э. Кассирер, А. Ф. Лосев). Санкт-Петербург : Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики, 2012. 167 с.
2. *Вейнмейстер А. В.* Эрнст Кассирер — неокантианец? // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2013. № 4 (30). Ч. III.
3. *Демидова М. В.* Человек как «Animal Symbolicum» в философии культуры Э. Кассирера: историко-философский анализ : дис. ... канд. филос. наук. Саратов, 2007. 175 с.
4. *Дёмин И. В.* Обоснование методологии исторического познания в метафизике всеединства Л. П. Карсавина // Аспирантский вестник Поволжья. 2015. № 3-4. С. 87–94.
5. *Дёмин И. В.* Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // Философия и культура. 2014. № 3.
6. *Дёмин И. В.* Ф. Ницше и постметафизическая философия истории // Клио. 2014. № 6 (60).
7. *Дёмин И. В.* Трактровка соотношения прошлого и настоящего в историософии Карсавина и в экзистенциальной аналитике Хайдеггера // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2015. Т. 16. Вып. 4.
8. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения истории и природы в историософских концепциях Кроче и Коллингвуда // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 1 (19).
9. *Кассирер Э.* Избранное: Индивид и космос. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000. 654 с.
10. *Кассирер Э.* Опыт о человеке. Введение в философию человеческой культуры // Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. Москва : Гардарика, 1998.
11. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 1: Язык. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002. 272 с.
12. *Кассирер Э.* Философия символических форм. Т. 3: Феноменология познания. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2002. 398 с.
13. *Кун Х.* Философия культуры Эрнста Кассирера // Избранное: Индивид и космос / Э. Кассирер. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2000.
14. *Лосев А. Ф.* Теория мифического мышления у Э. Кассирера // Избранное. Опыт о человеке / Э. Кассирер. Москва : Гардарика, 1998.
15. *Малинкин А. Н.* Эрнст Кассирер // Избранное. Опыт о человеке. Москва : Гардарика, 1998.
16. *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды. Москва : Весь Мир, 1997. 704 с.
17. *Свасьян К. А.* Проблема символа в современной философии. Ереван : Изд-во АН АрмССР, 1980. 226 с.
18. *Свасьян К. А.* Философия символических форм Э. Кассирера. Ереван : АН АрмССР, 1989. 238 с.
19. *Соболева М. Е.* Философия символических форм Э. Кассирера. Генезис. Основные понятия. Контекст. Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2001. 152 с.



УДК 111

ОНТОГНОСЕОЛОГИЧЕСКОЕ ПОНИМАНИЕ ПРОБЛЕМЫ РАЗУМНОСТИ МИРА

© А. Н. Огнев

Огнев Александр Николаевич
кандидат философских наук
доцент кафедры философии
Самарский национальный
исследовательский
университет
им. С. П. Королева
e-mail: phil@ssau.ru

В настоящей статье рассматривается вопрос об онтогносеологическом понимании проблемы разумности мира. Реконструируются основные контекстообразующие тенденции, оказавшие влияние на развитие классической философской мысли. Показано значение проблемы теодицеи для рационалистической метафизики и вопроса «о хитрости разума» для диалектического мышления. Уделяется внимание онтогносеологической концепции советского философа М. А. Лифшица, анализируется специфика его подхода в рамках отечественной философской традиции.

Ключевые слова: бытие, мышление, полнота, истинная середина, предел, отражение, теодицея, «хитрость разума», диалектика.

Проблема разумности мира, образующая концептуальное средоточие мировоззренческих запросов человеческого ума, составляет сущностное теоретическое достояние философии, мыслимой в качестве коммуникативной формы рационального присвоения предметности. В той мере, в какой человеческий разум соответствует своему собственному понятию, он обнаруживает её в том или ином предметном содержании, подлежащем теоретической формализации, центрируя вокруг неё основополагающие интуиции и позиционируя её в качестве тематического базиса понятийного опосредствования в рефлексии. Вопрос о том, наличествует ли в самой мировой целостности разумное основание, мера и цель безотносительно к актам человеческой способности суждения или же разумность только проективно привносится человеческим

умом в предметную коллизию мышления, оказывается ключевым с точки зрения понимания задач и возможностей самой философии. Даже если допустить, что этот вопрос не может быть удовлетворительным образом разрешен, он все равно оказывается поставленным, будучи латентной фоновой константой, без которой человеческое мышление предстаёт лишённым связности начинанием, исход которого отдаётся в распоряжение иррациональным и случайным силам. Можно предположить, что этот вопрос может значить не одно и то же применительно к бытию и относительно мышления, но в том случае, когда в предметном плане обнаруживается их условное единство, избежать его оказывается невозможным. Вопрос о разумности мира приобретает ценностную значимость всякий раз, когда уму открывается, согласно А. Ф. Лосеву, «чудная и завораживающая картина самоутверждённого смысла и разума»¹, что недвусмысленным образом указывает на то, что именно названная проблема может рассматриваться как симптом транзитивности инспиративных моментов мышления, взятых безотносительно к факторам их предметного генезиса.

Проблему разумности мира не следует считать сводимой к рецидивам догматического мышления, к которому человеческий разум имеет склонность по причине предпосылочного характера как детерминистских, так и финалистских интерпретаций действительности. То, что догматик делает *bona fide*, полемист делает предметом спора, скептик позиционирует в качестве собственного признака проблемной коллизии, а критик преподносит в режиме категориальной дифференциации, исполненной *lege artis*. Различие в этих подходах существенно с точки зрения разграничения типологических лимитов их коммуникативных компетенций, но оно предстаёт внятным в общем для них всех понятии метафизической потребности человека, по отношению к которому догматизм, полемизм, скептицизм и критицизм можно рассматривать как частные стратегии удовлетворения притязаний чистого разума. Именно эта общность представлялась И. Канту определяющей, когда он разрабатывал трансцендентальное учение о методе. Она же занимала всецело ум А. Шопенгауэра, создавшего учение о разграничении способов удовлетворения метафизической потребности *sensu allegorico* в религии и *sensu stricto et proprio* в метафизике. Из сказанного становится очевидным, что проблема разумности мира образует в теоретическом отношении *progrium* философского мышления, какими бы частными предметными коллизиями оно ни было ограничено и какими бы идеальными интенциями оно не вдохновлялось. Это значит, что мыслить философски — значит обнаруживать при помощи операционально-востребованных формализмов в каком угодно содержании проблему разумности мира в том её ракурсе, который необходим и достаточен для актуализации субъекта, способного фокусировать любое наличное отражение действительности таким образом, чтобы в нём могла состояться идеация её сущностного закона в подобающей умопостигаемой полноте. Именно понятие «полноты», образующее *desideratum* содержания, даёт первый повод к теоретическому смещению, составляющему предпосылку всех последующих категориальных интерференций и методологических аббераций.

¹ Лосев А. Ф. Из ранних произведений. М. : Правда, 1990. С. 21.

Нет ничего естественнее, чем допустить, что полнота разума одна и та же для Бога, для мира и для человека, коль скоро понятийные реквизиты её формализации должны каталогизироваться на одних и тех же основаниях. Эта иллюзия, тем не менее, обнаруживается только *post festum*, когда уже оказывается сформированным представление о такой «разумности», которая должна быть, но которой *in re* опровергается интуитивным разведением психологии, теологии и космологии как тематических порядков, обречённых на сущностную несоизмеримость. Бытие и мышление обладают только условным единством, о котором невозможно судить вне трёх перечисленных перспектив: а) в Боге бытие и мышление тождественны, б) в мире они различны в предметном плане, а в) для человека они предстают источником уподобляющих заблуждений на предмет возможностей разума и тех горизонтов обобщения, в которых он раскрывает себя содержательно. Человек мнит себя осведомленным на предмет возможностей своего собственного разума, обнаруживая признаки подобия его аквизитов в действиях других людей, приписывая ему меру всеобщности, достаточную для обеспечения жизненной целостности, дискретный характер которой он, однако, не может отрицать. Предполагается, что в божественной сущности эти ограничения должны быть сняты, поскольку Бог может быть всем тем, что он мыслит. Божественный разум постигает все моменты, представляющиеся самому человеку случайными. Затем выясняется, что этот самый разум, освобожденный от факторов собственного генезиса, должен быть воплощён в мировых закономерностях, которые отдельный человеческий ум постигает с разной степенью аутентичности, но всегда — *clare et distincte*. Так реальность в целом приобретает постановочный характер, обнаружение которого активизирует фактор метафизической вины, но не устраняет первоначальной подтасовки.

В таком своём состоянии проблема разумности мира требует превращённых формализмов, которые субъективно могут обладать целым арсеналом психо-дефензивных функций, оказывающихся объективно несводимыми ни к какой внятной эйдектике. Так проблема разумности мира предстаёт в облике проблемы теодицеи, отягощённой целым спектром догматических обязательств, исполнение которых одновременно и в одном и том же смысле представляется заведомо невозможным, хотя, будучи взятыми по отдельности, они не вызывают возражений. Коль скоро вокруг теоретического формата проблемы теодицеи можно было вести правдоподобные рассуждения, она приобрела диалектическую репутацию, которая по факту реального обращения трансформировала в перспективе саму диалектику в особый резюлютивный аспект разума, специально приуроченный к решению проблемы разумности мира. В своем изначальном виде, однако, проблема теодицеи была внятна только последовательным скептикам. Секст Эмпирик предложил каноническую формулировку проблемного комплекса, в которой вопрос о разумности мира перелицовывался в превращённые формализмы теодицеи: «Говорящий, что бог есть, либо признаёт, что он заботится о мире, либо что не заботится, и если заботится, то либо обо всём, либо о некотором. Но если бы он заботился обо всём, то в мире не было бы ничего злого и никакого зла; но они говорят, что всё полно зла; значит, нельзя сказать про бога, что он заботится обо всём. Если же он заботится о

некотором, то почему он об одном заботится, а о другом нет? Ибо он либо и хочет, и может заботиться обо всём, либо хочет, но не может, либо может, но не хочет, и если бы мог, то он заботился бы обо всём; судя же по сказанному выше, он не заботится обо всём; значит, он не хочет и не может заботиться обо всём. Если же он хочет, но не может, то он слабее той причины, по которой он не может заботиться о том, о чём не заботится, а понятию бога противоречит то, что он слабее чего-нибудь. Если же он может заботиться обо всём, но не хочет, то можно считать его завистливым. Если же он и не хочет и не может, то он и завистлив, и слаб; а говорить это про бога пристало только нечестивцам. Значит, бог не заботится о том, что в мире. Если же он не имеет забот ни о чём и у него нет никакого дела и действия, то никто не сможет сказать, откуда он воспринимает существование бога, если оно не очевидно само по себе и не воспринимается из каких-либо действий. И вследствие этого, значит, невосприемлемо, есть ли бог. Из этого же мы заключаем, что же, кто определённо утверждают, что бог есть, пожалуй, будут принуждены к нечестию. Ибо говоря, что он заботится обо всём, они признают, что бог — причина зла, а говоря, что он заботится о некотором или ни о чём, они будут вынуждены признать его либо завистливым, либо слабым, а это, как вполне очевидно, присуще нечестивым»². В своих рассуждениях великий античный скептик не ставил перед собой задачи дать догматический ответ на вопрос. Он просто хотел показать, что догматический способ мышления приводит к противоречиям, заставляющим усомниться не столько в разуме, сколько в догмах. Философская мысль классической эпохи веры, не будучи в состоянии возразить что-либо связанное по существу, отдала предпочтение догмам, усомнившись в разуме.

Вольнодумцы, обвинявшие фидеистов в обскурантизме, не обладали, однако, разумом на основаниях, которые были бы *toto genere* отличными от тех, на которых их оппоненты его отрицали. Именно это обстоятельство следует принимать во внимание, чтобы понять, что тот комплекс противоречий, который раскрывается при постановке проблемы теодицеи, сохраняет свою значимость и в том случае, если она будет объявлена мнимой. Порядок этих проблематизмов и их связь будут, возможно, иными, но они никуда не исчезнут и в том случае, если те или иные догмы будут отвергнуты. Пока в составе человеческого мышления наличествует абстракция «полноты» в качестве критерия, предрешающего вопрос о понятийной форме разумности, превращённые формализмы теодицеи обречены воспроизводиться в предметном материале и в мировоззренческих оценках *incognito*, но ровно с теми же самыми последствиями, которыми они располагают как в случае валидности классической редакции онтологического аргумента, так и в формате гностической мифологемы «плеромы», отягощённой коннотациями всевозможных экзистенциальных ересей. Это хорошо понимал П. Бейль, признавая: «Диспут, чтобы быть правильным, должен был бы вращаться не вокруг вопроса, противоположны ли эти его догмы максимам диалектики и метафизики, а

² *Эмпирик* С. Три книги Пирроновых основоположений. Минск ; М. : Харвест-АСТ, 2000. С. 164.

вокруг вопроса, открыл ли их Бог. Святой Павел мог бы потерпеть поражение лишь в том случае, если бы ему доказали, что Бог вовсе не требовал, чтобы верили в подобные вещи»³. На тот момент, когда эта скептическая оговорка прозвучала, её уже некому было слушать. Фидеисты и вольнодумцы уже совершили все необходимые шаги, ведущие к самофальсификации их собственных позиций: Паскаль уже выиграл своё пари, используя для обращения либертинских душ софизм, наличие которого указывало на логическую некогерентность классических доказательств, а вольнодумцы требовали от мира той разумности, которой они сами обладали только в своём воображении. Рекурсивная рационализация теодицеи стала неизбежной как по доктринальным, так и по частнопредметным показаниям.

Догматическая метафизика классического рационализма могла поставить вопрос о разумности мира только в проблемном формате теодицеи, так как её компетенция не была *per definitionem* ограничена какими-либо частнопредметными коллизиями, а простиралась на множество возможных миров, которые можно мыслить без противоречия. Мир, в котором пребывает человек, замечателен тем, что он не просто мыслится без противоречия, но и заключает в себе оптимальный порядок, позволяющий сочетать непротиворечивым образом максимум комплементарных совозможностей, вследствие чего он оказывается наиболее содержательным в онтологическом отношении, что позволяет считать его лучшим из возможных миров. Именно в нём человек приобретает разум, который доказывает, что желать зла так и в такой мере, в какой его хочет Бог, способный из всякого частного зла извлечь максимальное добро во благо Целого, — значит держаться верного представления о разумности мира. Г. В. Лейбниц учил: «Я предполагаю, что две истины не могут противоречить друг другу; что предмет веры есть истина, открытая Богом необычайным способом, и что разум есть связь истин, но именно таких (когда его сравнивают с верою), которых человеческий ум может достигать естественным способом, без помощи света истинного разума) привело в удивление некоторых людей, привыкших вооружаться против разума, понимаемого в неопределённом смысле. Они возразили мне, что они никогда не слышали, чтобы разуму давали подобное определение; но это потому, что они никогда не общались с людьми, выражающимися о подобных предметах определённо. Однако же они согласились со мной, что не могут отрицать разум, понимаемый в том смысле, который я ему придал. В таком же смысле разум иногда противопоставляют опыту. Разум, состоящий в последовательном развитии истин, имеет право присоединять к ним ещё истины, достигаемые на основе опыта, для выведения из всего этого смешанных следствий, но сам по себе чистый разум, отличный от опыта, имеет дело только с истинами, независимыми от чувств»⁴.

Выступая в роли адвоката Господа Бога, Лейбниц придал проблеме разумности мира значимость, в границах которой её смысл оказывается зависимым от того, насколько полноценным оказывается бодрствование

³Бейль П. Исторический и критический словарь в 2 томах. М. : Мысль, 1968. Том 2. С. 163.

⁴Лейбниц Г. В. Сочинения в 4 томах. М. : Мысль, 1989. Т. 4. С. 75.

(Wachsein) монады: спящие монады отражают мир, а бодрствующие выражают славу Творца. Разум оказался тем содержанием, формализация которого логически требовала различия между отражением и выражением. Учение Лейбница о незаметных восприятиях, обращающих средовой ментальный фон, позволяло обосновать это различие гносеологически, будучи философским королларием дифференциального исчисления. Фон образовывал абстракцию средового носителя, в котором спящие монады, пребывающие ниже порогового значения бодрствования, составляли субстрат отражения. Таким образом, *lex identitatis indiscernibilium* обеспечивал латентную разумность «царства природы», подчинённого естественным законам. Всё то, что выражало специфицированную идею, принадлежало уже «царству благодати», тотальность которого предполагала принцип морального миропорядка, в котором каждый его участник обладал умопостигаемой свободой, соразмерной его внутреннему совершенству. Реальность, трактуемая в духе перфекционистской метафизики, требовала трёх принципов, позволяющих интуировать выражение разумности мира: 1) «*congruum*» — принцип связного соответствия, 2) «*multiplex*» — принцип многообразия и 3) «*vividum*» — принцип жизненности. То, что соответствовало этим критериям, оказывалось актуальным подтверждением разумности мира и его соответствия целям, включённым в систему предустановленной гармонии. В дидактической же адаптации к господствующему механистическому мировоззрению, осуществлённой в догматической редакции лейбницево-вольфовской метафизики, гносеологические различия между отражением и выражением были дезактуализированы, поскольку система была подвёрстана под онтологический форматив, что было её симплификацией. Вольфианство свело вопрос о разумности мира к уподоблению его машине, рассматриваемой в качестве общей модельной ситуации. Х. Вольф писал: «Из рассмотрения мира мы с помощью разума познаём только потому, что существует только один Бог, так как всё в мире связано друг с другом и потому своё основание он может иметь не более чем в одной-единственной вещи. Но именно поэтому мир есть машина. А если мы не желаем этого признавать, то тем самым мы лишаемся и знания о единстве Бога»⁵. Формально этот радикальный вольфианский механицизм вполне соответствует лейбницианской титульной абстракции, позволяющей трактовать монаду как «духовный автомат», но содержательно им полностью обесцениваются все органические импликации лейбницианства, намеченные в «Новых опытах».

Если мир разумен и познаваем в той мере, в какой он представляется машинообразно, теодицея в её высоком смысле со всем комплексом её доктринальных мотиворок становится избыточной и она воспринимается как мировоззренческий плеоназм. В такой ситуации она становится уязвимой для критики, чем не замедлил воспользоваться И. Кант, умело переведший рассмотрение проблемы в телеологическую плоскость: «Под теодицеей разумеется обычно защита высшей мудрости создателя от иска, который предъявляет разум, исходя из того, что не всё в мире целесообразно»⁶. В своей

⁵ Христиан Вольф и философия в России. СПб. : РХГИ, 2001. С. 356.

⁶ Кант И. Тракаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 60.

статье «О неудаче всех философских попыток теодицеи» он предложил почтенное казуистическое изыскание, базирующееся на разведении аспектов зла и персонифицирующих проектных аспектов Верховного Существа, воспроизводящих классическое просветительское учение о разделении властей. Доктринальной лейбнице-вольфовской теодицее И. Кант противопоставил теодицею «аутентичную», под которой он понимал практическое следование нравственному закону, делающее излишними поиски умозрительных аргументов. Этот ход мысли был косвенным подтверждением исчерпанности того пути, который был намечен классическим рационализмом, но сама по себе проблема разумности мира этим не решалась, поскольку она сохранялась в качестве предпосылки философии истории. И. Г. Гердер видел в ней органическое завершение космологии, предложив философию истории в качестве концептуального практического развёртывания исходных интенций теодицеи. В гердеровском органицизме сохранился проблемный нерв лейбницианской теодицеи в её оригинальном смысле, свободном как от вольфианской механистической профанации, так и от практицизма критического филистерства. И. Г. Гердер настаивает: «Разум — вот характер человека, а разум означает, что человек внемет глаголу божьему в творении, другими словами, он ищет правило целого, по которому все вещи покоятся, во взаимосвязи целого, на своём внутреннем существе. Итак, глубоко заложенный в человеке закон — познание истины и существования, взаимозависимость всего творения в его связях и свойствах. Человек — образ божий, потому что он изыскивает законы природы, мысль Творца, заключённую в этих законах и связавшую их в единое целое. Бог мыслил и не ведал произвола, так и человек — он мыслит разумно и не может поступать по своему произволу»⁷. История, в ходе которой раскрывается гуманность в качестве сущности человека, подтверждает, согласно, И. Г. Гердеру, тезис о разумности мира, осуществляя теодицею как реальный процесс.

Гердеровский органицизм, давший импульс гётеанской натурфилософии и антропософии, а также философии истории у немецких классиков, был в конечном итоге отвергнут ими по причине изобилия натуралистических реминисценций, размывающих границу между Природой и Духом. Тем не менее немецкая классика ему многим обязана, и прежде всего — постановкой проблемы опосредствования и отказом от абстрактно-метафизического преклонения перед бессодержательным понятием «полноты». В гегелевской диалектике онтологического монизма разумность мира получает телеологическую легитимацию в статусе опосредствования (*Vermittlung*), в которой становится зримой «хитрость разума» (*List der Vernunft*). Г. В. Ф. Гегель писал: «Разум столь же хитёр, сколь могуществен. Хитрость состоит вообще в опосредствующей деятельности, которая, позволив объектам действовать друг на друга соответственно их природе и истощать себя в этом воздействии, не вмешиваясь вместе с тем непосредственно в этот процесс, всё же осуществляет лишь свою собственную цель. В этом смысле можно сказать, что божественное Провидение ведёт себя по отношению к миру и его процессу как абсолютная хитрость. Бог

⁷ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 452.

даёт людям действовать, как им угодно, не стесняет игру их страстей и интересов, а получается из этого осуществление его целей, которые отличны от целей, руководивших теми, которыми он пользуется»⁸. Весьма примечательно, что задолго до Г. В. Ф. Гегеля И. Г. Гердер пришёл к той же самой мысли, но решительнейшим образом отверг её как чудовищную и антигуманную гипотезу, заставляющую всеблагое Провидение править миром по рецептам макиавеллизма. Не так обстояло дело с эпигонами и ренегатами гегельянства, которым тезис о «хитрости разума» представлялся едва ли не главным мировоззренческим достижением гегелевской диалектики. Обосновывая критическую миссию философии в её революционном качестве, младогегельянец Б. Бауэр признавал: «Самосознание есть единственная сила в мире и в истории; история не имеет другого смысла, как только становление и развитие самосознания»⁹. К. Маркс и Ф. Энгельс, встав на позиции последовательного исторического материализма, воскресили «хитрость разума» в понятии «иронии истории». Этот ход мысли выглядел совершенно парадоксальным по канонам материалистической догматики, но был вполне мотивированным в полемическом отношении. Разумность мира должна была обнаружиться в акте революционного отрицания, освобождающего спящие силы истории от изжитой формы частнопредметного опосредствования.

Отечественная философская мысль обнаруживает глубокий интерес к проблеме разумности мира, находя в ней мировоззренческий фокус ценностных ожиданий. Начиная с «Оправдания добра» В. С. Соловьёва, русская религиозная философия обращается к проблеме смысла, делая последнюю ключевой сюжетобразующей коллизией мысли. Наличие апологетической мировоззренческой тенденции можно считать релевантным контекстообразующим фактором, формирующим специфику русской мысли. Можно, разумеется, спорить о том, насколько продуктивна в теоретическом смысле онтологизация ценностных прималитетов, но невозможно отрицать того факта, что поиск конкретного логоса в русской философской традиции, проникнутой апологетическим пафосом, составляет её основное идейное содержание. Особенность же самой проблемной коллизии состояла в том, что русские мыслители интуитивно хорошо понимали принципиальную неконвенцируемость классической теодицеи в проблематизмы, инспирируемые гегелевской «хитростью разума». Отвергая «разумную веру» как рационалистическое искушение, П. А. Флоренский акцентирует внимание на глубоком антагонизме, заключённом в подходе к разумности мира, практикуемом западной интеллектуальной традицией: «Монистическая непрерывность — таково знамя крамольного рассудка твари, отторгающегося от своего Начала и Корня и рассыпающегося в прах самоутверждения и самоуничтожения. Дуалистическая прерывность — это знамя рассудка, погубляющего себя ради своего Начала и в единении с ним получающего своё обновление и свою крепость»¹⁰. Русская мысль, таким образом,

⁸ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М.: Мысль, 1974. С. 398.

⁹ Бауэр Б. Грубный глас Страшного Суда над Гегелем. М.: Красанд, 2010. С. 75.

¹⁰ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. Т. 1. С. 65.

отдаёт предпочтение живому религиозному опыту, а не умозрительным схемам. Н. О. Лосский утверждает: «Религиозный опыт даёт абсолютно достоверное доказательство бытия Бога тому лицу, которое этот опыт имеет»¹¹. В сущности, речь здесь идёт об «аутентичной» теодицее в кантовском смысле этого слова, которая, однако, оказывается выраженной при помощи доктринальных идиом, делающих этот опыт избирательно сообщимым только для тех, кто испытывает ценностную предрасположенность к нему и уже имеет определённый мировоззренческий настрой. На это светская мысль устами неокантианца М. М. Рубинштейна отвечала: «Но этот аргумент бьёт мимо цели. Тот вопрос, который здесь поставлен, пресловутый вопрос о “начале всех начал”, мог считаться специфически философским вопросом только до тех пор, пока философия оставалась общим родным лоном всех наук, пока она не дифференцировалась в своих задачах, пока она не стала тем, что она есть: учением о мировоззрении»¹². Теодицея оказывалась неисполнимой, а разумность мира недоказуемой из-за того, что Абсолют, к которому апеллируют религиозные философы, принципиальным образом лежит вне отношений, значимых по факту наличной классификации наук.

Советская философия возникла на основе догматического марксизма, подавившего в себе все признаки понятийного анамнезиса об изначальных заявках на статус «универсальной критической теории», что парадоксальным образом способствовало ревитализации мировоззренческой проблематики. Абсурдное по меркам академической философии Века Прогресса требование единства онтологии, логики и теории познания стало программой идеологического официоза, реакция на который в рамках самого марксизма варьировалась в спектре от «критического» марксизма с его диалектикой праксиса вплоть до «иронического» марксизма А. Ф. Лосева. Вполне объяснимо, что в этой ситуации особую значимость приобретала проблема диалектического опосредствования (*Vermittlung*), благодаря которой резервировалась возможность для рецепции гегелевского наследия с «хитростью разума» как его неотъемлемым теоретическим аквизитом. Этому во многом способствовали и внешние по отношению к философии, но от того не менее действенные обстоятельства: ленинское учение о «партии нового типа» представляло собой воплощённую в историческом материале пародию на гегелевское учение о чиновничестве как «сословии всеобщности», которая, однако, фокусировала в себе серьёзность далеко не идеального бытия. Именно в таких условиях в русле советской философии возникла онтогносеологическая концепция М. А. Лифшица, поставившая с полной серьёзностью вопрос о разумности мира. Первым шагом М. А. Лифшица стала его полемика с вульгарным социологизмом, бывшим вполне очевидным рецидивом шулятиковщины. Личное знакомство с Г. Лукачем позволило советскому философу выработать собственную версию марксизма, отличную как от догматического официоза, так и от «критического» марксизма, заключавшего в себе возможность теоретического

¹¹ Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М.: Республика, 1994. С. 319.

¹² Рубинштейн М. М. О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. М.: Территория будущего, 2008. Т. 1. С. 551.

ревизионизма. Марксизм М. А. Лифшица правильнее всего назвать «полемическим». Он представляет собой позицию по отношению к проблеме разумности мира, которую не выбирают, поскольку мысль в ходе своего внутреннего развития воплотилась в реальность, детерминирующая сила которой уже не подлежала никакому опровержению. Если и оставалось место сомнению, то только в том, можно ли ещё считать «мыслью» различные закамуфлированные попытки эскапистского самообмана, практикуемые интеллектуалами, желающими для своих концепций иного реального генезиса, нежели тот, которым они обладают *de facto*.

Полемический марксизм М. А. Лифшица невозможно правильно понять, минуя личность самого мыслителя, характерными чертами которого А. Ф. Лосев признавал ум и бесстрашие. В этом состоит антитеза по отношению к обращённому страху перед Термидором, породившим сталинизм на практике и догматический официоз в теории. Неприятие двоемыслия и «участково-околоточного» понимания истины как продукта судоговорения приводит философа к замечательным признаниям, напоминающим те формулировки, которые в своё время выдвигал *doctor angelicus* в полемике с авероистской теорией двойственной истины: «двум разумам не бывать, а одного не миновать. В этом отношении серьёзным соперником марксизма является только богословие. Всё остальное представляется чем-то промежуточным, недодуманным и стыдливо прикрытым изысканной, но безвкусной фразой»¹³. Советский мыслитель полагал, что различные философские веяния затрагивают только поверхностный слой образованного культурфиллистерства. М. А. Лифшиц решительно отвергает онтологии, построенные на феноменологической основе, семиотическую подмену истины знаковой условностью, догматизм «классовой психоидеологии», экзистенциальную травматiku «несчастливого сознания» и формализмы психотехники. В этом он видит проявление культурфиллистерства, направленного на уход от серьёзного обсуждения вопроса о разумности мира, который не решается в атмосфере богоискательского кафешантана. Стиль мыслителя изобилует подобными инвективными идиомами, соответствующими задачам полемики. По признанию современников, М. А. Лифшиц ушел писать «с присвистом», за что его ценили А. Т. Твардовский, К. И. Чуковский и А. Платонов.

М. А. Лифшиц напрямую связывал вопрос о разумности мира с обоснованием реализма, оборотной стороной которого выступала его полемика с модернизмом. Эти моменты, вытекающие из профессионального амплуа литературного критика и эстетика, образовывали исходный форматив полемического марксизма, который, однако, не исчерпывал содержательного богатства поставленной советским философом проблемы. Онтогносеология, будучи вполне легитимной с точки зрения марксистского официоза, оказалась в целом ряде позиций замечательно созвучной с крошечанством и с критической онтологией Н. Гартмана. Единство бытия и мышления раскрывается, согласно М. А. Лифшицу, как живое предметное содержание, некоторые аспекты которого получают идеальное отражение, в котором, однако, бытие и мышление никогда не переходят друг в друга без остатка. Абстрактное теоретизирование и мета-

¹³ *Лифшиц М. А.* Собрание сочинений в 3 томах. М. : Искусство, 1984. Том 1. С. 45.

физика либо формалистически противопоставляют друг другу бытие и мышление, либо преподносят их единство в бессодержательном фантазме спекулятивного Абсолюта, обходя вопрос о мере реальности того опосредствования, которое достигнуто в идее, отражающей содержание в его осмысленном историческом становлении. Задаваясь вопросом о том, как человек превращает вещь в отражение других вещей, М. А. Лифшиц предложил нетривиальное решение проблемы априоризма: «Апория опыта, наполняющая наше сознание (“нет ничего в уме...”), intellectus ipse необходимы для того, чтобы идентифицировать любую вещь опыта. Не то, чтобы разум познавал только самого себя, то есть то, что заранее в нём есть. А то, что он должен быть прежде, чем его может создать опыт. Решение априори — материальная деятельность, поворачивающая предмет опыта в идентифицирующее состояние, поскольку, разумеется, он сам способен идентифицироваться таким образом в нас»¹⁴. Непонимание принципиальной значимости понятия «идентифицирующего состояния», введённого М. А. Лифшицем, стало фатумом даже для лучших умов, связанных с советской марксистской традицией. Характерным примером здесь может служить судьба Э. В. Ильенкова, посмертно полемизируя с которым, М. А. Лифшиц писал: «Объектные символы общественного сознания не спасут от опасностей, кроющихся во всяком номинализме»¹⁵. Решительным средством против последнего может быть только гегелевская «истинная середина» (die wahre Mitte), трактуемая последовательно диалектически.

То понимание диалектики, которое отстаивал М. А. Лифшиц, сводится к следующему: «Разумен ли мир? Да, но разум есть конкретный смысл бытия, а всё конкретное шире любой односторонности, в том числе и разума в тесном и одностороннем смысле слова, то есть включает в себя и неразумное, поскольку оно включает в себя этот конкретный смысл и исключает из себя даже разум, поскольку он — только разум, поскольку он ниже самого себя. Он (диалектика истины) есть подлинный ответ, в отличие от ницшеанского парадокса лжи. Аналогия — моя формула реализма. То же самое можно сказать об истине. Истина есть, но лишь поскольку она включает неистину и исключает абстрактную истину»¹⁶. Этот путь мысли привёл М. А. Лифшица не к ожидаемой с абстрактно-метафизической точки зрения реконструкции гегелевской «хитрости разума», а к проблеме смысла, трактуемой телеологически на основании «дифференциала» реальности, всеобщность которого оказывается понятийной рекурсией лейбнизианской проблемы континуума. Говоря о проблеме смысла и разумности мира, он признавал: «Нет ничего легче отбросить эту проблему, но она существует»¹⁷. Онтогносеология посредством своего телеологического послевкусия проблемы разумности мира указывает на то, что понятия «полнота» и «опосредствование» нуждаются в среднем термине, организующем отношение

¹⁴ Лифшиц М. А. *Varia*. М.: Грюндриссе, 2010. С. 42.

¹⁵ Лифшиц М. А. Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). М.: Прогресс-Традиция, 2003. С. 287.

¹⁶ Лифшиц М. А. Что такое классики? Онтогносеология. Смысл мира. «Истинная середина». М.: Искусство XXI век, 2004. С. 466.

¹⁷ Там же. С. 427.

транзитивности в понятии «предел» как идентифицирующего состояния. Именно по отношению к нему снимается абстрактность мировой вещественности и формализуемой процессуальной длительности сознания, взятой безотносительно к его содержанию. Путь, намеченный в онтогносеологии М. А. Лифшица, позволяет превратить проблему разумности мира в троп понятийного анамнезиса — но не мифических идей, а реального исторического опыта самосознания, взятого в его тотальности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бауэр Б.* Трубный глас Страшного Суда над Гегелем. Москва : Красанд, 2010. 144 с.
2. *Бейль П.* Исторический и критический словарь в 2 томах. Москва : Мысль, 1968. Том 2. 510 с.
3. *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. Москва : Мысль, 1974. 452 с.
4. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества. Москва : Наука, 1977. 704 с.
5. *Кант И.* Трактаты и письма. Москва : Наука, 1980. 712 с.
6. *Лейбниц Г. В.* Сочинения в 4 томах. Москва : Мысль, 1989. Т. 4. 554 с.
7. *Лифшиц М. А.* Диалог с Эвальдом Ильенковым (Проблема идеального). Москва : Прогресс-Традиция, 2003. 368 с.
8. *Лифшиц М. А.* Собрание сочинений в 3 томах. Москва : Искусство, 1984. Том 1. 432 с.
9. *Лифшиц М. А.* Что такое классики? Онтогносеология. Смысл мира. «Истинная середина». Москва : Искусство XXI век, 2004. 512 с.
10. *Лифшиц М. А.* *Varia*. Москва : Грюндриссе, 2010. 172 с.
11. *Лосев А. Ф.* Из ранних произведений. Москва : Правда, 1990. 656 с.
12. *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. Москва : Республика, 1994. 432 с.
13. *Рубинштейн М. М.* О смысле жизни. Труды по философии ценности, теории образования и университетскому вопросу. Москва : Территория будущего, 2008. Т. 1. 576 с.
14. *Флоренский П. А.* Столп и утверждение истины. Москва : Правда, 1990. Т. 1. 490 с.
15. Христиан Вольф и философия в России. Санкт-Петербург : РХГИ, 2001. 400 с.
16. *Эмтирик С.* Три книги Пирроновых основоположений. Минск ; Москва : Харвест-АСТ, 2000. 272 с.



РЕЦЕНЗИИ

СУММА ВОЗМОЖНОГО

Михаил Эпштейн. Проективный словарь гуманитарных наук.

Москва: Новое литературное обозрение, 2017. 616 с.

Балла-Гертман

Ольга Анатольевна

заведующая

**отделом философии и
культурологии журнала
«Знание-Сила»**

(г. Москва)

e-mail: gertman@inbox.ru

Главная, по собственному признанию автора, книга российско-американского философа, филолога, теоретика культуры, эссеиста, профессора университета Эмори (США) и почётного профессора Даремского университета (Великобритания) Михаила Эпштейна, неспешно собиравшаяся на протяжении срока, соразмерного нескольким культурным эпохам — тридцати трёх лет, а назревавшая и продумывавшаяся и того больше (итог, по словам самого Эпштейна, почти полувековой работы автора в разных областях гуманитарных наук), представляет собой, кажется, полную сумму авторского видения мира. По крайней мере она вбирает в себя всё самое в нём существенное, фиксирует его структуру и способна дать представление не только о содержании этого мировидения, но и о самом методе, по которому оно строится. (Кстати, в данном случае это — вещи совершенно неразъемлемые, предполагающие друг друга.)

По существу это, конечно, никакой не словарь, то есть не справочник, не сумма очевидного и устоявшегося (скорее, даже противоположность этому: сумма того, что мыслимо, возможно, воображаемо — и уж точно неочевидно). В отличие от типичных для нашей культуры словарей, картографирующих уже известные территории и помогающих на них ориентироваться, этот — карта того, что ещё не пройдено никем (разве только — мыслью составителя), того, чему, может быть, ещё предстоит возникнуть.

При этом форма словаря, то есть выстроенность внутри каждого из четырнадцати тематических разделов по простейшему организующему принципу — по алфавиту, здесь принципиальна. Алфавитная организация имеет перед прочими мыслимыми то преимущество, что сочетает отчётливость с гибкостью — она сообщает этой сумме возможного структурную открытость — текст, устроенный таким образом, всегда может быть достроен в любом месте и в любую из мыслимых сторон. (В некотором смысле перед нами — гуманитарный конструктор; детали, разложенные по алфавитным ящичкам.) Охватывая труднопредставимое для простого частного человека количество областей гуманитарного внимания (той самой «гуманистики» — этот термин автор предпочитает выражению «гуманитарные науки», поскольку включает в неё, кроме наук, также технологии и практики — словом, всё, что занимается человеком), словарь, безусловно, энциклопедичен, — с другой стороны, это энциклопедичность чуть ли не монотематичная, выстроенная вокруг одного тематического стержня: возможностей новых смыслов и форм и их возникновения. Будучи подробно-аналитическим, он одновременно и синтетичен, так как представляет собой синтез всего многодесятилетнего опыта автора в разных областях гуманитарного знания и воображения, приводит разные стороны этого опыта в соответствие друг с другом.

Что касается существа написанного, то это персональная теория культуры (и даже так: персональная культурная динамика, поскольку занимается культурой в аспекте движения и роста), персональная антропология; отчасти — и персональная онтология. Но кроме того, этот текст текстов (не исключая всего вышеназванного) может быть назван ещё и произведением своего рода искусства, практически не осуществлённого в нашей культуре и даже не осознанного в ней как следует. По крайней мере других русскоязычных авторов, кроме Эпштейна, кто занимался бы этим систематически, я не припомню. Между тем возможность такого искусства была проговорена на английском языке ещё Френсисом Бэконом в 1620 году. Это искусство создания новых наук и искусств, которое, напоминает нам Эпштейн в предисловии, в представлении Бэкона было среди искусств «самым насущным и недостающим»¹.

В классификации наук, предложенной им в «Великом восстановлении наук», Бэкон, как известно, нарочно оставил место для дисциплин воображаемых и «желательных» (*desiderata*).

«...Я, кажется, завершил наконец, — писал он, подводя итоги работы над своим «Новым Органоном», — создание этого маленького глобуса интеллектуального мира, стараясь сделать его как можно точнее, обозначив и перечислив те его части, на которые, по моему мнению, не были до сих пор систематически направлены энергия и труд человечества и которые всё ещё остаются недостаточно разработанными»².

Именно это место бэконовской классификации заполняет словарь Эпштейна, при всей своей несомненной резкой индивидуальности продолжающий — хотя

¹ *Эпштейн М.* Проективный словарь гуманитарных наук. М. : Новое литературное обозрение, 2017. С. 8.

² Там же. С. 7.

с неочевидной стороны — большую традицию: он ставит себе целью «”продуцировать новые гуманитарные искусства” или “технологии” <...> на основе гуманитарного познания»³.

Не говоря уже о том, что он продолжает её самой словарной формой высказывания, ориентируясь на известные образцы. «Меня всегда привлекали и вдохновляли, — писал он вскоре после выхода “Проективного словаря...”», — словари, написанные одним автором, такие, как “Поэтический словарь” А. Квятковского (1940, 1966), “Ключевые слова: Словарь культуры и общества” Р. Уильямса (1976), “Концепты. Словарь русской культуры” Ю. Степанова (1997), “Философский словарь” А. Конт-Спонвиля (2001), “София-Логос. Словарь” С. Аверинцева (2005). Эти компендиумы идей и терминов, продолжая традиции “Исторического и критического словаря” П. Бейля (1697), несут отпечаток авторской личности и по сути являются самостоятельными произведениями гуманитарной мысли в жанре словаря. В них все статьи связаны общим замыслом, отсылают друг к другу и выступают как главы единой книги»⁴.

В точности то же самое происходит и в книге Эпштейна: и отражение авторской личности, и постоянная отсылка словарных статей друг к другу (благодаря которой книгу можно читать с любого места, и уж не бесконечно ли?) — что не отменяет её внутренней разнородности.

Слово «разнородность» в моих рецензентских устах в данном случае и не помышляет быть осуждением. Напротив того, она чутко отражает разнообразие и разноустроенность областей авторского внимания и работает на его объёмность. Помимо конструирования новых возможных дисциплин («микropsихология», «стереоэтика», «фатумология», «этика дифференциальная (разностная)», «перформативная лингвистика») и практик («эгонавтика», «семиургия»), а также новых терминов для понятийной артикуляции того, что прежде ею не улавливалось («живосердечие», «страдость», «сучислие»), Эпштейн занимается также пересмотром накопленного культурной памятью содержания — даже не понятий, а просто слов, ведущих свободное внетерминологическое существование («веселье», «душевность», «игра», «любовь», «молчание», «мудрость», «обаяние», «судьба»), и жанров («манифест»), существующих очень давно, и добавления к накопленному собственным содержаниям (в каком-то смысле переписывает их по-своему, но с учётом уже написанного). Но и ещё, помимо того, он говорит здесь несколькими разными голосами: философа (мыслящего строгими категориями), историка культуры, литературоведа, богослова, публициста, эссеиста и лирика — почти поэта (изъясняющегося образами и метафорами).

Ещё одна важная работа, которую тут выполняет автор — помимо заполнения «*центрообразующих пробелов* в терминологической системе гуманитарных наук»⁵ (собственно, в ходе этого заполнения), — это работа рационализации. Он доводит до полного осознания содержания слов, ведущих прежде дикую жизнь мнимо простых, повседневных, выводит их с интуитивно улавливаемой периферии в центр внимания и тем самым доразрывает их до

³ Там же. С. 8.

⁴ <https://snob.ru/profile/27356/blog/122275>

⁵ *Эпштейн М.* Указ. соч. С. 8.

терминологического статуса, делает их способными функционировать в качестве философских категорий: так он поступает со словами, например, «выверт», «глубина», «интересное», «событие», «упаковка»...

«Словарь» хорош ещё и тем, что авторефлективен: среди его статей есть и статья («Проективный словарь») о нём самом — о жанре, к которому он принадлежит, о его истоках, задачах, устройстве и об особенной разновидности слов, населяющих его страницы, — о *протологизмах*.

Отражающий личность автора в смысле структуры интересов и направлений внимания, «Словарь» отражает её ещё и в смысле двуязычия. Каждому, без изъятия, стоящему во главе словарной статьи слову русский американец Эпштейн предлагает его английское соответствие, а то и не одно то есть каждое слово сопровождается английской микрорефлексией. Не очень понятно, из каких именно соображений это делается; разве из тех, что автору нужно привести в согласование обе языковых стороны своего мировосприятия. Получается, во всяком случае, интересно и заставляет задуматься о словообразующем и смыслоуловительном потенциале нашего языка. Русские варианты нередко оказываются новее и эффектнее английских: например, русскому «мыслительству», слову не самому частотному, соответствуют вполне обыденные «thinking» и «cogitation». (Сам проективный словарь, впрочем, называется по-английски не только «projective dictionary», но ещё и с завидной компактностью и эффектностью: «predictionary».) Английским вариантам нередко сопутствуют вполне, видимо, органичные для английской речи латинизмы: так, русскому «можествованию» соответствуют одновременно «potentia» и «ableness», «многомирию» — только латинизм «multiversality», а «овозможению» — вообще два латинизма сразу: «potentiation» и «possibilization», тогда как русский язык, обнаруживая высокую пластичность, чаще справляется собственными средствами. Иногда, довольно изящно, обходясь одним словом там, где английскому требуется целая конструкция: вполне органичный глагол «божествовать» автор переводит на английский как «to act god-wise». Бывает, однако, и так, что русскому этих средств не хватает, и он частично заимствует строительные материалы у иных языков — например, у той же латыни, — и тогда на свет являются кентавры вроде «негаобъекта» и «негамира», где к русским корням приращен латинский, взятый у «negatio». Это частный случай характерной для Эпштейна склонности к пересечению границ.

Кажется, Эпштейн вообще принципиально и постоянно пересекает разного рода границы. Прежде всего между науками и практиками, между созерцанием, рефлексией и действием. Так, он включает в Словарь на равных правах статьи об обществе и политике, о технике и интернете, о жизни и эросе (объединяет их то, что всё это — предметы гуманитарного осмысления, включаемые в гуманитарный дискурс и работающие на прирост гуманитарного понимания). Более того, он пересекает границу между знанием и самим бытием — включает знание в континуум бытия: список разделов словаря, сразу после задающих общее видение статей о «гуманистике в целом» и «философии», открывают «Бытие» и «Реальность». Не то чтобы он эти границы размывает, но он делает их принципиально проницаемыми, чему способствует и постоянная отсылка

статей словаря друг к другу: в каждую из статей, таким образом, оказывается несколько входов из разных смысловых пластов.

Сложно оценить, не принадлежа к англоязычной культуре, что означает для неё Эпштейн, пишущий значительную часть своих работ по-английски, и какое место он в ней занимает. Знать это было бы интересно, поскольку важная часть его работы — расширение возможностей самого языка, разведывание и разрабатывание его пластики, выявление и востребование его незаметных ресурсов, то есть то, чем по большей части заняты поэты. Известно лишь то, что отдельные изобретённые им — и включённые в этот словарь — термины уже давно вошли в широкий обиход как в русской, так и в английской языковых средах («метареализм», «транскультура», «видеократия», «хроноцид»). Но значение Эпштейна, самого типа его культурной позиции представляется мне выходящим далеко за рамки словоизобретательства, хотя бы и очень удачного. Куда важнее в нём то, что он выявляет и разрабатывает точки роста современной нам культуры, возможности распределения внимания в ней. Иные посаженные им ростки, может быть, не примутся в рост и заглохнут, даже с высокой вероятностью, потому что на полноценное освоение и развёртывание возможностей, намеченных Эпштейном в «Словаре» — как, впрочем, и на их качественное, обоснованное оспаривание, — потребовалась бы работа целого института, а то и не одного. Но это само по себе тоже не так важно: важна сама плодотворная избыточность, стимулирующее, раздражающее, провоцирующее воздействие на культуру, на носителей её языка.

Место же его в русской культуре видится мне уникальным, а одиночное предприятие по выявлению возможностей гуманитарного смыслообразования — попросту героическим. Каждая из вошедших сюда словарных статей — даже из тех, что занимают всего абзац, вроде «Психонавтики» — могла бы быть дорасчена до полноценного философского трактата; а некоторые, как, например, статья о «бедной религии», фактически их собою и представляют. Иные, впрочем, совершенно самодостаточны даже в объёме не более того же абзаца, как, например, та, что посвящена «счастьице» — частице счастья, краткому его мигу, делающему «его переживание ещё острее»: «Как у фотонов, у них нет инертной массы покоя — того, что мы зовём «счастьем». Они мгновенно вспыхивают, но нельзя определить их массу и местоположение, они лишь там, где мы способны их переживать.» Тут Эпштейн говорит метафорическим языком эссеиста, который у него — полноценный мироописательный язык, не нуждающийся в переводе.



ФИЛОЛОГИЯ

УДК 82-1/-9

ФАНТАСТИЧЕСКОЕ КАК «ОПЫТ ГРАНИЦ» В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ Р. БРЭДБЕРИ

© Н. А. Гриднева

Гриднева
Наталья Александровна

кандидат
филологических наук

доцент кафедры лингвистики,
межкультурной
коммуникации и русского
языка как иностранного
Самарский государственный
технический университет
e-mail: n.gavrilina83@mail.ru

Статья посвящена изучению феномена фантастического как «опыта границ» (Цв. Тодоров). Некоторые возможности реализации принципа границы в художественном тексте фантастического жанра продемонстрированы на примере произведений Р. Брэдбери.

Ключевые слова: фантастическое, граница, остраение, Брэдбери.

«Опыт границ» — так описывает фантастическое Цв. Тодоров и, определяя фантастический жанр как «нечто постоянно исчезающее», помещает его на границе между чудесным и необычным. «Фантастическое, — замечает он, — это колебание, испытываемое человеком, которому знакомы лишь законы природы, когда он наблюдает явление, кажущееся ему сверхъестественным»¹. Е. Тамарченко также видит природу фантастики в пограничности и описывает ее и ее художественный мир как «границу границ в культуре конкретного времени». «Фантастика, — пишет он, — представляет культурное, логическое и образное единство, во всех планах переломное, переходное, находящееся в спорах с самой собой»².

¹ Тодоров Цв. Введение в фантастическую литературу / пер. с фр. Б. Нарумова. М. : Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1997. С. 25.

² Тамарченко Е. Уроки фантастики. Заметки критика. URL: http://royallib.com/read/tamarchenko_evgeniy/uroki_fantastiki___zametki_kritika.html (дата обращения: 25.05.2017).

Граница представляет собой особый смыслопорождающий механизм, она есть уникальный феномен искусства и культуры, имеет различные формы и выполняет различные функции. Еще М. М. Бахтин писал о существовании всякого культурного акта «на границах», видя в этом «его серьезность и значительность»³. В данной статье мы хотели бы, обратившись к творчеству знаменитого американского писателя-фантаста Рэя Брэдбери, рассмотреть с точки зрения проблемы границы феномен фантастического, проанализировав с обозначенных позиций базовые характеристики художественного мира произведений фантастического жанра.

Нарушение границ, отождествление вещей или событий, друг другу совершенно нетождественных, базовый принцип «все во всем» оправданно служат основанием для сравнения фантастики с мифом. Однако фантастика, в отличие от последнего, являющегося продуктом тотемистических представлений, нарушает всевозможные границы не «по наитию», она отнюдь не индифферентна к ним, она знает их, видит их, тонко чувствует и, конечно, прекрасно осознает свои «преступления». Это осознание — в не меньшей мере, чем сам факт нарушения, — определяет восприятие фантастики как таковой, делает ее в принципе возможной.

Т. А. Чернышева связывает происхождение фантастики с «формированием понятия чуда» и с «развитием одной исключительно важной способности человека — удивляться»⁴. Очевидно, что чудо — как нечто, выходящее за пределы привычной логики, — может быть воспринято как таковое лишь при условии, что эти пределы предварительно известны. «Как ни парадоксально, — пишет О. М. Фрейденберг, — но фантастика — первое порождение реализма, преодолевшего тотемизм как систему слитного мышления и разбившего «двухединую полярность прежних образов» на соответствующие «противоположности, уже внутренне не скрепленные единством»⁵. В фантастической литературе, подчеркивает Цв. Тодоров, «граница... не игнорируется, как это происходит, например, в мифологическом мышлении, она всегда присутствует, давая повод для постоянных трансгрессий»⁶.

Пересечение границы между возможным и невозможным в фантастике никогда не остается незамеченным, но, наоборот, всегда происходит демонстративно, провокационно, вызывая для традиционного сознания и опыта и потому как бы освежает в нашем восприятии все те границы, что стали для нас настолько привычными, что как-то «поистерлись». Амбивалентность фантастики в том, что, попирая границы, она делает их максимально зримыми, ощутимыми и, тем самым, подтверждает их. Более того, зачастую, сталкивая своего читателя со всякого рода тайнами и загадками, фантастический текст

³ Бахтин М. М. Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. М. : Художественная литература, 1975. С. 25.

⁴ Чернышева Т. А. Природа фантастики. URL: http://modernlib.ru/books/chernisheva_t/priroda_fantastiki/read (дата обращения: 25.05.2017).

⁵ Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М. : Наука, 1978. С.84.

⁶ Тодоров Цв. Введение в фантастическую литературу. С. 97.

несет в себе «прагматику декодирования», т. е. необходимость истолкования, и «в большей мере, чем конвенциональные фикциональные тексты, зависит от тех самых существующих норм, которые он — в силу своей жанровой принадлежности — призван разрушать»⁷.

Отделяя одно явление от другого, граница, тем не менее, оказывается их общим «пространством», в равной мере принадлежит и тому, и другому. Е. Тамарченко, называющий фантастику «границей границ», очень четко имеет это в виду. «Граница, — пишет он, — в конечном счете есть точка, где неразлично сливаются и (или) неслиянно и нераздельно присутствуют разграничиваемые области и противоречия»⁸. Пограничность фантастики проявляется, прежде всего, в том, что Р. Лахманн называет ее «паразитической зависимостью от реальности»: «устанавливая диктат немыслимого, непредставимого, несказанного», «конструируя пространство невозможного, контррационального и ирреального», она не может существовать без мира реальности, апеллирует к тому опыту и оперирует теми представлениями, которые сама же и опровергает (или, как минимум, ставит под вопрос)⁹. Фантастическое, традиционно противопоставляемое реальному, или реалистическому, существует не в полном отрыве от реальности, не целиком и полностью безотносительно к ней. «Фантастическое, — пишет Ф. М. Достоевский, — должно до того соприкоснуться с реальным, что Вы должны почти поверить ему»¹⁰. «Абсолютная вера, равно как и полное неверие увели бы нас в сторону от фантастического, — констатирует Цв. Тодоров, — именно неуверенность вызывает его к жизни»¹¹. Сказанное нуждается в некоторых уточнениях и оговорках, ибо безусловно верно оно, пожалуй, лишь для так называемой «классической фантастики» (неслучайно Цв. Тодоров, не включивший в библиографию цитируемой работы «Борхеса, Верна, Уэллса, ничего из современной фантастики» и почти ничего из научной фантастики («две новеллки представляют у него всю science fiction»), получает весьма заслуженный упрек от С. Лема¹²). И тем не менее все же «неуверенность», или «колебание», обусловленное проницаемостью границы, когда невозможно однозначно трактовать случившееся, окончательно отнести его либо к «чудесному», либо к «необычайному», действительно представляет для фантастического принципиально важный момент. Проницаемость, зыбкость, подвижность — это то, что характеризует границы фантастического мира прежде всего, ибо они намечены, чтобы быть нарушенными.

⁷ Лахманн Р. Дискурсы фантастического : пер. с нем. М. : Новое литературное обозрение, 2009. С. 32.

⁸ Тамарченко Е. Уроки фантастики. Заметки критика. URL: http://royallib.com/read/tamarchenko_evgeniy/uroki_fantastiki___zametki_kritika.html (дата обращения: 11.12.2016).

⁹ Лахманн Р. Дискурсы фантастического. С. 8–11.

¹⁰ Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 30. Кн.1. Л. : Наука, 1990. С. 191.

¹¹ Тодоров Цв. Введение в фантастическую литературу. С. 31.

¹² Лем С. Фантастическая теория литературы Цветана Тодорова. URL: http://rulibs.com/ru_zar/nonf_criticism/lem/0/j13.html (дата обращения: 25.05.2017).

Рей Брэдбери как-то признался: «Никогда в жизни я не завидовал собратям по перу; мне только хотелось научиться... мечтать, как лучшие из них»¹³. Мечта, или фантазия, — вот то, что способно вывести человека за пределы собственного опыта, предложить ему взглянуть на мир через совершенно уникальную оптику, отличную от той, что предлагает разум. Это то, что дает ему шанс поиграть в невозможное, перешагнув через границы, навязанные логикой и сложившимся мировоззрением. Почти каждое произведение Р. Брэдбери, по собственному признанию писателя — это «хитрющий эксперимент», «история на тему "а если бы"». «А если бы я был умершей женщиной и отказывался признать, что умер. Что бы тогда случилось? Воображаете это и пишете рассказ!»¹⁴ — делится Р. Брэдбери советом в комментариях к рассказу «Жила-была старушка». Своим «а если бы...» писатель бросает вызов обыденной реальности, привычному порядку вещей, он ставит эксперимент, и это как раз тот случай, когда цель оправдывает любые средства.

Тем не менее сколь «необузданной и дикой свободой» ни пользовалась бы, по выражению В. Скотта, «безудержная фантазия» писателя-фантаста, на сколь «хитрющие эксперименты» он ни готов был бы пойти, у него нет иных источников материала, кроме как самой жизни, реальной, настоящей, как он ее знает и понимает, как дана она в его опыте и кругозоре. «Просто поразительно, насколько они взяты из жизни, все эти рассказы»¹⁵, — пишет Р. Брэдбери в комментариях к одному из своих творений. Фантастический мир возникает в результате «переосвоения» фантазией мира, прежде освоенного разумом, и так как «методология» у них в корне различная, различный «опыт грании» (разум проводит границы, фантазия их нарушает), то и возникает совершенно особый эффект, называемый эффектом фантастического. Переформатированный фантазией привычный мир предстает нам как «остраненный»: хорошо знакомые нам реалии помещаются в совершенно неожиданный, с точки зрения природы или логики, невозможный контекст, вписываются в совершенно несвойственные им сочетания и комбинации. Фантастика вырывает нас из «жаркой атмосферы органической симпатии» ко всем тем вещам, которые нам привычны и с которыми «нас связывают едва заметные нам самим отношения интимности», и представляет их «в холодно-отчужденном свете» так, что щетка — раз уж необходимость чиститься по утрам больше не является самоочевидной — предстает «каким-то непостижимым орудием, обломком исчезнувшей цивилизации». «Вот такие застывшие цели, — пишет Ж.-П. Сартр, — такие чудовищные и неэффективные средства как раз и образуют фантастический мир»¹⁶. Неудивительно, что герои фантастического произведения, а с ними порою и читатель, испытывают настоящий шок, сталкиваясь с

¹³ Брэдбери Р. В мгновенье ока : сб. рассказов. URL: <http://raybradbury.ru/library/story/96/11/1/> (дата обращения: 25.05.2017).

¹⁴ Брэдбери Р. Темный карнавал : сб. рассказов. URL: <http://coollib.com/b/213908/read#t1> (дата обращения: 25.05.2017).

¹⁵ Там же.

¹⁶ Сартр Ж.-П. Аминадав, или О фантастике, рассматриваемой как особый язык. Перевод и вступительная статья С. Зенкина // Иностранная литература. 2005. № 9. С. 291.

новой реальностью, — реальностью, которая «живет по своим правилам и тем опаснее, чем больше внешне похожа на прежний порядок», ибо «пугает именно знакомое, оказывающееся незнакомым»¹⁷. «Настоящий ужас, — говорит героиня рассказа «Следующий» Р. Брэдбери, — это когда видишь что-то знакомое, но настолько измененное, что едва его узнаешь»¹⁸.

Используя свою уникальную оптику, фантастика открывает нам мир, недоступный для иных инструментов и средств: он ускользает от точного описания, вообще не выносит какой-либо определенности, ибо его суть, его природа именно в пограничности, в превращении, в динамической метаморфозе, и потому здесь мало что можно выразить словами или вывести в качестве формулы. «Сегодня ночью уснешь — и узнаешь. Если слишком многое будет сказано словами, то ты исчезнешь, а может, исчезну я»¹⁹, — говорит герой рассказа «Разговор в ночи» явившемуся к нему призраку, и эти слова верны для всего фантастического в целом. «Мы можем мыслить такой мир лишь в эфемерных, саморазрушающихся понятиях. Собственно, мы даже и вовсе не можем его мыслить»²⁰, — пишет Ж.-П.Сартр.

Фантастическое противится познанию как таковому и просит просто принять его, поверить в него. «Зачем, зачем это?! Чем я вам не хорош? Пожалуйста, ну пожалуйста, не надо сомневаться во мне!»²¹ — слезно просит марсианин своего новоиспеченного отца-землянина, когда тот, наслышанный о способностях марсиан сканировать чужую память и перевоплощаться в хранящиеся там образы, отказывается признать в нем своего давно умершего сына. «Мы здесь, и все тут. Что такое жизнь, коли на то пошло? Кому нужны эти “почему” и “зачем”? Мы снова живы, вот и все, что нам известно, и никаких вопросов мы не задаем!»²² — отвечает на расспросы привыкшего «во всем докапываться до смысла» капитана экспедиции его удивительным образом ожившая родственница, живущая теперь на Марсе. Сомнения, отчаянные поиски истины и разумных объяснений чужды миру фантастического, которое, если оно вообще может быть *понято*, требует совершенно иного подхода. «А разве нужна какая-то причина?»²³ — недоуменно восклицает героиня рассказа «Водосток», когда ее сестра, в ответ на услышанную от нее удивительную историю любви двух мертвецов, уже несколько лет живущих в водостоке, с нисхождением трезвомыслящего человека к не совсем трезвомыслящему вполне резонно спрашивает, а зачем же эти двое там, собственно, оказались. Фантастика рвет традиционные причинно-следственные связи, она вообще против установления причин: «чтобы выжить, надо перестать допытываться, в чем смысл жизни», —

¹⁷ Ковтун Е. Н. Художественный вымысел в литературе XX века : учеб. пособие. М. : Высшая школа, 2008. С. 127.

¹⁸ Брэдбери Р. Темный карнавал.

¹⁹ Там же.

²⁰ Сартр Ж.-П. Аминадав, или О фантастике, рассматриваемой как особый язык. С. 292

²¹ Брэдбери Р. Лед и пламя: Роман, рассказы : пер. с англ. СПб. : Амфора. 2000. С. 157.

²² Там же. С. 57.

²³ Брэдбери Р. Темный карнавал.

гласит один из базовых постулатов философии брэдберианских марсиан, — «жизнь сама по себе есть ответ»²⁴.

Фантастический мир, разумеется, предполагает свой собственный порядок, в том числе свой собственный, «фантастический» хронотоп. «Здесь все шиворот-навыворот... — делится своими впечатлениями о Марсе один из героев Р. Брэдбери. — Мои часы — и те чудят. Здесь даже время шиворот-навыворот»²⁵. Р. Лахманн, определяющая фантастичность как «вербализацию игры в Другое», пишет о зависимости конкретных фантастических пространственно-временных концепций от выбора парадигмы Другого²⁶. Многие исследователи, например Т. А. Чернышева, сравнивают фантастический хронотоп с мифологическим. Е. Тамарченко, определяющий фантастическое как «все во всем», называет фантастический мир «миром без дистанций», «миром внепространственным, отчего в нем все и перетекает друг в друга», «все переливается во все»²⁷.

Время — очень благодарный и отзывчивый «материал» для любого писателя-фантаста: оно столь гибкое, столь пластичное, столь податливое, что может, повинувшись фантазии художника, принимать любые, самые причудливые формы, сбивая с толку и героев, и читателя. Фантастическое время в корне отличается от времени исторического, оно нелинейно и непоследовательно. «...Никто из нас ни жив, ни мертв. Впрочем, скорее жив, чем мертв. А еще вернее, мы как бы посередине»²⁸, — говорит марсианин Мью Ка землянину Томасу Гомесу, когда те, сколько ни выясняли, так и не смогли установить, кто же из них из Прошлого, а кто — из Будущего.

«Как бы посередине» — прекрасная формулировка для описания явлений фантастического толка, раскрывающая их пограничность, лиминальность. Так же можно было бы описать и состояние обоих упомянутых героев, полутелесных-полубестелесных, и состояние призрака умершей матери героя рассказа «Разговор в ночи», «странного призрака», который в подтверждение собственной телесности вдруг протягивает на ладони слезы, самые настоящие, только что упавшие с ресниц.

Р. Брэдбери подбрасывает своим героям и, соответственно, читателям немало загадок.

Что это? «Неизреченная благодность божественного провидения», подарившего членам прилетевшей на Марс экспедиции встречу с умершими друзьями и родственниками, вернувшего их в давно ушедшие времена, или «часть дьявольски хитроумного плана» марсиан, направленного на усыпление бдительности непрошенных гостей и их дальнейшее уничтожение?²⁹

²⁴ Брэдбери Р. Лед и пламя. С. 89.

²⁵ Там же. С. 105.

²⁶ Лахманн Р. Дискурсы фантастического. С. 51–52.

²⁷ Тамарченко Е. Уроки фантастики. Заметки критика. URL: http://royallib.com/read/tamarchenko_evgeniy/uroki_fantastiki___zametki_kritika.html (дата обращения: 25.05.2017).

²⁸ Брэдбери Р. Лед и пламя. С. 113.

²⁹ Там же. С. 64.

Что это? Банальный психоз, вызванный постродовой депрессией, «что-нибудь, захороненное в детстве, что сейчас вырывается наружу», «просто временные состояния и недоверие матери, прошедшей невыносимую боль и предсмертные состояния», или новорожденный сын четы Лейберов, действительно не обычный ребенок, «совсем, совсем не обычный», «от рождения умудренный и способный думать» и, «подогреваемый клеточной памятью, ненавистью, грубой жестокостью, инстинктом самосохранения», хочет убить собственную мать, посмевающую вытолкать его в этот непривычный для него мир и осознающую, какое чудовище она родила на свет³⁰.

Что это? Глупые «рассказни», «чистейший вздор», «мания преследования», развивавшаяся у «мужчины, который без конца попадает то в шторм, то в ураган», или ветер, этот «величайший и самый безжалостный древний убийца, какой только когда-либо выходил на поиски жертвы», и впрямь хочет из мести уничтожить Аллина, «человека, который столкнулся со стихиями лицом к лицу, но сумел спастись», человека, который знает о долине Ветров, где ветер «укрывается, вынашивая свои разрушительные замыслы»³¹?

Герои, ошеломленные произошедшим, замирают в нерешительности, пытаясь как-то осмыслить «то, что не должно было произойти, но все же могло, могло случиться». Они всеми силами стараются найти логическое объяснение логически сложно объяснимым событиям, судорожно пытаются ухватиться за более комфортную для их психики рациональную версию, отбросив версию мистическую, слишком для них травмоопасную. Но предпринимаемые усилия, как правило, оказываются тщетными. На каждый аргумент разума, всего прежнего опыта героя у неведомой сверхъестественной силы находится свой контраргумент, и, пока эти двое играют вничью, герой продолжает «колебаться», постоянно оказываясь то по одну, то по другую сторону границы. Никакие доводы рассудка не могут окончательно заглушить в нем «неуловимые подозрения, ощущения, глубокие, как океанское дно, где водятся скрытые от людских глаз монстры, разбухшие, многорукие, злобные и неотразимые». Все, что раньше не вызывало сомнений и служило верным ориентиром и надежным критерием оценивания чего-либо, здесь, в мире фантастическом, утрачивает свою валидность; все, на что человек опирался в своих суждениях ранее, может его обмануть; все прописные истины, законы природы, априорные знания и пр. теперь могут даже помешать герою, ибо диктуемый ими план действий может оказаться ошибочным в новой действительности и привести к катастрофе. Фантастика отказывается от «фактичности бытовой реальности», так что эта реальность «перестает играть роль позитивной, надежной и конструктивной системы координат»³².

В комментариях к рассказу «Когда семейство улыбается» Р. Брэдбери пишет: «Думаю, это была одна из тех историй (у меня таких большинство), в которых не угадаешь конец. Я вот не угадываю. Это интересно, читателя это

³⁰ Брэдбери Р. Темный карнавал.

³¹ Там же.

³² Лалманн Р. Дискурсы фантастического. С. 58.

увлекает»³³. Что уж говорить, Р. Брэдбери умел удивить и умел заинтриговать. Во многих его рассказах, что весьма типично для фантастического жанра, поиск разгадки, процесс «декодирования» становится «конститутивной опорой движения повествования» (Р. Лахманн). Порой загадка, загаданная писателем героям и читателю, так и остается неразгаданной, во всяком случае, сохраняется некая неопределенность, неоднозначность. «Но у меня остаются вопросы...»³⁴ — делится своими соображениями относительно смерти сэра Роберта герой рассказа «Финнеган», в котором обе версии о природе случившегося — мистическая и реалистическая — до последнего сохраняют за собой право на существование. Однако чаще всего герои, а вместе с ними и читатель получают, наконец, весьма четкий и однозначный ответ, который не оставляет места вопросам, дальнейшим сомнениям, колебаниям и пр. Таким ответом обычно оказывается некое событие, которое все и объясняет, расставляет все точки над *i*, подтверждает одну версию и опровергает другую.

Так, становится ясно, что «совершенно нелепая теория», пришедшая на ум капитану прилетевшей на Марс экспедиции, верна. Все эти дома, улицы, весь город, будто перенесенный сюда из времен его детства, на самом деле его собственные «воображения, материализованные с помощью марсианской телепатии и гипноза», а умершие родственники и друзья, радушно встретившие здесь членов команды, — перевоплотившиеся марсиане, решившие уничтожить вооруженных атомным оружием землян, усыпив их бдительность нечаянной встречей с близкими людьми. Жаль, что подтверждение своим подозрениям капитан получает слишком поздно для того, чтобы спастись, и падает замертво, даже не успев добежать до двери «собственного дома», убитый «старшим братом».

Становится ясно, что новорожденный ребенок Алисы Лейбер действительно хотел ее убить; становится ясно, потому что он успешно с этим справляется. Впрочем, если смерть молодой матери еще можно было списать на несчастный случай — что, собственно, все, кроме ее супруга Дэвида, отца мальчика, и сделали, — то вина младенца в смерти второго родителя уже столь очевидна и неоспорима, что доктор, консультировавший эту семью еще со времен беременности Алисы и потому знакомый с подозрениями молодых родителей относительно ребенка, обнаружив труп Дэвида, чувствует теперь угрозу собственной жизни и решается на убийство маленького монстра.

Становится ясно, что ветер действительно выслеживал и хотел уничтожить Аллина, друга Герба Томпсона, который, возможно, один-единственный и верил в правдивость «рассказней» этого странного человека: о ненависти к нему ветра, о желании того свести с ним счеты, «зажать рот», «вобрать в свое могучее тело», «впитать его знание», «заполучить на свою сторону». Читатель убеждается в этом, когда Герб, взволнованный тем, что не смог дозвониться до Аллина, уже надевает пальто и собирается ехать выручать друга, как вдруг отчетливо слышит его смех на пороге, но, открыв дверь, не видит никого... и лишь минутный порыв сильного ледяного ветра ударяет ему в лицо, трепет

³³ Брэдбери Р. Темный карнавал.

³⁴ Брэдбери Р. В мгновенье ока : сб. рассказов. URL: <http://raybradbury.ru/library/story/96/11/1/> (дата обращения: 25.05.2017).

волосы, дергает за полы пальто и мчится прочь, смеясь до боли знакомым смехом — смехом Аллина.

Сверхъестественные события, не укладывающиеся в обыденную логику и нарушающие традиционные границы, не всегда предвосхищаются колебаниями героя, которые как бы предварительно маркируют эти самые границы, делают их максимально зримыми, ощутимыми. В послесловии к сборнику рассказов «В мгновенье ока» Р. Брэдбери, отмечая, что «это, наверное, самое удачное заглавие из всех, какие ему удавалось придумать для новых сборников», сравнивает свое творчество с искусством иллюзиониста и поясняет: «Я делаю вид, что занят чем-то будничным, но стоит вам на секунду отвлечься — и в мгновенье ока из моей бездонной шляпы появляется два десятка ярких шелковых платков»³⁵. Действительно, во многих его рассказах переход границы происходит неожиданно, без всяких предварительных колебаний, сомнений, которые автор просто не допускает, заставляя читателя воспринимать изображаемые события в строго заданной — реалистической — плоскости. Для фантастики это весьма ценно. Как замечает К. Г. Фрумкин, «фантастическое представляет собой не просто новую, но еще и неожиданную информацию»³⁶, и хотя понятно, что информация, противоречащая жизненному опыту и обыденному кругозору, уже сама по себе неожиданна, все же такая ее подача определенно усиливает искомый эффект.

Удивительная детская в доме Джорджа и Лидии Хедли в рассказе «Вельд» оборудована по последнему слову техники: заходишь в нее и попадаешь в «африканский вельд — трехмерный, в красках, как настоящий вплоть до мельчайшего камешка и травинки»³⁷. Все это, как поясняет отец семейства, результат «удивительно точной телепатической эманации психики детей», воплощающей любое их желание, «повышенного воздействия цветной объемный фильм и психозапись, проектируемые на стеклянный экран, одорофоны и стереозвук»³⁸. Такое детальное объяснение вполне удовлетворяет читателя и, сколь поразительным и пугающим ни было бы правдоподобие этого вельда и обитающих в нем хищников, не дает ему усомниться в иллюзорности и, как следствие, безопасности этой поражающей воображение игрушки. Но вот родители, обеспокоенные какой-то почти параноидальной увлеченностью своих детей Африкой, решают выключить эту чудо-детскую хотя бы на время и сообщают о своем намерении детям. В итоге это стоит им жизни: каким-то невероятным, необъяснимым образом львы, разгуливающие по вельду, становятся настоящими и Джордж и Лидия, запертые детьми в комнате, становятся их легкой добычей.

Распространенный прием, работающий на создание эффекта неожиданности, — буквализация метафоры. Буквализация метафоры, если рассматривать

³⁵ Брэдбери Р. В мгновенье ока.

³⁶ Фрумкин К. Г. Философия и психология фантастики. URL: <http://e-libra.ru/read/85578-filosofiya-i-psixologiya-fantastiki.html> (дата обращения: 25.05.2017).

³⁷ Брэдбери Р. Тени грядущего зла: Роман, рассказы : пер. с англ. СПб. : Северо-Запад, 1992. С. 331.

³⁸ Там же. С. 333.

ее достаточно широко, является одним из базовых механизмов создания фантастических образов и сюжетов. Как он работает, описать несложно: если суть метафоры, по определению Дж. Лакоффа и М. Джонсона, состоит в «осмыслении и переживании явлений одного рода в терминах явления другого рода»³⁹, то буквализация превращает такую *ментальную* проекцию в *объективную* данность, нарушая границы принятой таксономии явлений уже не условно, не формально, но «по-настоящему». Вступая, таким образом, в прямое противоречие с законами обыденной действительности, с нашими представлениями о ней, она оказывается способной создать образ поистине фантастический. «Сама по себе метафора, — пишет Т. А. Чернышева, — фантастикой не является, но, представленная во плоти, становится ею»⁴⁰. Сам Р. Брэдбери в комментариях к рассказу «Гроб (Поминки по живым)» признавался: «Как только мне попадалась метафора, рассказ следовал за нею сам собой»⁴¹. Метафора оказывается своего рода «геном сюжета» (Ю. Лотман), зачатком будущего фантастического образа и его истории. Больше того, изначальное развертывание образа в качестве метафоры, как это имеет место, например, в рассказах «Здесь могут водиться тигры», «Город» и др., служит своего рода отвлекающим маневром, к которому Р. Брэдбери, как заправский иллюзионист, охотно прибегает, чтобы максимально ошарашить читателя, *вдруг* достав из своей шляпы «десять ярких шелковых платков».

Итак, фантастика, зарождаясь на границе, совмещает в себе несовместимое: то, что вписывается в общепринятую, реалистическую, концепцию мира — мира рационально понятого, логически объясненного, структурно организованного, упорядоченного, освоенного нашим разумом через проведение всевозможных границ, — и то, что выходит за пределы такой концепции, не покрывается логической мотивацией, не поддается рациональному объяснению и скорее, чем с нашими сегодняшними представлениями о мире, сопоставимо с мифом, где все слито воедино, где одно есть другое, никак от него не отделено. Один из героев «Марсианских хроник» Р. Брэдбери, описывая открывшийся ему мир красной планеты, сравнивает его с калейдоскопом: «Внутри осколки хрустала, бусинки, всякая мишура... а поглядишь сквозь него на солнце — дух захватывает! Сколькo узоров! Вот это и есть Марс»⁴². Ж.-П. Сартр, в свою очередь, сравнивает «фантастические истины» с камешками на дне ручья, которые, если вынуть их на поверхность, сразу же становятся «бесцветными и безжизненными», но, пока «скользят в глубине вод вверх по течению рассказа», «блистают каким-то странным блеском»⁴³. Фантастика удивительно преобразует, преломляет известный нам мир, так что привычные контуры, очертания,

³⁹ Лакофф Д., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры: сб. : пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. М. : Прогресс, 1990. С. 388–401.

⁴⁰ Чернышева Т. А. Природа фантастики. URL: http://modernlib.ru/books/chernisheva_t/priroda_fantastiki/read (дата обращения: 25.05.2017).

⁴¹ Брэдбери Р. Темный карнавал.

⁴² Брэдбери Р. Лед и пламя. С. 105.

⁴³ Сартр Ж.-П. Аминадав, или О фантастике, рассматриваемой как особый язык. С. 284.

границы переплавляются на наших глазах в причудливые узоры, никогда ранее не виданные и потому поражающие воображение. Возможно, секрет в том, чтобы, «оставаясь бодрствующим, взрослым и цивилизованным человеком», вернуться на время «к «магической» ментальности сновидца, первобытного дикаря, ребенка»⁴⁴, не признающей традиционных границ, бесцеремонно их нарушающей. Неслучайно Рей Брэдбери предваряет свои «Марсианские хроники» словами безымянного философа о «великой способности удивляться» и космических полетах, которые «снова сделали всех нас детьми». В этих словах не только отсылка к теме произведения (освоение Марса), но и заманчивое предложение к читателю — попробовать посмотреть на мир детским, незамутненным прежним опытом взглядом и, как следствие, увидеть совершенно иной мир.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бахтин М. М.* Проблема содержания, материала и формы в словесном художественном творчестве // Вопросы литературы и эстетики / М. М. Бахтин. Москва : Художественная литература, 1975.
2. *Брэдбери Р.* В мгновение ока : сб. рассказов. URL: <http://raybradbury.ru/library/story/96/11/1/> (дата обращения: 25.05.2017).
3. *Брэдбери Р.* Лед и пламя: Роман, рассказы : Пер. с англ. Санкт-Петербург : Амфора, 2000.
4. *Брэдбери Р.* Темный карнавал : сб. рассказов. URL: <http://coollib.com/b/213908/read#t1> (дата обращения: 25.05.2017).
5. *Брэдбери Р.* Тени грядущего зла: Роман, рассказы : пер. с англ. Санкт-Петербург : Северо-Запад, 1992.
6. *Достоевский Ф. М.* Полное собрание сочинений в 30 т. Т. 30. Кн. 1. Ленинград : Наука, 1990.
7. *Ковтун Е. Н.* Художественный вымысел в литературе XX века : учеб. пособие. Москва : Высшая школа, 2008.
8. *Лакофф Д., Джонсон М.* Метафоры, которыми мы живем // Теория метафоры: сб. : пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз. / вступ. ст. и сост. Н. Д. Арутюновой ; общ. ред. Н. Д. Арутюновой, М. А. Журиной. Москва, 1990.
9. *Лахманн Р.* Дискурсы фантастического : пер. с нем. Москва : Новое литературное обозрение, 2009.
10. *Лем С.* Фантастическая теория литературы Цветана Тодорова. URL: http://rulibs.com/ru_zar/nonf_criticism/lem/0/j13.html (дата обращения: 25.05.2017).
11. *Сартр Ж.-П.* «Аминадав», или О фантастике, рассматриваемой как особый язык / пер. и вступит. ст. С. Зенкина // Иностранная литература. 2005. № 9.
12. *Тамарченко Е.* Уроки фантастики. Заметки критика. URL: http://royallib.com/read/tamarchenko_evgeniy/uroki_fantastiki_zametki_kritika.html (дата обращения: 25.05.2017).
13. *Тодоров Цв.* Введение в фантастическую литературу / пер. с фр. Б. Нарумова. Москва : Дом интеллектуальной книги : Русское феноменологическое общество, 1997.
14. *Фрумкин К. Г.* Философия и психология фантастики. URL: <http://e-libra.ru/read/85578-filosofiya-i-psixologiya-fantastiki.html> (дата обращения: 25.05.2017).
15. *Чернышева Т. А.* Природа фантастики. URL: http://modernlib.ru/books/chernisheva_t/priroda_fantastiki/read (дата обращения: 25.05.2017).

⁴⁴ *Сартр Ж.-П.* Аминадав, или О фантастике, рассматриваемой как особый язык.. С. 284.

SUMMARIES

Lishaev S. Periodization of maturity

The article regards a range of issues concerning intraage dynamics of the middle age. Age periodization of maturity is determined by the changes appearing on the intraage level of oversituational temporality of Dasein. Intraage dynamics is realized by the two models: linear and nonlinear. The periods of ascending and sustaining maturity are distinguished and examined within the framework of linear model. Then I briefly analyze socio-cultural shifts that caused a tendency of extension of the nonlinear periodization of the middle age.

Key words: philosophy of age, maturity, situational temporality, oversituational temporality, age time, intraage time, ascending maturity, sustaining maturity, nonlinear model of maturity.

Serikov A. Descriptions of typical situations and behavioral patterns extracted from fiction

There is a theoretical model of human behavior suggesting that in a typical situation people usually choose one of possible in that situation behavioral patterns, typical for their culture and society. Typical situations and patterns of behavior could be described and analyzed using fictional narratives. A pilot study of five women's novels is discussed in the article.

Key words: human behavior, behavioral grammar, culture, society, situation, practices, frame, script, basic level of abstraction, women's fiction.

Melikhov G. Non-participation as a socially significant action

The paper investigates the problem of non-participation from positions close to the phenomenology of daily life of A. Schutz. It is stated that in some situations the philosophizing is the only acceptable form of social activity. The philosophizing allows to grasp the elusive meaning of what is happening around us. It also coincides with the need to refrain from doing something.

Key words: non-participation, philosophizing, act, meaning, social, instance X, distance.

Mikhailovsky A. Some remarks on the characteristics of the reception of Heidegger's thought in Russia regarding the debate on «Black Notebooks»

There are contradictory estimations of M. Heidegger's philosophy and ideology in different schools of his interpreters that include particular national traditions as well. The fact is that authentic national tradition of translation, studying and considering Heidegger's ideas has occurred today in Russia. Heidegger belongs to the western thinkers who deeply influenced modern philosophical situation in Russia. Nevertheless there is no general picture of perception and critique of Heidegger's philosophy in the Russian philosophical space. Last two years saw another flare-up in the ongoing controversy regarding the philosopher Martin Heidegger who was also implicated in National Socialism in 1932–34 but later tried to distance himself from its ideology and develop the critique of modernity. The latest revelations have emerged from his «Black Notebooks» which were a philosophical diary written between 1931 until the 1970s, whose publication was authorised by Heidegger only after the appearance of all his other works.

The topic of the research proposal is the Russian reception of Heidegger's critique of the technological revolution and National Socialism movement as a climax of modernity. It

also covers its impact on later-Soviet and post-Soviet Russian thought, using as example Vladimir Bibikhin, Arseniy Gulyga, Nelli Motroshilova and the ongoing discussion about the "Black Notebooks" and the political dimension in Heidegger's thought.

The paper investigates how the astounding success of this alleged critique of modernity in Russia can be explained as an analysis of totalitarianism (National Socialism and Communism). At its core, the paper thus addresses the question how Heidegger's account of totalitarianism as an expression of modernity has shaped the account of the "the political". The project will also reassure the integrality of philosophy and socially and politically relevant beliefs that stem from philosopher's own personal take on the world.

Key words: Martin Heidegger, «Black Notebooks», thinking of the history of Being, Vladimir Bibikhin, Nelli Motroshilova, Arseniy Gulyga.

Faritov V. Nietzsche's creativity and folk culture of the Middle Ages and the Renaissance

In the proposed article, an analysis of the elements of folk-laughter culture in "So Told Zarathustra" by F. Nietzsche. Relying on the conceptual development of M.M. Bakhtin, the author explicates in the philosophical worldview of Nietzsche such phenomena as ambivalent laughter, buffoonery, carnivalization, grotesque body. Particular attention is paid to the transgressive nature of the elements of folk culture in the text of Nietzsche.

Key words: Nietzsche, Bakhtin, folk culture, laughter, fool, grotesque body, carnivalization, transgression.

Demin I. The interpretation of history in Ernst Cassirer's philosophy of culture

In the article Ernst Cassirer's views on the nature of the historiography and the specifics of historical knowledge are analyzed. General philosophical prerequisites of the cultural-semiotic approach to history are revealed. Parallels with the interpretation of history in the philosophical concepts of Rickert and Gadamer are held.

Key words: semiotics, history, semiotics of history, philosophy of history, philosophy of symbolic forms, Cassirer.

Ognev A. Ontognoseological understanding of the problem of the wisdom of the world

The article considers the question of the ontognoseological understanding of the problem of the rationality of the world. The basic context-forming tendencies that influenced the development of classical philosophical thought are reconstructed. The importance of the theodicy problem for rationalistic metaphysics and the question «about the cunning of reason» for dialectical thinking is shown. Attention is paid to the ontognoseological concept of the Soviet philosopher MA. Lifshitz, and analyzed the specificity of his approach in the framework of the Russian philosophical tradition.

Key words: being, thinking, completeness, true middle, limit, reflection, theodicy, «cunning of reason», dialectics.

Gridneva N. Fantastic as a "borders experience" in R. Bradbury's works

The article deals with the phenomenon of fantastic as a "borders experience" (Todorov). While negating the conventional world conception, the fantastic world depends on it, appeals to our previous experience and works with facts taken from the real life. Some possible ways of realization of border principle in the fantastic text are shown by the example of R. Bradbury's works.

Key words: Ifantastic, border, ostranenie, Bradbury.

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

Вестник Самарской гуманитарной академии.
Серия «Философия. Филология»
2017 № 1(21)

Подписано в печать 26.08.17. Формат 70x100/16.

Печать оперативная.

Усл. печ. л. 10,32. Печ. л. 8,0.

Тираж 500 экз.

Самарская гуманитарная академия
443011, Самара, 8-я Радиальная, 31.

E-mail: rio@samgum.ru

Отпечатано с оригинал-макета
в типографии ООО «Прайм»
443067, Самара, ул. Байкальский переулок, 12
тел.: 8 927 201 82 95