

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

ЧЕЛОВЕК И МЫШЛЕНИЕ

Кузин И. В. «Слепое пятно» мышления как депривация частного 3

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ВРЕМЕНИ

Лишаев С. А. К типологии старческого этоса 13

Таратута Е. Е. Новая синхронность цифровой эпохи:
соцсети и социальная конструкция времени 24

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Сериков А. Е. Состояния и обстоятельства самопожертвования,
описанные в русской литературе XIX-XXI вв. 31

Михель Д. В. Рак груди и социокультурные трансформации
индивидуального опыта болезни: философско-антропологический анализ 43

Лобанова Н. И. Смерть и проблема смысла жизни 63

НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

Макарова И. В. Друг или истина?
(к истории афоризма "Amicus Plato..." в античности) 69

Дёмин И. В. Критика идеологии прав человека
в политической философии Алена де Бенуа 81

Даренский В. Ю. Парадигмальность философского проекта М. К. Мамардашвили 97

Никулина А. С. Чистое становление:
проблема индивидуации в мысли Ж. Делёза 113

РЕЦЕНЗИИ

Балла-Гертман О. А. Время в его ближайшей данности
(Константин Пигров, Александр Секацкий. *Бытие и возраст. Монография в диалогах.*
Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. 250 с.) 121

ФИЛОЛОГИЯ

Стефанский Е. Е. Словари В. И. Даля и А. Брюкнера
как этнолингвистические источники 129

Summaries ???



ФИЛОСОФИЯ

ЧЕЛОВЕК И МЫШЛЕНИЕ

УДК 165.42, 165.43

«СЛЕПОЕ ПЯТНО» МЫШЛЕНИЯ КАК ДЕПРИВАЦИЯ ЧАСТНОГО

© И. В. Кузин

Кузин Иван Владиленович

доктор философских наук,
доцент

Институт философии СПбГУ
(Санкт-Петербург)

e-mail: iaffet@mail.ru

В статье представлен ряд примеров, которые позволяют задаться вопросом о парадоксальной природе мышления, накладывающей отпечаток на познание различных социальных явлений. Этому парадоксу, проявляющемуся при познании и восприятии окружающих нас событий, дается наименование «слепое пятно» мышления. Движение в направлении раскрытия его содержания предпринимается в данной публикации.

Ключевые слова: слепое пятно мышления, суждение, вера, вкус, история, Хайдеггер, Арендт, Кант.

В данной статье мы лишь наметим контуры темы, прикосновение к которой, на наш взгляд, является чрезвычайно важным моментом культурно-исторического познания. В ходе ее иллюстрации не ставится цель дать ответы, на возникшие вопросы, или найти исчерпывающее объяснение поставленной проблемы. Скорее задача заключается в том, чтобы очертить тему в качестве мотива для ее обсуждения и выявления теоретических и коммуникативных затруднений при столкновении с различными фактами исторической, политической и социальной действительности.

Особенность нашего восприятия как текущих, так и исторических событий такова, что оно всегда имеет субъективный характер. Наличие подобной черты, причем не только сиюминутного восприятия, но и вполне методологически продуманного познания, оказывается тем необходимым залогом сохранения каждого

из нас в качестве живого человека, реализующегося как историческое существо. Об этом очень точно и справедливо писал П. Рикер, когда в своих рассуждениях подводил к необходимости осознания, что конституирование исторической объективности своим коррелятом *всегда* имеет историческую субъективность¹. Именно это позволяет оправдывать деятельность историка и удерживать его от того, чтобы поддаваться «*гипнозу ложно понятой объективности*, то есть истории, где действуют лишь структуры, силы, институты и где нет людей и человеческих ценностей»². Правда, эту осторожность следует проявлять и в случае абсолютизации самих людей и их ценностей, но в любом случае «именно рефлексия постоянно убеждает нас в том, что *объект* истории — это сам человеческий *субъект*»³.

Тем не менее, признавая неизбежность такого рода специфики постижения мира, не перестает поражать безграничность проникновения так называемой субъективности в сферу познания, когда ее воздействие оказывается столь мощным, что соприсутствующий с ней объективный настрой ума почти полностью устраняется и перестает себя обозначать. Далее мы постараемся показать на нескольких примерах эту неожиданно проявляющуюся безучастность, которую мы связываем с действием такого феномена как «слепое пятно мышление».

* * *

Э. Янг-Брюль, известный биограф Х. Арндт, выделила 4 периода в ее творчестве⁴, датируя первый из них с 20-х гг. по 32 год XX века. В концептуальном отношении данный период можно опустить, так как он во многом является эпигонским, зависящим от философии ее учителей, Хайдеггера и Ясперса. Два других периода можно объединить в один (1933-1951 гг. и 1952-1964 гг.), когда *политизированная* сторона ее философствования была наиболее выраженной. Следующий же за этим период, с 1965 г. по 1975 г., несмотря на то, что Арндт отказывалась признавать себя философом, отличается, наоборот, большей *философизацией* политического дискурса, что особо подчеркивает незаконченный ею труд «Жизнь ума».

В рамках этой периодизации именно первый период (хотя связь между первым — 1933-1964 и вторым — 1965-1975 периодами все равно прослеживается) дает больше материала для выявления феномена «слепого пятна» мышления, когда категоричность и бескомпромиссность некоторых утверждений Х. Арндт начинают очень напоминать воодушевление фанатично *верующего сознания*. Подобная сторона феномена веры позволяет задаться вопросом о природе такой бескомпромиссности, логическим следствием которой становится политическая и теоретическая близорукость, когда в своем критическом анализе одни факты освещаются, а другие почему-то остаются без внимания, хотя и имеют самое непосредственное отношение к рассматриваемой проблеме⁵.

¹ Рикер П. История и истина. СПб. : Алетей, 2002. С. 45.

² Там же. С. 57.

³ Там же.

⁴ См.: Young-Bruehl E. Hannah Arendt: For Love of the World. New Haven: Yale University Press, 1982.

⁵ См. более подробно: Кузин И. В. «Слепое пятно» политического мышления Ханны Арндт // Социологическое обозрение. 2017. Том 16. № 2. С. 221—252.

Первое, в чем-то психологизированное, объяснение этому явлению, которое сразу же можно предложить, содержит в себе понимание, что в ситуациях непосредственного участия и вовлеченности человека в политические события невозможно порождать досконально продуманных суждений, так как в политической сфере преобладают крайности, активизирующие действие сиюминутных эмоций. Эмоции блокируют нашу способность обстоятельно рассуждать. Иначе нам будет сложно понять, например, выглядящую безрассудно позицию Хайдеггера, полагавшего, что если зов бытия не находит отклика в западной цивилизации (новоевропейский дух которой логически из него самого выродился в солипсистски-потребительскую культуру), то лучшей участью для нее будет только ее погибель. Непросто уяснить, что стоит за позицией (в чем-то обратной позиции Хайдеггера) М. К. Мамардашвили, для которого зрелость человеческого бытия определяется прежде всего его автономностью и свободой, превращающих человека в космополита, что дает основание для формулирования далеких, как может кому-то показаться, от мудрости предвосхищений. Так, грузинский философ заявил, что если его народ решится выбрать в президенты авторитарную личность, то он будет против *своего* народа.

С. Маймон, наблюдая дискриминацию евреев в Польше, ищет объяснение, почему она не демонстрируется открыто, так как без этого позиция становится противоречивой. Однако «противоречие» кажущееся. Суть в том, что предоставленная евреям в Польше религиозная и гражданская свобода не есть плод уважения к общим правам человека – точно так же как ненависть и преследования порождены не соображениями государственной политики, разумно стремящейся удалить из страны все то, что противно ее обычаям и традициям, вредит нравственности и благополучию. И свобода, и угнетение есть лишь следствие господствующих в Польше политических невежества и лености. Так как евреи, при всех своих недостатках, оказались в этой стране почти единственными на что-нибудь годными людьми, поляки вынуждены были, соблюдая собственные интересы, даровать иноверцам всевозможные права, что, в свою очередь, неизбежно породило религиозную неприязнь и угнетение»⁶.

С промахами в политических суждениях и оценках мы сталкиваемся повсеместно. Они есть у Платона, у Кирилла Александрийского, у Спинозы, у Ницше, у Б.-А. Леви и у многих других мыслителей. Но это присуще всем, любому человеку. Там и тогда, когда, казалось бы, существует достаточно фактуры для проявления критического мышления, проведения сравнительного анализа и получения взвешенного вывода, мы вдруг наблюдаем погружение разума в сон и констатируем его глухоту к очевидным аргументам.

Так является ли это все результатом политического невежества или мечтательности, смешанными с идеологической страстью и максимализмом?! Или причина этого более глубокая, имеющая конституирующее значение для самой сути человека?

В своих работах «политического» периода Арендт описывает морально-политическое суждение не просто с точки зрения его направленности на всеобщность, как это происходит и в случае споров о вкусовых предпочтениях,

⁶ Маймон С. Автобиография. М. : Книжники, 2016. С. 29–30.

а с позиции, позволяющей ставить его почти что вровень с теоретическим разумом, как дающим рассудочно установленную и познанную объективную реальность. Именно это позволяет суждению обретать высокую степень своей категоричности: «...Интерпретация кантовского *категорического императива* у Арендт сама обретает категорические черты — именно когда Арендт делает акцент на его *абсолютной* установленности. «Категоричность» как абсолютная установленность на самом деле скрывает трещину, которая раскалывает данную формулу надвое и устанавливает известные границы ее абсолютности. Разрыв заключается в том, что самопрезентация категорического императива осуществляется не в смысле абсолютной гносеологической уверенности. Долженствование, на котором строится категорический императив, не установлено и не дано абсолютно...»⁷. У Канта при всей категоричности императива нет его абсолютной установленности, однако Арендт вычитывает в нем именно это, что делает дальнейшие ее суждения зависящими от одержимости ее убеждений, а вовсе не от логических построений, которые она нам предлагает.

Определенная нелогичность открывается нам во многих других исследованиях или человеческих позициях. Приведем еще один пример. В. В. Бибихин, отмечает, анализируя ситуацию хайдеггеровского вступления в НСДАП, что нет ничего хуже, если на это «смотреть *из нашего времени, когда мы знаем, какой чумой для Европы и всего мира были те двенадцать лет правления национал-социалистической рабочей партии Германии*»⁸ (курсив наш. — И. К.). С другой стороны, почти тут же он подчеркивает неприемлемость слов одного из современных священников, который объясняет гонения на еретиков в средневековой Руси тем, что «*в те времена и в тех обстоятельствах* людям священного звания привязать человека и развести под ним костер было пожалуй даже и можно во избежание худших зол»⁹ (курсив наш. — И. К.). В первом случае делается своеобразный призыв принять во внимание *то время и ситуацию*, когда Хайдеггер делал свой выбор, во втором — подспудно либо предлагается отказаться от их учета, либо безосновательно предполагается, что указанный священник по моральным критериям *именно сегодняшнего дня все равно* не осудил бы подобного рода действия, как это требовалось бы и в отношении совершенного поступка Хайдеггера. Предположим, что разница между этими двумя описанными ситуациями существует, однако формально она все же не очень велика, поэтому упрекнуть философа в непоследовательности и предвзятости мы все же сможем.

Поспешность наших оценок, конечно, определяется нашей вовлеченностью в события, близостью их нашей собственной истории, степенью их отношения к нашим ценностям, которые задают режим проектирования своей судьбы в связи с родной культурой и страной. Поэтому мы склонны строже судить свое

⁷ Шестаг Т. Непреодоленный язык: теория поэзии Ханны Арендт // НЛО. 2004. № 67. С. 122. См. также: *Kateb, George. Hannah Arendt, politics, conscience, evil. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984, p. 31–33.*

⁸ Бибихин В. В. Узнай себя. СПб. : Наука, 2015. С. 135.

⁹ Там же. С. 142.

ближайшее прошлое, игнорируя то, что в сравнении с другими историческими периодами оно не является самым ужасным: «Сколь ни отвратительны нам многие политические деятели ушедшего века, надо понимать, что наши чувства обусловлены именно временем и местом их деятельности. Анвар-паша, А. Гитлер, И. В. Сталин, Пол Пот и прочие персонажи того же ряда ни по свирепости, ни по числу жертв (если считать коэффициенты, а не абсолютные величины; например, по В. О. Ключевскому, за время реформ Петра I — самого славного из русских царей — погибло 20% жителей России) не превосходят своих исторических предшественников. А рядом с персонажами типа Чингисхана, Калигулы, Ивана Грозного или людоеда Монтесумы тираны XX века выглядели бы и вовсе кисейными барышнями»¹⁰.

Однако раз за разом в тех или иных случаях мы слепнем и не замечаем очевидного. Это вызывает искреннее философское удивление. Что это за поразительный парадокс и загадка: как великие ученые и мыслители могут попадать и попадают в темные зоны мышления, где они лишаются способности выносить *точные* суждения?

Достаточно вновь обратиться к тому шоку, в котором пребывает научное сообщество, от того, что один из самых выдающихся философов в истории М. Хайдеггер, которому трудно отказать в способности к глубокому, пронизательному и *критическому* мышлению, впал в некое иррациональное оцепенение, поддержав национал-социализм, и несмотря на ряд критических оценок этого политического движения, не сумел столь же рационально отнестись к очевидно сомнительным теориям антисемитской направленности. В истории подобных примеров не счесть, и все они связаны с тем фактором, который мы обозначаем здесь понятием «слепого пятна мышления».

Вновь занявшись поиском объяснений этого свершившегося исторического факта, можно было бы, подобно Х. Арндт, взять на вооружение стратегию самооправдания самого Хайдеггера, отмечающего свою политическую наивность и безграмотность, или, прибегая к кантовскому языку, — глупость, т. е. отсутствием способности суждения. Если перевести это на современный научный язык, то мы могли бы сказать о сложившейся доминанте, согласно концепции А. А. Ухтомского¹¹, или экстраполировать на явление «слепого пятна мышления» закономерности мотивационной избирательности восприятия человека при принятии им решения¹².

Можно допустить, что мы имеем дело как с результатом не самых благородных его личностных качеств¹³, так и с его «человеконенавистническим цинизмом», пускающим в ход «чудовищные, безумно-бредовые формулы “Черных тетрадей”»¹⁴, вероятно, являющиеся следствием того, что Хайдеггеру,

¹⁰ Назаретян А. П. Нелинейное будущее. М. : МБА, 2013. С. 219.

¹¹ См.: Ухтомский А. А. Доминанта. СПб. : Питер, 2002.

¹² См., напр.: Солсо Р. Л. Когнитивная психология. М. : Тривола, 1996. С. 60–61.

¹³ См.: Мотрошилова Н. В. И снова о «Черных тетрадах» Мартина Хайдеггера (к дебатам лета — осени 2015 г.) // Вопросы философии. 2016. № 7. С. 44.

¹⁴ Мотрошилова Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4. С. 153, 159.

оказавшемуся в социально-политическом пространстве, было присуще «подпадать под наихудшие бытовые стереотипы»¹⁵.

Все такого рода объяснения имеют право на свое существование, как и рассмотрение этого явления в ракурсе прельщенности мнимыми образами (идеями)¹⁶, что наиболее близко соотносится с нашим видением этой стороны дела. А именно, предложением развернуть понимание природы и механизма феномена «слепого пятна мышления» с трансцендентальной точки зрения, определяя не столько неизбежный отрицательный, сколько необходимый положительный момент данного феномена. Следуя этой цели, требуется сформулировать моральную проблематику, возникающую при абсолютизации частного, а также дать расширительное толкование кантовской способности суждения, чтобы на этом основании выявить точки пересечения феномена «слепого пятна мышления» с понятием веры, что позволит сделать более понятной природу претензий *частного* на свое тотальное превосходство¹⁷.

Моральная проблема абсолютизации частного в XXI в., на отдалении от катастрофических для сущности самого человека событий середины XX в., становится понятнее на фоне недоумения от прогрессирующей склонности человека сознательно обрекать себя на абсолютно, казалось бы, неразумные предприятия. Достаточно сослаться на публицистическую издательскую и СМИ продукцию, в которой выдвигаются аргументы, сводящиеся в конечном итоге к тому, чтобы мы в своих выборах опирались на всеобщую относительность любых позиций, т. е. учились бы оценивать даже морально предосудительные факты в свете разных точек зрения, с учетом непростых исторических и культурных обстоятельств, лишняя раз не драматизируя их и т. п., и, в общем-то, тем самым формируя чувство безразличия ко всему. Благодаря этому создаются предпосылки для уравнивания всего, чего угодно, вплоть до того, что и к поступкам Гитлера и его пособников можно отнестись снисходительно. Мы обнаруживаем это в самых незатейливых историях, в качественно написанных художественных произведениях, в театральных постановках или развлекательных фильмах.

Сошлемся в этой связи лишь на один фильм Л. Бессона «Малавита». Здесь главный герой, один из бывших лидеров итальянской мафии, решает покончить со своим прошлым и соглашается на сотрудничество с ФБР. В обмен на информацию о лидерах мафии по программе защиты свидетелей для него и его семьи предоставляется убежище. В ходе повествования перед нами неспешно раскрываются черты героя. Мы видим, что это цельный, волевой и талантливый человек, иногда трогательно беспомощный или забавный, который искренне любит и проявляет заботу о своих жене и детях, считающих, конечно, его лучшим человеком в мире. Действительно, такой милый старичок,

¹⁵ Мотрошилова Н. В. «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации С. 159.

¹⁶ См.: Макарий Египетский. О свободе ума // Духовные беседы / Макарий Египетский. Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001. С. 421.

¹⁷ Развитие этого направления см.: Кузин И. В. Амбивалентно-учреждающая сила веры (к феномену «слепого пятна» мышления) // Вопросы философии. 2018. № 2. С. 134–144 (в печати).

к которому почти что невозможно не проникнуться уважением. Но одновременно, это полное чудовище — садистически жестокий, хладнокровный убийца, с легкостью, как тараканов, уничтожающий людей, видимо, полагая, что сама жизнь предоставляет право поступать таким образом, тем более часть его жертв ничем не лучше его самого.

Однако все это смягчается жалостливой сценой, в которой герой со слезами на глазах объясняет, что сама судьба распорядилась стать ему таковым. В результате пережитых постоянных побоев со стороны родителей в нем с раннего детства взращивались злоба и пренебрежение к страданию. И все же ему не было чуждо проявление чувства благородства и справедливости, что еще в большей степени подталкивает нас к тому, чтобы быть расположенным к нему. Но что же, в конечном итоге, предлагается нам создателями фильма — *испытать симпатию к своим потенциальным палачам?* Нас подкупает ироничная логика изложения и грамотно срежиссированная апология героя, нередко весьма убедительными выглядят его рассуждения, мы пленяемся его силой и умом, выигрышно выставленными напоказ. В результате, мы, именно мы, так как сам герой все же раскаивается и готов подписаться под самым жестким в отношении него приговором, мы не решаемся без заминок вынести о нем какое-то отрицательное суждение, или более того, поддаемся «стокгольмскому синдрому», находя оправдание его действиям.

Как можно объяснить это вдруг появляющееся «сочувствие»? Хитростью разума, обслуживающего инстинкт самосохранения, ступором души, подавляющим страх, «вселенской отзывчивостью», когда в последнем негодяе хочется найти что-то человеческое... Вероятно, все эти моменты, как и возможные другие объяснения, здесь присутствуют, но все их опять-таки можно «упаковать» в феномен *«слепого пятна» мышления*, в таких случаях оберегающего в первую очередь нашу *частную позицию*. Это есть специфическая и сконденсированная *абсолютизация частного через его депривацию*.

Похожий ракурс можно выбрать при жизнеописании Гитлера или Сталина, и уж тем более — в отношении «винтиков», обслуживающих тоталитарные режимы. К анализу этого явления Х. Арендт обратилась в «Истоках тоталитаризма» и в «Банальности зла». Казалось бы, когда мы раскрыли и признали все отрицательные моменты какого-нибудь исторического периода, мы должны были бы быть готовы и для принципиальной моральной оценки других схожих явлений, обнаруживающихся в истории различных культур и эпох, т. е. решиться на преодоление своей предвзятости и скрытых предпочтений. Однако этого не происходит.

Мы начинаем подводить теоритический базис, который объяснял и в чем-то оправдывал бы случившееся, выявлял бы для «непытливых» умов философскую глубину, заключенную в хлестких и опрометчивых политических высказываниях властителей дум. Например, различные изречения Хайдеггера могут предстать как верхоглядские и неумные с точки зрения устоявшихся мнений, верований, привычных стереотипов, влиянию которых мы, безусловно, подвержены, и с помощью которых мы оцениваем те или иные социальные и политические реалии. Но эти суждения сами по себе, даже если по форме и выглядят чем-то совершенно неприемлемым, впрямую не сопряжены с такими

негативными смыслами. В столь провокативных сентенциях емко заключены целые концепции их авторов, метафизические размышления, которые не могут вписаться в удобные шаблоны. Такие метафизические позиции превосходят ответы, реактивно следующие и мгновенно требующиеся на злобу дня. Когда взамен мгновенной реакции на стандартную ситуацию (хотя бы она и была экстремальной) предлагается фундированный философский акт, побуждающий к вдумчивому его прояснению, мы, невзирая на это, продлеваем собственную реактивность, сужающей поле нашего суждения до так называемых общечеловеческих ценностей, моральных норм, религиозных догматов и т. п. И тогда выпадающие из доктринальных ожиданий суждения (которые являются именно суждениями, а не просто убеждениями) будут оцениваться как неадекватные, пренебрегающие нормами повседневной жизни. Такие суждения, метящиеся мимо усредненного быта и здравого смысла и не их собой обозначающие, требуют остановки, прекращения инерции восприятий и оценок.

Если это так, то абсолютизированная негативная оценка западно-европейской культуры, которую дал Хайдеггер, вовсе не означает, что он целиком списывает ее со счетов, и не видит ничего положительного в идее гуманизма, для которой ценностью оказывается человеческий индивид, в своем возвеличивании предающий забвению бытие *Dasein*. Поэтому его слова напрямую не коррелируют со злорадством и радостью предвкушения близящегося и неминуемого краха этой цивилизации. И точно также, наоборот, превознесение Мамардашвили индивида не означает, что он тем самым пренебрегает, приуменьшает или не понимает значение для его жизни родового начала (против которого он, вроде бы, и идет, отрекаясь от своего народа).

Когда мы отказываемся выявлять и здесь присутствие, хотя бы и скрытое, нравственного чувства, взятого в непривычной для нас форме, то мы вновь оказываемся под влиянием действия «слепого пятна» мышления. Если теоретический разум вырывается из целостности человека, являющейся сложным порядком, то он превращается в отвлеченно-ходульный принцип для суждения. В вере ему будет видеться беспочвенность и пустота, если не смехотворная нелепость ее претензий на охват мира, поэтому в кантовской «слепой» эпистемологии вера была допущена лишь в качестве религизированной *морали*, или *морализованной* веры. Однако при такой самоабсолютизации теоретического разума в феноменальном мире он будет каждый раз сталкиваться с неразрешимой трагедией недостижимости единства (мира).

С теоретической точки зрения вера может быть расценена как «глупость», так как ей не присуща критико-аналитическая оценка собственных установок. Но теоретическое суждение – не то лекало, которым ее следует мерить. Скорее наоборот, в его основе лежит *утверждение*, возможность утверждения как такового, покоящаяся на верующем суждении. Теоретическое суждение, как нечто утверждающее, обуславливается верующим сознанием, или, переводя на более соответствующий Канту язык, обуславливается тем фактом, что «практический разум служит регулятивным принципом познания»¹⁸. Это не означает,

¹⁸ Длугач Т. Б. Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант, И. Г. Фихте). М. : Наука, 1986. С. 79.

что теоретический рассудок не может оценивать и судить о вере, как и не значит, что если в основе теоретических суждений лежат «верующие» утверждения, то все его операции лишаются своей объективной значимости и строгости.

Неустранимость веры из жизни человека обозначается в том числе и через ее причастность к познавательным функциям, что в свое время было отмечено в отношении вкуса. На веру вполне может быть распространено прояснение «внутренней определенности» вкуса в кантовской философии, которое предложил Х.-Г. Гадамер: «Конкретный случай проявления способности суждения — это не просто случай; он не исчерпывается тем, что представляет обособление общего закона или понятия. ...При оценке случая не просто применяется масштаб того общего, согласно которому и производится эта оценка, но сам этот масштаб переопределяется по этому случаю, дополняется и исправляется. В итоге из этого следует, что все нравственные решения требуют вкуса, и не потому, что это самое индивидуальное побуждение к принятию решения является в нем единственной определяющей, но потому, что оно представляет необходимый момент этого решения. ...Вкус — это хотя и никоим образом не основа, но, пожалуй, высшее совершенство нравственного суждения»¹⁹.

В понятии вкуса Арндт находила то общее чувство, благодаря которому может быть обеспечено «присутствие всех тех, кто, в действительности, отсутствует»²⁰, и это в свою очередь позволяло заключить, что «во вкусе решается не только, как мир должен выглядеть, но и кому с кем в нем быть»²¹. Такую же сберегательную силу, несмотря на свою противоречивость и парадоксальность, содержит в себе и «слепое пятно» мышления.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Арндт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // Ответственность и суждение / Х. Арндт. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2015.
2. *Арндт Х.* Кризис в культуре // Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / Х. Арндт. Москва : Изд-во Института Гайдара, 2014.
3. *Бибихин В. В.* Узнай себя. Санкт-Петербург : Наука, 2015.
4. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. Москва : Прогресс, 1988.
5. *Длугач Т. Б.* Проблема единства теории и практики в немецкой классической философии (И. Кант, И. Г. Фихте). Москва : Наука, 1986.
6. *Кузин И. В.* Амбивалентно-учреждающая сила веры (к феномену «слепого пятна» мышления) // Вопросы философии. 2018. № 2 (в печати).
7. *Кузин И. В.* «Слепое пятно» политического мышления Ханны Арндт // Социологическое обозрение. 2017. Том 16. № 2.

¹⁹ *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики. М. : Прогресс, 1988. С. 82—83.

²⁰ *Арндт Х.* Некоторые вопросы моральной философии // Ответственность и суждение / Х. Арндт. М. : Изд-во Института Гайдара, 2015. С. 197.

²¹ *Арндт Х.* Кризис в культуре // Между прошлым и будущим. Восемь упражнений в политической мысли / Х. Арндт. М. : Изд-во Института Гайдара, 2014. С. 329.

8. *Маймон С.* Автобиография. Москва : Книжники, 2016.
9. *Макарий Египетский.* О свободе ума // Духовные беседы / Макарий Египетский. Клин : Фонд «Христианская жизнь», 2001.
10. *Мотрошилова Н. В.* И снова о «Черных тетрадах» Мартина Хайдеггера (к дебатам лета — осени 2015 г.) // Вопросы философии. 2016. № 7.
11. *Мотрошилова Н. В.* «Черные тетради» М. Хайдеггера: по следам публикации // Вопросы философии. 2015. № 4.
12. *Назаретян А. П.* Нелинейное будущее. Москва : МБА, 2013.
13. *Рикер П.* История и истина. Санкт-Петербург : Алетея, 2002.
14. *Солсо Р. Л.* Когнитивная психология. Москва : Тривола, 1996.
15. *Шестаг Т.* Непреодоленный язык: теория поэзии Ханны Арендт // НЛО. 2004. № 67.
16. *Ухтомский А. А.* Доминанта. Санкт-Петербург : Питер, 2002.
17. *Kateb, George.* Hannah Arendt, politics, conscience, evil. Totowa, New Jersey: Rowman & Allanheld, 1984.
18. *Young-Bruehl E.* Hannah Arendt: For Love of the World. New Haven: Yale University Press, 1982.



АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ И СОЦИАЛЬНЫЕ АСПЕКТЫ ВРЕМЕНИ

УДК 128; 130.2

К ТИПОЛОГИИ СТАРЧЕСКОГО ЭТОСА*

© С. А. Лишаев

Лишаев

Сергей Александрович

доктор философских наук,
профессор

Самарский национальный
исследовательский
университет имени
академика С. П. Королёва
(Самарский университет)
e-mail: lishaevs@bk.ru

В статье рассматривается проблематика старческого этоса, исследуются его позитивные типы: старость в горизонте старого и старость в горизонте ветхого. Их специфику определяют отличия в способах отношения старого человека ко времени. В старости завершения доминирует возрастное прошлое. Ветхую (созерцательную) старость определяет ориентация на чистое присутствие. Показано, что следование тому или иному типу старческого этоса — результат выбора старого человека; определенное влияние на него оказывают условия, в которых он осуществляет этот выбор.

Ключевые слова: возраст, философия возраста, старость, возрастной этос, забота, беззаботность, деятельная старость, созерцательная старость.

Против неба — на земле
Жил старик в одном селе.
Ершов П. П.

Старость — это возраст, в котором возрастное настоящее перестает переживаться как время исполнения больших целей и долговременных обязательств. Если исследовать старость как особую возрастную расположенность человека, то старым он становится тогда, когда признает себя таковым. Образ жизни старика и формирую-

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

щий его этос могут заметно отличаться у разных людей в зависимости от того, *принимают* они свой возраст или *не принимают*, а также от того, как именно они это делают.

Этос непринятия старости может иметь сильную и слабую формы. Сильная форма — это активное, деятельное противостояние старению: человек старается удержать (в меру своих сил) тот образ жизни, который сложился в зрелости («героическая» старость). Однако чаще неприятие старости обретает слабую форму (*ворчливая* старость). В этой позиции человек не пытается силой удержать привычный по годам зрелости образ жизни и сознает себя жертвой своего возраста¹.

И активный, и пассивный варианты *этоса непринятой старости* препятствуют актуализации ее возрастных возможностей. Принятие старости, напротив, позволяет занять по отношению к ней конструктивную позицию, сформировав этос, соответствующий ее темпоральной конституции. С исследовательской точки зрения наибольший интерес представляют этосы принимающей себя старости. Их анализ позволяет артикулировать экзистенциальное содержание старости как особого возраста, предлагающего человеку то, что другие периоды жизни предложить не могут.

Философская литература, посвященная старости, сравнительно невелика. Это или немногочисленные монографические работы о старости², или соответствующие разделы общих работ по философии возраста³, или статьи и сборники статей по геронтософии⁴. Специальная философская литература по проблематике типологических особенностей старческого этоса отсутствует⁵. В этой статье мы ставим перед собой задачу дать описание позитивных форм бытия-старым, развивая и конкретизируя ту типологию старческого этоса, концептуальные контуры которой была намечены нами ранее⁶.

Старость завершения и отрешенная старость. Феноменологический этоса: старость в горизонте старого (старость завершения) и старость в горизонте ветхого (созерцательную, отрешенную старость).

¹ Лишаев С. А. Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. СПб. : Алетей, 2010. С. 178–179.

² Рыбакова Н. А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности. СПб. : Алетей, 2006; Рыбакова Н. А. Феномен старости. М. ; Псков, 2000.

³ Красиков В. И. Синдром существования. Томск, 2002. С. 94–126; Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. Монография в диалогах. СПб. : Алетей, 2017.

⁴ См. напр.: Лишаев С. А. Указ. соч. С. 153–204; Философия старости: геронтософия : сб. матер. конф. Серия «Symposium», вып. 24. СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 2002; Пигров К. С. Философия и старость: к конституированию геронтософии // Философия XX века: школы и концепции. СПб., 2003. С. 288–290.

⁵ Из философов, рассматривавших проблематику старости, разные типы старости выделяет и описывает К. С. Пигров. Он проводит различие между подлинной и неподлинной старостью, анализируя поведение «настоящего старика» и «старика-симулякра» («неудавшегося старика») (см.: Пигров К. С., Секацкий А. К. Указ. соч. С. 32–33, 37–39).

⁶ Лишаев С. А. Указ соч. С. 179–192.

Темпоральная конституция каждого из возрастов зрелости определяется доминирующим по величине временем: молодость определяется будущим, зрелость — настоящим, старость — прошлым. *Старым*, в отличие от *ветхого*, называют сущее, которое еще способно (в нашем его восприятии) постареть, стать иным (измениться). Старое (давно существующее) имеет будущее, ветхое его не имеет. В качестве ветхого мы воспринимаем то, что уже не может стать иным. Ветхое определяется возможностью не быть как последней возможностью сущего. Так обстоит дело с восприятием временного статуса сущего и в тех случаях, когда человек воспринимает самого себя и оценивает свой собственный временной статус. Мы можем воспринимать себя как старых и стареющих, а можем — как ветхих, то есть таких, экзистенциальный статус которых определяется простым присутствием, тем, что мы — пока еще — есть. На первый план возрастного самосознания чистое (простое) присутствие выходит тогда, когда все возможности, кроме возможности не быть (в нашем самочувствии и самосознании), уходят из «поля зрения».

Так есть ветхого старца — это расположенность, в которой человек не прорбрасывает себя в надситуативное будущее и, соответственно, в прошлое и настоящее. *Так есть* старости в горизонте старого — это расположенность, в которой сохраняется привязанность к будущему как к возможности быть так-то и так-то, и, одновременно, к надситуативным прошлому и настоящему.

Старость в горизонте старого (заботы завершения). Старость в горизонте старого исходит из того, что хотя жизнь, в целом, прошла, но она еще располагает надситуативным (внутривозрастным) будущим. Данность будущего побуждает к деятельности, ориентированной на получение (*через какое-то время*) значимых (как минимум — для самого старика) результатов. Но размерность будущего переживается как ограниченная по величине и годная лишь для того, чтобы доделать уже сделанное. *Старость завершения* не определяется из будущего. Возрастное будущее у старика отсутствует, а продолжительность его внутривозрастного будущего неопределенна. Старость в горизонте старого не определяется настоящим (как было в зрелости). Это связано с тем, что возрастное настоящее старости неопределенно по своей величине, а возрастное будущее и вовсе отсутствует. Содержание деятельности в этом этосе определяется не из будущего, не из настоящего, а из прошлого.

Такую старость определяет забота о жизни, но определяет она ее в особом модусе — *в модусе завершения уже исполненного*. Забота о жизни в целом и, соответственно, надситуативное (забегающее в конец и в начало жизни) временение — это определяющая характеристика зрелости как возраста, отличного от детства. Этос старости завершения — *один из этосов зрелого* человека. Данный этос, так же как этосы молодости и зрелости, ориентирован линейно. Причем необратимость, финальность биографического времени в старости дана со всей онтологической непреложностью. Старость завершения *продолжает* зрелость. В ней человек продолжает осуществлять надситуативное временение и по-прежнему озабочен. Он вовлечен в обязательства и интересы, которыми жил в прошлом, с которыми и теперь связывает свое внутривозрастное и трансбиографическое будущее. Для этоса завершения характерно стремление —

в меру имеющихся сил и времени — доделать недоделанное в молодости и зрелости.

В чем состоит для-того-чтобы старости завершения? Чем она озабочена? Во-первых, это бытовые нужды, уход за телом, поддержание дееспособности и т. п. Но эти заботы не специфичны для старости в горизонте старого (от них не свободен ни один из возрастов зрелости). Во-вторых, это *надситуативные заботы*, которые достались старости по наследству (назовем их «*унаследованными заботами*»); в-третьих, это *специфические заботы старости* — заботы завершения.

Унаследованные заботы — это заботы о близких: о муже/жене, о детях, о внуках, а также, если человек сохраняет причастность профессии, о деле, которому отданы годы зрелости⁷. *Повторение* или *варьирование* занятий, форм деятельности, предметов внимания и осмысления, сформировавшихся в прошлом — это то, что наполняет жизнь старого человека⁸. Старик держится привычного, а привычное служит формой, сохраняющей его идентичность и поддерживающей его жизненные силы. Привычки, сложившиеся (в основном) в зрелости, работают теперь не столько на достижение целей (как это было в зрелости), сколько на структурирование свободного времени, помогая выстоять в размывающем индивидуальное существование временном потоке. Любитель чтения будет и в старости читателем, грибник будет ходить за грибами, пока не откажут ноги, любитель выпить, скорее всего, будет пить и в преклонных годах, etc. Прошлое в надситуативном настоящем деятельной старости — это сформированные в молодости и зрелости привычки, это религиозные и/или философские убеждения, идеологические, политические взгляды и предпочтения и т. п.

Специфические заботы старости в горизонте старого — это заботы *завершения*, поскольку завершать что-либо можно лишь тогда, когда работа — в общем — сделана, когда жизнь подошла к концу. Для-того-чтобы старости завершения нацелено на приведение жизни в порядок: на осмысление прошлого, на выстраивание автонарратива, на исполнение неисполненных желаний, на искупление вины, на прощение за нанесенные нам обиды и т. п.

Строить «грандиозные планы» хорошо в молодости. Обдумывать происходящее и соотносить его с последовательностью шагов, которые приведут к успеху через пять или 10 лет, хорошо в зрелости. В старости внимание

⁷ Унаследованные заботы имеют факультативный характер. Вовлеченность в них не является необходимой. Заботы о внуках — это важно, но... у них есть родители, которые за них отвечают в первую очередь. Походим образом обстоит дело и с работой старого человека по профессии.

⁸ Человеческое бытие интенционально. Старый человек живет содержанием, взятым из прошлого. В его текущей жизни событий не много. Когда они все же происходят, то происходит не с ним, а с его детьми и внуками. Прежде его жизнь наполняли работа, семья, друзья, увлечения; теперь, в старости, работы нет (или она факультативна), семейная жизнь свернулась, как шагреновая кожа: дети и внуки живут своей жизнью, друзья или умерли или стали «тяжелы на подъем»... Свободного времени много. Для многих это становится проблемой. Хотя старики умеют ждать лучше, чем люди других возрастов, но скука им хорошо знакома.

притягивает прошлое. Его много, оно содержательно и оно по-новому переживается. Прошлое воспринимается как особенное, радикально отличное от того, что происходит теперь («в наше время все было по-другому!») и кажется более совершенным, чем наличная жизнь («раньше все было лучше»). Почему так происходит — понятно. Старый человек не вовлечен в настоящее в качестве полноправного участника происходящего и не видит себя в будущем. Новый темпоральный расклад побуждает его к переоценке прошлого. После того, как события и смыслы перестают биться в двери настоящего и изливаться со сверкающих вершин будущего, ценность прошлого резко возрастает. Его свет не меркнет в сравнении с огнями прекрасного будущего. Его не заслоняет полное неотложных дел настоящее (как в зрелости). Теперь, в старости, свет исходит из прошлого: такого весомого, теплого, настоящего. Оно переживается как прекрасное время, исполненное света, ярких впечатлений и значительных событий. Внимание, воображение, мышление стариков обращены к впечатлениям прошлого, которые неудержимо влекут их к себе. Прошлое кажется старикам совершенным уже потому, что в воспоминании о нем актуализируется жизнь, которая свершилась. Когда человек понимает, что к его (почти свершившейся) жизни уже ничего по большому счету не прибавить, он начинает по-особому ценить то, что у него было. В старости завершения и в молодости отношение к будущему и прошлому противоположны, хотя и в равной мере утопичны: в молодости прекрасным, отличным от переходного настоящего было будущее, а в старости отличным от переходного к смерти настоящего является прекрасное прошлое.

Что-то из того, о чем мечталось «на заре туманной юности», сбылось, а что-то — нет. Только в старости появляется возможность создания *связного рассказа* о жизни как о целом, осмысления ее внутренней логики, нащупывание ее ключевых моментов и сквозных линий («линий судьбы»), чьи истоки старики находят во впечатлениях детства, в решениях юности и т. д. Теперь, «на закате дней», появляется возможность придать «былому» форму и сопроводить его «думами».

Таким образом, *небытовые заботы* старости в горизонте старого состоят в *извлечении из прожитой жизни (из прошлого) смысла* и в *конструировании жизни как состоявшейся истории* (как бытия-события). Мало того, что осмысление прошедшего — это «работа души», меняющая ее внутренний строй, от работы воспоминания и нарративизации прошлого зависит еще один аспект старости завершения: отбор дел, которые можно/нужно сделать за оставшееся время. Осмысление и действие в старости завершения неотделимы друг от друга. Чтобы сделать осмысленный выбор, надо понять, что было сделано, а что нет, отделив важное от неважного. Старость завершения — это не только осмысление и отбор, это действие, на которое решается старик. Даже когда сил остается мало, возможность действовать все еще сохраняется: можно исповедаться, можно испросить прощения, можно встретиться с теми, кого много лет не видел, поблагодарить тех, кому обязан и т. п.

Приведение в порядок прошлого — это конструктивная и продуктивная деятельность. Осмысление прошедшей жизни и исполнение символически значимых, завершающих действий меняет настоящее, вносит в него нечто новое,

делает жизнь вообще и старость в частности, более осмысленной и тем самым... способствует переходу к старости в горизонте ветхого.

Старость в горизонте ветхого (отрешенность, беззаботность, простота присутствия). Старость в большей мере, чем другие периоды взрослости, располагает к выходу за пределы темпоральной горизонтали прошлого-настоящего-будущего и к выстраиванию вертикально ориентированного этоса. И если деятельная старость является самым распространенным этосом принимающей себя старости, то наиболее радикальным в плане освобождения от надситуативного временения и заботы ее этосом будет старость в горизонте ветхого.

Старый человек может сосредоточить свои силы на завершении жизни, но у него есть и иная, значительно реже используемая возможность: сформировать свободный от заботы этос. Темпоральная конституция старости к такому отрешенному от забот располагает наилучшим образом. Старость в горизонте ветхого — это бытие, в котором человек сознает себя находящимся на грани небытия (бытие-на-излете). В ветхой расположенности Dasein большое биографическое прошлое утрачивает власть над настоящим и не определяет собой будущего. Бытие-ветхим свободно от ожиданий, от страхов, терзающих тех, кто не расстался со своим будущим. Отрешенная старость ни на что (в этой жизни) не надеется и ни к чему не стремится. Мысли о посмертном будущем ветхого старика не беспокоят: он утратил интерес к тому, что скажут о нем потомки, долго ли они будут о нем помнить, etc. Бытие, ориентированное этосом ветхости, свободно от заботы о собственной идентичности (свободно от защиты образа самого себя), а значит, не зависит от одобрительных или осуждающих взглядов других. Ветхая старость — это этос человека, прожившего жизнь-как-заботу насквозь и больше не участвующего в делах, играх и битвах этого мира.

Что же располагает старого человека к переходу в режим отрешенного существования? *Отсутствие возрастного и ненадежность внутривозрастного будущего.* На будущее в старости сложно полагаться, оно не поддается рациональному расчету и планированию (состояние здоровья может в любой момент ухудшиться, да и окончание жизни рассматривается не как маловероятный эксцесс, а как ближайшая возможность). И молодой человек признает, *теоретически*, что его жизнь может оборваться в любой момент, но *практически* (не умозрительно), он исходит из того, что «жизнь кончится еще не скоро». В старости человек знает о возможности конца не теоретически, а практически, как о том, что неизбежно и скоро произойдет. Короткое и непрочное плечо будущего затрудняет планирование, нацеленное на достижение результатов, имеющих личную и/или общественную значимость.

У старика есть возможность выбрать этос, которому он будет следовать. Он может занять себя унаследованными заботами и заботами завершения, но у него есть и другая возможность: перейти в режим ветхой старости, освободиться от заботы о будущем, от навязчивых образов прошлого. Каждый старик сам решает, беспокоиться ему о себе, о своем прошлом и будущем или, напротив, отступить и от себя и от них, расставшись с надситуативной заботой.

Это именно решение и решимость, поскольку какие-то силы у большинства стариков сохраняются, так что автоматического освобождения из-под власти заботы не происходит. Планы на будущее можно (при желании) строить и в 65, и в 75, и в 80 лет. Можно эмигрировать в прошлое и жить воспоминаниями о том, что было, упорядочивая его, не желая расставаться с ним. Чтобы войти в ни-для-чего-бытие необходима соответствующая установка, предполагающая отказ и от внутривозрастного будущего и от жизни в волшебной стране возрастного прошлого. Жизнь в режиме незаинтересованного созерцания это для старого человека — не более, чем возможность, для актуализации которой необходим этос ветхого старца.

Осознанное сворачивание надситуативного временения и переход в режим чистого (простого) присутствия отличается от вынужденного (принудительного, непроизвольного) отказа от забот деятельной старости. Физическая недееспособность способна вывести человека *за пределы бытия-взрослым и принудить его* к отказу от заботы, но такую расположенность нельзя отождествлять с тем способом быть, к которому приводит этос ветхого старца. Этос отрешенности формируется в результате работы со своей возрастной расположенностью, со своим «так есть». В случае свободного перехода к бытию-на-излете, человек сам отключает генератор надситуативной (большой) заботы и гасит сигнальные огни надситуативного прошлого, настоящего и будущего еще до того, как он потеряет дееспособность или утратит адекватность (впадет в старческий маразм).

Так — отрешенно от себя — расположенное Dasein перестает набрасывать себя на свои возможности в бытии, поскольку исходит из их отсутствия. Речь идет не о бытовых возможностях/обязанностях, отказаться от которых физически недееспособный человек не может себе позволить, а о возможностях надситуативных. Ветхий старец освобождается от давления надситуативного временения, которое привязывает человека к эмпирическому «я» (к образу самого себя, к желанию «что-то из себя представлять»). В годы молодости и зрелости, а в значительной мере и в старости завершения человек остается заложником своих представлений о себе и представлений о том, как представляют его другие, ближние и дальние, то есть остается заложником своего смертного, но стремящегося к бессмертию эмпирического «я». Изжитое тело старика не способно реализовать этот запрос, но и расстаться с собой (со своим прошлым-настоящим-будущим) еще при жизни, как легко убедиться на опыте, способны не все старики. Этос ветхого старца свидетельствует о том, что это произошло, или, как минимум, о том, что старик готов к такому расставанию, стремится к нему.

Оказаться от себя — значить освободить место Другому как началу собственного присутствия в мире. Осуществить такую онтологическую перестановку — значит перейти из режима вовлеченности в жизнь в режим созерцательно-отрешенного присутствия, в котором человек смотрит на мир уже не своими глазами, а глазами, отданными Другому. Другое свидетельствует о себе тогда, когда «я» становится прозрачным. Отрешенному мир открывается по-иному, чем тому, кто вовлечен борьбу за признание. Ветхий старец, освобождаясь от захваченного заботой «я», оказывается (в пределе) прозрачным для Другого (Иного) как начала человеческого присутствия.

Высвобождаясь из-под власти целерационального проектирования и участия в делах мира, старик уступает место вневременному началу временения. Эта уступка в разных системах координат может осмысливаться по-разному. Для религиозного человека старость — это внутренняя (молитвенная, созерцательная) жизнь в ожидании встречи с Господом, когда душа, освободившаяся от надситуативного временения, полностью Ему открывается.

Этос ветхого старца (медитативно-созерцательный этос, этос отрешенности) — не связан исключительно со старостью. В той или иной мере ему следуют и люди других возрастов, но в этом случае он связан или с особым призванием (религиозно-аскетические практики, философствование и др.) или со специфическими жизненными ситуациями (например, с тяжелым заболеванием, делающим будущее ненадежным: то ли мне полгода осталось, то ли еще десять лет...)⁹. Если говорить о возрастных предпосылках отрешенно-медитативного этоса, то старость способствует переходу к нему больше, чем другие возраста зрелости.

Стоит отметить, что ветхая старость выводит нас за пределы *возрастной структуры зрелости*, которую конституируют надситуативное временение и забота. Ветхая старость это, с одной стороны, один из этосов последнего возраста зрелости, с другой стороны, следование ему выводит человека за пределы зрелости как возраста первого порядка, что дает основания для проведения параллелей между детством и старостью в горизонте ветхого. (Такие параллели проводят как на уровне неспециализированной рефлексии возрастной структуры, так и в исследованиях психологов, социологов и философов.)

В поздней беззаботности ветхого старца можно усмотреть возрастную симметрию с теми периодами детства, в которых генератор заботы еще не заработал на полную мощность, ограничиваясь малыми оборотами ситуативной заботы. На детских участках осознанного существования человека временение еще не заработало (ясельное детство), не вышло на надситуативный уровень, и, соответственно, способность к бытию от первого лица еще *не* сформировалась (хотя и формируется). И ребенок, освоивший временение, и ветхий старец не свободны от ситуативной заботы, но они еще (уже) свободны от давления надситуативных будущего и прошлого. (Ветхий старец не набрасывает себя на свои онтические возможности. Конечность существования не просто открыта ему, она дана ему как его ближайшая возможность, редуцированная до возможности не быть.)

Впрочем, аналогия между детством и старостью — всего лишь аналогия. Если резвое детство *пока еще* не берет на себя заботу о собственной жизни, то ветхая старость *осознанно выстраивает* свое существование в ориентации на присутствие без оглядки на время. Ветхий старец *может* жить в горизонте надситуативно развернутых прошлого-настоящего-будущего, но он добровольно отказался от этого, ребенок же не живет надситуативным временением, потому что *не способен к этому*. Ребенок беззаботен, потому что целиком захвачен ситуацией, потому что не загадывает на будущее, не теряется в собственном прошлом. Ветхий старец беззаботен, потому что свободно отказался от того,

⁹ Лишаев С. А. Указ. соч. С. 192–204.

чем владеет, оставив свободу от ситуации, которую дает надситуативное временение, ради свободы, которую дает вневременное, Другое. Отрешенный старец изжил заботу, прожил ее насквозь и добрался до границ существования, до границ «я». Ребенок не вошел в бытие от первого лица. Ветхий из него вышел (выходит). Ребенок играет, потому что еще не захвачен целерациональной деятельностью. Ветхий старец отошел от дел и живет созерцанием, размышлением, молитвой. Будущее его более не тревожит. Уделяя время бытовым заботам, он отдает досуг тому, что хорошо само по себе. Он радуется присутствию, он за все благодарит, он ни к чему не стремится и ничего не доказывает ближним и дальним.

И ребенок, и старик открыты миру именно потому, что *не озабочены тем, чтобы наложить на мир свой персональный отпечаток*. Ребенок воспринимает сущее «первым глазом», непредвзято. Это взгляд непосредственный культурой и личным опытом. Старец также смотрит на сущее непредвзято, он внимает в мир взглядом, непосредственным целями и желаниями, но опосредованным жизнью, опытом, знанием. Предвзятость восприятия срезается здесь неангажированностью жизнью, свободной от я-цензуры. Старец ни для чего не собирается использовать то, что видит, видимое ни для чего не нужно, а потому оно переживается как самоценно в своей данности. Они (ребенок и ветхий старец) свидетельствуют о Другом своим присутствием, своей радостью, своей игрой, своим спокойствием.

Взрослый человек не может (и не должен) уклоняться от постановки целей, от реализации планов, от выполнения обязательств, он не может освободиться от тревоги за свою жизнь и за жизнь близких. (Разумеется, и взрослый человек способен выходить за пределы горизонтальных связей заботы, но такие выходы в годы взрослости — лишь небольшие эпизоды, они не определяют поведения и самоощущения молодых, зрелых, озабоченных жизнью стариков.) Ветхий старец по-своему, ребенок — по-своему свидетельствует о Другом (Ином). *Их бытие — это простое присутствия*, свидетельствующее о том, что «находится» по ту сторону прагматически значимого. Причем в случае с ветхой старостью это свидетельство (для тех, кто общается со старым человеком) чище, чем свидетельство ребенка. Беззаботные игры детей *можно* понять как полезную для будущей жизни деятельность. Беззаботность ветхого старца, его спокойствие, серьезность, приветливость — чистая манифестация Другого.

Периодизации старости и типология старческого этоса (вместо заключения). Анализ этосов принимающей себя старости будет неполным, если мы не зададим вопроса об их связи с ее периодизацией. Рассмотрение этого вопроса осложняется тем, что периодизация старости, если не полагать в ее основу физиологические (медицинские) или социальные (участие в производительной деятельности, трансформация социальных связей и т. д.) критерии, проблематична.

Экзистенциальная конституция старости как возраста определяется исчезновением возрастного будущего (последний возраст) и смещением темпорального центра тяжести с настоящего (зрелость) к прошлому. При этом

внутривозрастная динамика в ней выражена слабо. Можно ли вообще говорить об экзистенциально обоснованной периодизации этого возраста? Если по ходу молодости изменяется (от неопределенного к определенному) характер переживания человеком надситуативного будущего, а по ходу зрелости — соотношение темпоральных акцентов внутривозрастного временения (от доминирования внутривозрастного будущего к доминированию прошлого), то в старости этого не происходит. Признавая себя старым, человек расстается с возрастным будущим, вступая в диалог со смертью как со своей *внутривозрастной* возможностью. На всем протяжении старости ничего существенного с возрастным и внутривозрастным временением не происходит. Стоит, правда, отметить, что по ходу старения постепенно нарастает чувство неопределенности и ненадежности внутривозрастного будущего. Нарастание ненадежности будущего поддерживается осведомленностью старика о своем календарном возрасте и непрерывными изменениями (порой весьма значительными) в состоянии его здоровья.

В ситуации, когда нет надежных критериев для экзистенциально обоснованной периодизации старости, которая определяла бы выбор того или иного типа возрастного этоса, на первый план выходят экзистенциальные и возрастные установки самого человека. Возрастной этос старости зависит от того, принимает человек свой возраст, или не принимает, в чем он видит (если видит) его достоинство и экзистенциальное преимущество в сравнении с другими возрастами. Будет ли старость погружена в бытовые хлопоты и в хроническое недовольство происходящим (ворчливая старость), в осуществление проектов зрелых лет, «не взирая на возраст» («героическая» старость), в унаследованные заботы и заботы завершения или позволит себе быть царственно беззаботной — зависит от самого старика, от его мирозерцания, от его понимания экзистенциального смысла старости как возраста.

Исчезновение темпоральной перспективы подрывает влияние прошлого и ослабляет его давление на настоящее. Отсутствие будущего, невозможность изменить общий итог жизни открывает возможность выбора: держаться горизонтально ориентированных этосов или строить вертикально ориентированный этос (старость в горизонте ветхого, созерцательную старость). И хотя решающее слово остается за стариком, очевидно, что состояние здоровья (которое влияет на оценку величины внутривозрастного будущего) благоприятствует выбору в пользу того или иного этоса. В условной «первой половине» старости, когда у человека имеется «запас» сил, здоровья и немного времени впереди, вероятность следования этосу «героической» старости или старости завершения выше, чем в столь же условной «второй» ее половине, когда его здоровье заметно ухудшается, сил становится меньше, а внутривозрастное будущее теряет остатки своей надежности («рассчитываемости»). В поздней, дряхлой старости предпосылок для этоса старости в горизонте ветхого становится больше. Но это только предпосылки, которые не делают переход к этому типу старости необходимым. Возможно также чередование этоса отрешенной старости с этосом завершения. Очевидно, что об экзистенциально обоснованной периодизации старости в этом случае говорить не приходится.

Как видим, экзистенциально обоснованная периодизация в том случае, когда мы говорим о старости, может отсутствовать. Вся старость целиком вполне может пройти под знаком этоса возрастного противостояния («героическая» старость), ее целиком может занять ворчливая старость, деятельная старость завершения или отрешенность и беззаботность созерцательной старости. Вместе с тем периодизация старости вполне может иметь место, если по ходу жизни старого человека происходит переход от одного этоса к другому (например, от героической старости или от старости завершения к отрешенной старости), если одни формы бытия-старым сменяются другими его формами. Экзистенциально значимая периодизация старости возможна в результате перехода от одного старческого этоса к другому.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Красиков В. И. Синдром существования. Томск, 2002.
2. Лишаев С. А. Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. Санкт-Петербург : Алетейя, 2010.
3. Пигров К. С., Секацкий А. К. Бытие и возраст. Монография в диалогах. Санкт-Петербург : Алетейя. 2017. 250 с.
4. Пигров К. С. Философия и старость: к конституированию геронтософии // Философия XX века: школы и концепции. Санкт-Петербург, 2003.
5. Рыбакова Н. А. Проблема старости в европейской философии: от античности до современности. Санкт-Петербург : Алетейя, 2006. 288 с.
6. Рыбакова Н. А. Феномен старости. Москва ; Псков. 2000. 169 с.
7. Философия старости: геронтософия : сб. матер. конф. Серия «Symposium», вып. 24. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2002.



УДК 1

НОВАЯ СИНХРОННОСТЬ ЦИФРОВОЙ ЭПОХИ: СОЦСЕТИ И СОЦИАЛЬНАЯ КОНСТРУКЦИЯ ВРЕМЕНИ

© Е. Е. Таратута

Таратута
Екатерина Евгеньевна
кандидат философских наук,
доцент

Национальный
исследовательский
университет
«Высшая школа экономики»
Департамент социологии,
Санкт-Петербургская школа
социальных и гуманитарных
наук
e-mail: kate_taratuta@mail.ru
etaratuta@hse.ru

В данной статье рассматривается то, каким образом наступление цифровой эпохи сказывается на нашем ощущении времени и соответствующих социальных конструкциях времени. Главным изменением в этом отношении, происходящим в связи с повседневным распространением технологий, является изменение конфигурации и смысла ключевой ситуации лицом-к-лицу, что ведет за собой другие изменения.

Ключевые слова: цифровая эпоха, соцсети, социальная конструкция времени, ситуация лицом-к-лицу.

Согласно концепции социологии знания, разработанной П. Бергером и Т. Лукманом, наша жизнь конструируется вокруг здесь-и-сейчас моего тела¹, что дает именно фокус реальности, контур того, что мы воспринимаем как непосредственную реальность нашего бытия. Однако представление о моменте здесь-и-сейчас прежде (в доцифровую эпоху) предполагало, что этот момент существует не сам по себе, в некоем бытийном и социальном вакууме, но на протяженности времени и пространства, воспринимаясь лишь в каждой специфической точке этой протяженности как здесь-и-сейчас, и эта специфическая точка задается каждый раз физическим присутствием в ней субъекта, о котором идет речь.

Технологии в последнее время существенно размыли и видоизменили эту конструкцию.

¹ Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. М., 1995.

В этой статье я рассматриваю вопрос о том, как именно они уже изменили ее к данному моменту и какие дальнейшие изменения происходят с ней сейчас.

Время и пространство стали теперь артикулированными, выраженными словесно и изобразительно, например, на странице в соцсети, — и точка присутствия субъекта в мире тоже стала цифровой и вербализованной, переместившись на ту же самую страницу. Теперь наше здесь-и-сейчас организовывается не вокруг нашего физического тела и его физического же присутствия в физическом, меняющемся времени и пространстве, — а вокруг нашей репрезентации в интернете, — чаще всего той же нашей странички в соцсетях. Наша репрезентация в виде странички не живая и, в общем, у нее нет экзистенции, протекающей в реальном физическом времени. Страничка, как и всякая текстовая презентация, метит сразу в вечность, в том смысле, что эта презентация во всяком случае останавливает время, как и свойственно всякой неживой вещи, а тем более опубликованному тексту. В этой связи возникает вопрос — насколько сильно мы отождествляемся с нашими страницами в соцсетях? Ответ для каждого человека будет разным, но все же, видимо, мы должны признать, что «в целом — достаточно сильно». Известный афоризм Билла Гейтса гласит: «Если тебя нет в Интернете — ты не существуешь».

Можем ли мы считать, что теперь каждый из нас сцентрирован вокруг здесь-и-сейчас нашей репрезентации в интернете (скорее, чем вокруг здесь-и-сейчас нашего физического тела)? Или что это стало верным если не полностью, то, по крайней мере, в существенной степени?

Чем определяется течение времени для человека, который как минимум по несколько, а то и по многу раз в день проматывает ленту соцсетей? Эта деятельность всегда одинакова, она не дает представления о разнице времени суток или сезонов года... Днем и ночью и ранним утром кто-то из друзей присутствует онлайн, с кем-то можно переписываться, с кем-то, например, даже среди ночи вдруг поговорить по скайпу... Означает ли это, что в эпоху соцсетей времени суток для нас больше не существует? Распространяется ли это ощущение «конца времени» также и на времена года, и на смену лет? И в целом на ощущение жизни как протяженности, состоящей из различных периодов (времени), которые когда-то имели свойство отличаться друг от друга и представляли собой, так или иначе, заметную смену картин по времени?

Видимо, открыточки о праздниках и посты о смене сезонов в соцсетях всерьез едва ли могут здесь идти в расчет. Это воспринимается как просто один из видов контента нашей френдленты, который едва ли имеет отношения к нашему экзистенциальному, то есть — к нашей личной конструкции времени. В отличие от того, когда мы наблюдаем смену сезонов в физической реальности вокруг нас и участвуем телесно в праздновании праздников, картинки в соцсетях кажутся не большей частью реальности, чем, например, кино. Вернее, все они имеют одинаковый статус чуть-чуть недореальности, некоторой недостаточной онтологии²... фантазии, пространства художественного произведения или просто даже не слишком художественной текстовой среды... Об их онтологическом

² См. подробнее: *Тарутта Е. Е.* Социальный смысл виртуальной реальности. СПб. : Изд-во СПбГУ, 2007.

статусе можно спорить, но, к чему бы эти споры не привели, картинки в соцсетях про то, что «пришла весна» практически едва ли в состоянии играть роль того, что мы привыкли считать как индикаторы хода времени. Все это не обнаруживает, не показывает — и тем самым не задает нам — нам ни смены дня и ночи, ни понимания того, кто и что находится рядом с нами в разное время суток и года (то есть, смены по времени контекста, в который мы погружены), то есть — самое главное — не позволяет нам синхронизации или несинхронизации по времени с другими людьми и миром в целом. Вернее, этот новый контекст соцсетей позволяет нам синхронизацию моментальную и фиксированную, не протяженную во времени и не разворачивающуюся в нем, но некоторым образом застывшую на отметке «здесь-и-сейчас», синхронизацию не динамическую, но статическую.

Электронные средства коммуникации создали некое вечное «сейчас», в котором можно написать, ночью людям неблизким, общение с которыми конвенционально и дистанция гораздо дальше, чем та, что могла бы предполагать обмен репликами в два часа ночи, — и вдруг тут же получить ответ. Учитывая, что переписка в живом времени создает ощущение непосредственного общения, можно сказать, что это свойство мессенджеров, соцсетей, да и даже старого доброго e-мейла отменять временную разметку действий в приватном и публичных пространствах разрушает также и наше прежнее представление о границах приватного и публичного как таковых, в целом, поскольку эти границы были когда-то достаточно плотно связаны именно с разметкой времени и мест взаимодействий, дозволенных или недозволенных при определенном статусе приватности.

Нарушение временной разметки, на самом деле, трансформирует и/или отменяет также и другие социальные конвенции и границы, так как эти социальные конвенции и границы в существенной степени сконцентрированы вокруг именно временной разметки социального времени, — например, выполнение рабочих задач или обучение, платежи и покупки онлайн, оформление документов онлайн и т. д. Если пользователи могут делать все это круглосуточно и тогда, когда это удобно им, то как пользователи мы не можем не приветствовать это горячо... но как исследователь я не могу не отметить, что при этом мы утрачиваем ощущение второй стороны, общающейся с нами, как некоего одушевленного субъекта. Мы начинаем ощущать эту вторую сторону как чистую функцию, нечто машинизированное, нам сложнее становится видеть, что за этим стоит также человеческая логика и человеческое взаимодействие. По крайней мере, сначала в нашем восприятии, вероятно, алгоритмизируются вторая сторона таких взаимодействий и сам процесс, — но самое интересное — это то, что происходит после... Начинаем ли мы в дальнейшем и себя самих воспринимать несколько алгоритмизированным образом, как участников взаимодействий с машиной? Во всяком случае, ситуация лицом-к-лицу благодаря технологиям стала возникать в нашей жизни в последнее время заметно реже, чем это бывало еще совсем недавно, — и это обстоятельство не может не менять нашего ощущения от социальных взаимодействий, нашего понимания, что эти взаимодействия из себя представляют и как они устроены.

Вечное «сейчас» настраивается также через посредство стилистического единства, однообразия устройства контента, который мы читаем онлайн каждый

день. Вероятно, когда-то можно было читать, например, книги, написанные в разных стилях, и понимать, что они представляют различные эпохи и таким образом ощущать перспективу, смутно чувствовать прошлое через эту стилистическую смену, контуры которой мы черпали из текстов. К тому же, это был язык больших авторов, людей, которые виртуозно владели словом и возможностями выражения духа и настроения своей эпохи в написанном тексте. В интернете практически сразу со времени его возникновения с большим отрывом произошла победа непосредственного, живого, разговорного языка, — что по-своему замечательно, и представляет собой совершенно уникальное явление в истории мировой культуры — однако трудно не отметить, что это отключает по сути стилистическую разметку смены эпох... Мы больше почти не видим текстов, написанных мастерами именно литературного текста (я не говорю здесь о мастерах, например, копирайтинга для онлайн-изданий), если рассматривать долю текстов мастеров от того количества текста, которое мы воспринимаем теперь ежедневно, а воспринимаем мы ежедневно тексты получается что уже на существенно большую часть именно онлайн. Те же тексты мастеров, которые мы все-таки встречаем среди текстовой среды интернета, часто и сами стараются теперь говорить языком нашей френдленты, совершенно справедливо видя в этом современность и тренд времени и понятным образом стараясь найти путь к читателю через копирование и освоение этого языка. Доходит ли эта ситуация до того, что, если текст выбивается стилистически из общей струи, то он и вовсе не будет иметь шансов на внимание читателей, т. к. в этом случае будет сочтен ими несовременным и именно поэтому — нежелательным, ненужным?

Есть такое выражение на английском языке, которое описывает наши ощущения от жизни в соцсетях и постоянном онлайн — *fear of missing out*, страх упустить что-то (важное). Что именно при этом мы боимся упустить? Действительно ли мы боимся при этом упустить какую-то часть информации, «пролетающей» мимо? Мне представляется, что едва ли тут речь идет именно об информации — никто из нас не относится к ней настолько трепетно. Наоборот, по мере того, как ее становится все больше, привлечь наше внимание к ней становится все сложнее, что хорошо известно, например, маркетологам, журналистам и тем же писателям...

Тем не менее, мы без конца «проверяем» соцсети... Если мы не воспринимаем при этом представленную там информацию, — то чем, собственно, мы при это занимаемся? Возможно, эта наша деятельность обнаруживает именно то, что мы боимся упустить сам ход времени, физическое ощущение его хода? Возможно, нас при этом тревожит именно это «вечное сейчас», которое демонстрируется нам контентом интернета и за которым нам справедливо чувствуется подвох — поскольку мы еще помним и смутно ощущаем, что наше собственное физическое существование совсем не стало вечным, несмотря на всю стилистическую ровность френдленты, в которой ход времени, практически, ничто не выдает. Однако мы привыкли уже к физическому вневременно контента нашей френдленты... и не менее сильно, чем это вневременно, нас фрустрирует и наше выпадение в оффлайновое пространство, где первое, с чем мы неотвратимо сталкиваемся, — именно физический ход времени, старый

добрый (совсем такой же как в доинтернетную эпоху, а мы отвыкли) и неумолимый. Отключение интернета моментально возвращает нас в старинную систему устройства мира, систему координат, где ощущение реальности задается точкой здесь-и-сейчас нашего физического существования. И это ощущение, ставшее уже непривычным, оказывается для нас слишком неудобным, слишком требующим некоторой иной степени экзистенциальной вовлеченности и физического присутствия... и тогда мы снова ныряем в интернет.

Что же происходит с человеком, утрачивающего видимые критерии и разметку физического хода времени, — а с ними и инстинкт этого самого хода? Что происходит при этом с нашими внутренними часами, как биологическими, так и социальными? Действительно ли мы утрачиваем при этом чувство реальности не только того, что происходит перед нами на экране компьютера или смартфона, но и реальности нашей оффлайновой, физической жизни и начинаем просто «смотреть кино» вместо того, чтобы жизнь жить? Во всяком случае, некоторое влияние ощущения (приятной) «нереальности», возникающее при просмотре интернет-контента на то, что и наша физическая оффлайновая экзистенция начинает восприниматься нами как, некоторым образом, менее реалистичная, чем было до наступления погруженности в мир соцсетей и мессенджеров, представляется вполне очевидным.

Видимо, еще одним ближайшим следствием отключения настолько базовых разметок жизни как «прежнего», ранее привычного формата ощущения физического времени и пространства, может стать трансформация нашего умения строить планы и вообще нашей воли к тому, чтобы это делать, в том числе и умения рассчитать достижение результатов по времени, — а также и желания и стремления вообще это делать. Ощущение, при котором мы стали бы говорить «время, вперед!», подгонять в нетерпении, — вероятно, может теперь начать посещать нас гораздо реже, чем бывало в мире до интернета.

Кроме того, сложнее становится видеть образцы и примеры других людей как уже воплощенные результаты проектов развития. Я далека, конечно, от мыслей о том, что все эти способности у нас совершенно отключатся, но то, что они трансформируются существенным и до конца пока не видимым нам образом — не вызывает сомнений. Возможно, все это лишь повысит нашу чувствительность к ставшим гораздо менее, чем в доинтернетовскую эпоху, явными проявлениям, знакам различий? Косвенное подтверждение такого поворота событий можно видеть, например, в языке современной моды в одежде, где обозначение каких-либо различий между людьми стерто, кажется, как еще никогда ранее — и все же различия существуют и мы прекрасно их видим и считываем... Однако при этом мы довольно отчетливо понимаем, что различия эти стали гораздо менее явными и видимыми, чем это было даже десять лет назад, не говоря о двадцати или тридцати. Не только какие-то различия в самой одежде, отличительные особенности, но и даже и, например, украшения сейчас не в тренде. Взрослых людей, привыкших к более явному языку различий, это может, например, раздражать или угнетать («нет возможности продемонстрировать свой статус привычным и понятным неюному человеку образом — явным, видимым, читаемым»). Подростки, которые в этом родились и выросли, относятся к этой «вроде бы нечитабельности»,

конечно, спокойно и вполне уверенно читают все нужные коды. Можно ли сделать вывод, что сами эти коды существенно упростились, то есть сами обозначаемые ими различия стали более сглаженными? Думаю, едва ли хотя бы потому, что в любом случае эта затрудненная читаемость, коды не отменяет и даже не упрощает, наоборот, существенно усложняет.

Возможно, затрудненная читаемость социальных кодов различий связана еще и с тем, что в этой новой картине мира труднее понимать, в чем именно состоят различия. Про деньги все более-менее ясно (хотя про количество денег теперь гораздо труднее «прочитать» по человеку, чем некоторое время назад), а вот что еще оказывается важной характеристикой и — глубже — основой самосознания и экзистенции современного человека в эпоху соцсетей? Что создает внутренний смысл для человека и становится основой его ощущения себя — и в то же время социально разделяемо, читаемо и подтверждаемо другими? Можно, конечно же, научиться считывать даже сложноспрятанный, неявный код — если понимать, о чем он, вообще... и, соответственно, скрытые проявления чего именно нужно искать.

Если принять во внимание, что я начала свое рассуждение именно с того, что постоянное присутствие онлайн и в соцсетях некоторым образом стирает наше ощущение движения времени, превращая жизнь в «вечное сейчас», — то можно предположить, что «раньше» некоторое внутреннее содержание человека строилось именно как производная от времени, а также разворачивалось и манифестировалось во времени, то есть представляло собой накопленный опыт проживания разных состояний и ситуаций с соответствующим социальным кодом обнаружения этого опыта и демонстрации другим, и подтверждения другими, что они эту манифестацию этого опыта видят и считывают. В мире «вечного сейчас» накопление опыта проживания жизни оказывается внезапно не имеющим локации (где его разместить в собственном проживании, как обозначить? где его показывать и как? даже — каким образом его скрывать, не обнаруживая, уж если на то пошло?). Отсутствие же места для этого накапливаемого опыта вдруг будто бы делает этот опыт — или его накапливание, размещение во времени и пространстве — не имеющим и смысла тоже, и, вроде как, даже права на существование, присутствие.... и уж, по крайней мере, точно не имеющим формы, способа выражения. Исчезновение времени дает исчезновение пространства — и может казаться, что вместе с этими формами исчезает и их контент, смысл, который там размещался и разворачивался. Если манифестация индивидуального опыта — экзистенциального и социального — больше не разворачивается во времени, а предстает, например, на нашей страничке в социальной сети некоторым портфолио, воспринимаемым теми, кто на него смотрит, одновременно, — то, вероятно, это трансформирует сам концепт опыта и наше представление о нем. Каким именно образом это происходит и каково содержание трансформации — вероятно, пока мы не можем еще увидеть достаточно отчетливо, — однако это важный вопрос на будущее.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. Москва, 1995.
2. *Таратута Е. Е.* Социальный смысл виртуальной реальности. Санкт-Петербург : Изд-во СПбГУ, 2007.



ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 123; 159.9; 304; 316.6; 316.7; 39

СОСТОЯНИЯ И ОБСТОЯТЕЛЬСТВА САМОПОЖЕРТВОВАНИЯ, ОПИСАННЫЕ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX-XXI вв.

© А. Е. Сериков

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

Примеры самопожертвования, описания которых встречаются в Национальном корпусе русского языка, были проанализированы с целью выяснения того, каким образом в русской культуре происходит типичное самопожертвование. Это было сделано на основе предположений о том, что типичные ситуации и формы поведения отражаются в художественной литературе, а также что типичное самопожертвование происходит, когда человек находится в соответствующем социальном и психофизиологическом состоянии и условиях. Описания состояний, обстоятельств и форм самопожертвования в 65 отрывках из русской художественной прозы были взяты в качестве материала для анализа, в результате которого были выявлены несколько практических схем самопожертвования.

Ключевые слова: корпусная лингвистика, поведение человека, грамматика поведения, культура, общество, ситуация, практики, самопожертвование.

В основе данного исследования лежит следующая гипотеза: самопожертвование — это не просто действие, основанное на религиозный или моральных ценностях, но поступок, совершаемый тогда, когда человек оказывается в особых состояниях и обстоятельствах, которые в совокупности можно охарактеризовать как ситуации самопожертвования. Предположительно, это такие ситуации, которые метафорически и/или метонимически связаны с традиционными священными ритуалами принесения себя в жертву во имя высших ценностей. В таких ситуациях и человек, который потенциально может пожертвовать собой, и окружающие его

люди чувствуют необходимость совершения соответствующих действий, в той или иной степени воспроизводящих ритуал жертвоприношения.

Дополнительное предположение состоит в том, что типичные для русской культуры ситуации должны быть так или иначе отражены в художественной литературе. Поэтому анализ художественных текстов может быть средством понимания соответствующего типичного для русской культуры поведения. Идея заключалась в том, чтобы воспользоваться средствами корпусной лингвистики и проанализировать, каким образом ситуации жертвоприношения описываются в русской художественной литературе. Основное преимущество корпусной лингвистики заключается том, что она дает возможность создавать репрезентативные выборки текстов с определенными характеристиками. Я взял за основу подкорпус художественных прозаических текстов Национального корпуса русского языка¹, исключив фантастические произведения и переводы, что составило 7495 документов. Затем была осуществлена выборка по фразам «жертвовал собой» (найдено 4 документа), «жертвовала собой» (6), «жертвовать собой» (45), «жертвует собой» (10), «пожертвовал собой» (9), «пожертвовала собой» (8), «пожертвовать собой» (43), «пожертвует собой» (1), «самопожертвование» (77), «самопожертвованием» (20), «самопожертвовании» (19), «самопожертвованию» (26), «самопожертвования» (82).

К сожалению, большинство отрывков были слишком кратки и недостаточны для того, чтобы однозначно понять описанную в них ситуацию. Во многих отрывках понятие самопожертвования употреблялось в абстрактных рассуждениях, где конкретные ситуации самопожертвования не детализировались. Такие описания я пропускал. Также были опущены тексты с описаниями непонятных, нетипичных ситуаций.

Итоговая выборка составила 65 отрывков из русскоязычной нефантастической художественной прозы XX-XXI вв. Методика анализа этих текстов заключалась в том, что из целостного художественного описания вычленились, во-первых, характеристики героя и его состояния; во-вторых, описание обстоятельств того поступка, которое характеризуется как самопожертвование; в-третьих, описание самого поступка или поступков героя. Иначе говоря, я искал ответы на вопросы: 1) кто и в каком состоянии жертвует собой? 2) в каких обстоятельствах он или она это делает, 3) что именно он или она делает?

Герои могут находиться в самых различных социальных и психофизиологических состояниях, но в контексте самопожертвования важнейшим различием в состоянии героя оказывается его принципиальная готовность или неготовность жертвовать собой. Среди документов, которые не вошли в окончательную выборку, было много описаний того, как человек мечтает о самопожертвовании, ищет случая пожертвовать собой, рассуждает о том, что именно самопожертвование составляет основной смысл жизни. В выборку они не вошли по той причине, что в них не были описаны конкретные обстоятельства самопожертвования или поступки героя, в которых воплотилось бы его желание

¹ Что такое Национальный корпус русского языка? URL: <http://www.ruscorpora.ru/instruction-main.pdf>

посвятить свою жизнь Богу или другим людям. Но сам факт наличия таких описаний очень показателен. Он свидетельствует о том, что в русской дореволюционной, а затем в советской культуре религиозное и моральное воспитание строилось вокруг идеи самопожертвования, основываясь на примерах Христа, святых мучеников, героев войн и революционеров. Эти примеры возбуждали в душах желание подражать. Одна из героинь А. И. Куприна «так живо вызвала в своем воображении казнь Иоанна Гуса, что плакала и молилась всю ночь до утра. Она обожала Жанну д'Арк и иногда находила в ее образе и поступках много общего с собой; ей тогда начинало казаться, что и в ее груди таятся и зреют до нужной минуты могущественные силы, назначенные судьбой для каких-то великих целей. Ею овладевала тогда страшная жажда самопожертвования, желание совершить неслыханно-громадный подвиг, радостно отдать свою молодую жизнь во имя чего-то далекого и прекрасного»². Чем более молоды персонажи художественных произведений, тем более характерно для них это горячее желание пожертвовать собой. Юноши и девушки обыгрывают возможные ситуации самопожертвования в своих разговорах, примеряют самопожертвование на себя: «Про страдание надо все знать. Нельзя сторониться от тяжелого. Я давно замечала, что ты не героиня. Ты, например, не могла бы, как Софья Перовская, пожертвовать собой для общего дела. — Знаешь, Катя, вот как раз пожертвовать собой для общего дела я бы могла. — А как Шарлотта Корде, ты могла бы всадить нож в Марата?»³

Мысль о самопожертвовании, как и чувство любви к другим людям может вдруг ошеломить героя как что-то новое и оригинальное, как его собственная мысль и его собственное чувство. Обычно он даже не осознает, что был подготовлен к подобному открытию всем его воспитанием и всей русской культурой в целом. Л. Н. Толстой замечательно изображает это состояние героя в повести «Казачи». На Дмитрия Оленина во время охоты «нашло такое странное чувство беспричинного счастья и любви ко всему, что он, по старой детской привычке, стал креститься и благодарить кого-то. <...> «Отчего я счастлив и зачем я жил прежде? — подумал он. — Как я был требователен для себя, как придумывал и ничего не сделал себе, кроме стыда и горя! А вот как мне ничего не нужно для счастья!» И вдруг ему как будто открылся новый свет. «Счастье — вот что, — сказал он себе, — счастье в том, чтобы жить для других. И это ясно. В человека вложена потребность счастья; стало быть, она законна. Удовлетворяя ее эгоистически, то есть отыскивая для себя богатства, славы, удобств жизни, любви, может случиться, что обстоятельства так сложатся, что невозможно будет удовлетворить этим желаниям. Следовательно, эти желания незаконны, а не потребность счастья незаконна. Какие же желания всегда могут быть удовлетворены, несмотря на внешние условия? Какие? Любовь, самоотвержение!» Он так обрадовался и взволновался, открыв эту, как ему показалось, новую истину, что вскопчил и в нетерпении

² *Куприн А. И.* В потьмах (1892) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

³ *Луговская Т. А.* Я помню (1970-1985) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

стал искать, для кого бы ему поскорее пожертвовать собой, кому бы сделать добро, кого бы любить. «Ведь ничего для себя не нужно, — все думал он, — отчего же не жить для других?» Он взял ружье и с намерением скорее вернуться домой, чтобы обдумать все это и найти случай сделать добро, вышел из чащи»⁴.

Таким образом, несмотря на конкретные состояния героев, нужно понимать, что в основе их поступка может лежать *принципиальная готовность и желание жертвовать собой* либо, наоборот, *нежелание и неумение приносить себя в жертву*. Конечно возможны промежуточные, более сложные состояния, но базовое различие между этими крайними вариантами очень важно. Если связать эти состояния героев с их поведением и описать эту связь в рамках простейшей модели, то желающий пожертвовать собой и готовый к самопожертвованию человек в любых обстоятельствах ищет и находит возможность реализовать свое желание и свою готовность, а тот, кто не желает или не готов к этому, в любых обстоятельствах ищет возможность избежать самопожертвования. «Даже когда болела маленькая Лялька, Карина под любым предлогом сбегала из дома. Не потому что не жалела, не беспокоилась. Она просто дико уставала от необходимости бросить все и быть рядом. Самопожертвование ее никогда не восхищало»⁵.

Другие психофизиологические состояния — такие как страх, усталость или, наоборот, наполненность силой, чувство любви или ненависти, желание любой ценой выполнить задание, отомстить врагу, сделать научное открытие и т. п. — часто возникают на фоне этой изначально присутствующей либо отсутствующей решимости пожертвовать собой. Однако иногда эта решимость или ее отсутствие может совершенно не осознаваться, или вообще не играть никакой роли. Просто *обстоятельства порой складываются таким образом, что естественное поведение — подобное поведению большинства окружающих — оказывается самопожертвованием*. Например, на фронте воевали как офицеры, так и рядовые, как добровольцы, так и те, кого призвали, не спрашивая их согласия. Конечно, все они приносили присягу, но у кого-то она была добровольным осознанным актом, а у кого-то — вынужденной формой поведения. Все, кто оказывались в действующей армии, сначала приносили присягу, а затем в массовом порядке жертвовали собой. Мы не знаем, о чем думал и что чувствовал в момент гибели каждый из погибших солдат. Возможно, кто-то не задумывался о самопожертвовании и просто делал то, что от него требовалось. Возможно, кто-то просто не смог избежать смерти. Самопожертвование последних впечатляет в меньшей степени, чем подвиги героев, тем не менее они тоже жертвовали собой. «И рядом со всем этим, происходившим на войне, евангельская история становилась просто историей еще одного самопожертвования, совершенного когда-то одним человеком ради других людей. Уже полтора года войны разные люди по-разному повторяли это самопо-

⁴ Толстой Л. Н. Казаки. Кавказская повесть 1852 г. С. 226–228. URL: http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_3/01text/0023.htm

⁵ Трауб М. Дежа-вю (2009) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

жертвование, спасая ценой своей жизни жизнь других людей, ложась вместо них в землю без всяких надежд на вознесение, ложась безвозвратно, часто безвестно, а порой и бесследно»⁶.

Военнослужащие-профессионалы в нашей культуре не ищут гибели специально⁷, они предпочитают выполнить задание и остаться в живых, но если их посылают на смерть, выполняют приказ и жертвуют собой. По крайней мере, такова норма поведения большинства военных. Один из героев Александры Марининой «думал о тех ребятах-спецназовцах, которых пошлют в горы брать усадьбу. Если там действительно мощная охрана, то потери будут немалыми. Ради чего? Почему эти ребята должны жертвовать собой? Александр достаточно давно занимался оперативной работой и хорошо знал, что жизнями спецназа никто не дорожит, все это одни красивые слова»⁸. Итак, почему? Потому, что они сознательно пошли на такую работу, где время от времени приходится всерьез рисковать своей жизнью, где этого от них ждут. И потому, что обстоятельства сложились так, что этого от них ждут именно сейчас. Для них это *рабочее состояние и рабочие обстоятельства*. То же самое можно сказать о пожарниках, о спасателях.

Еще один тип самопожертвования — спасение людей во время катастроф теми, для кого это не является работой, кто такая же жертва катастрофы, как и остальные. Их доминирующее состояние можно охарактеризовать как сострадание и готовность помогать другим. «Были самоотверженные или горящие любовью к милым. Они пытались спасти из-под обломков и развалин и погибали сами. И были такие, которые, спасаясь, в слепом ужасе били и душили слабых. Примеры гнусного эгоизма и высокие героические подвиги самопожертвования можно было бы наблюдать рядом»⁹.

Но существуют особые самопожертвования на войне — героические подвиги, когда у солдата, матроса или офицера есть выбор: пойти на верную смерть или не пойти, и он выбирает смерть ради максимально эффективного выполнения своей задачи, ради мести за погибших товарищей, ради победы. Имена Николая Гастелло и Александра Матросова стали нарицательными, у них было огромное количество последователей. И совершенно неважно, что произошло с ними в реальности. Важно, что рассказы о них воспроизводили одно и то же правило: *если ты оказался в ситуации, когда можешь нанести серьезный урон врагу ценой своей жизни, сделай это*. Если можешь закрыть грудью амбразуру — закрой. Если твой самолет подбит и ты можешь пойти на таран — иди на таран. Если ты командир самолета или корабля — прими такое же решение за весь экипаж. И это правило родилось не во время Великой

⁶ *Симонов К.* Так называемая личная жизнь // Двадцать дней без войны (1973) / Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

⁷ Существуют культуры и эпохи, где многие войны в буквальном смысле ищут смерти. Например, так было в Японии времен Второй мировой войны.

⁸ *Маринина А.* Иллюзия греха (1996) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

⁹ *Сологуб Ф. К.* Королева Ортруда (1909) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

отечественной войны, а много раньше. «И “Громкий” ринулся наперерез страшному самодвижущемуся снаряду. Очевидно, у командира был такой план: пусть лучше он сам взлетит на воздух вместе со своим судном — водоизмещением только 350 тонн и с командой в 73 человека, чем погибнет крейсер водоизмещением в 5593 тонны с населением более 600 человек»¹⁰.

Существуют ситуации, когда нужно или можно спасти чьи-то жизни с риском для своей собственной. Они немного отличаются от ситуаций предыдущего типа. Во-первых, дело совсем не обязательно происходит на войне. А во-вторых, и это главное, рискующий своей жизнью спасатель намерен выжить, он не думает о своей смерти как о чем-то неизбежном. «Ну, вы читали во многих книжках и видели фильмы, в основном приключенческие, о том, как мчащаяся тройка лошадей или другое взбесившееся животное было остановлено на скаку героическим броском центрального персонажа. Ну, тут, конечно, то-се, ахи-охи, спасенные люди, самопожертвование...»¹¹. Можно сколько угодно пронизировать на такой ситуацией, как исключительно литературной, но она встречается и в жизни. Это определенный поведенческий стереотип: *если мимо тебя мчится что-то опасное для других* (упряжка коней, неуправляемый локомотив или автомобиль с террористом за рулем), *а у тебя есть шанс этот опасный объект остановить, нужно попробовать его остановить, даже рискуя собственной жизнью*. И часто находится кто-то, кто именно так и поступает. Причем поступает мгновенно, потому что взвешивать все «за» и «против» в такой ситуации обычно некогда.

Еще одна типичная ситуация — самопожертвование революционных террористов. Состояние таких героев можно охарактеризовать как желание приблизить революцию и готовность пожертвовать собой во имя свободы народа. С точки зрения социального статуса важно то, что человек является членом террористической группы, его пол, происхождение и образование роли не играют. Важно его равнодушное отношение к религии и идеологии. Он должен быть фанатиком. Обстоятельства заключаются в том, что *революционеры верят в необходимость убить императора или одного из высших чиновников* и понимают, что сделать это можно, лишь *отдав свою собственную жизнь*. «Предполагалось открытое нападение на улице на карету министра двух всадников, вооруженных пистолетами большого калибра системы Маузера, были уже подысканы исполнители, изъявившие готовность пожертвовать собой. То были два офицера, проживающие в Петербурге <...> Боевая организация существует и в ее составе насчитывается 6 человек исполнителей, выразивших готовность пожертвовать собой. Для покушения на министра предполагается применить динамит, коего в распоряжении организации имеется до двух с половиной пудов»¹². «Евгений Шауман смертельно ранил финляндского генерал-

¹⁰ Новиков-Прибой А. С. Цусима (1932-1935) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

¹¹ Анчаров М. Самшитовый лес (1979) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

¹² Гуль Р. Б. Азеф (1958) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

губернатора, Сазонов казнил Плеве. Как бы мы ни отвергали тактику индивидуального террора, эти акты бешеной смелости и самопожертвования производят очень сильное впечатление на общество, а особенно на молодежь»¹³. В наше время по точно такой же схеме жертвуют собой исламские шахиды. В эпоху Сталина никто не решился, но мог бы решиться расправиться с ним: «Почему во всей нации не нашёлся никто, не убрал Грузина, не пожертвовал собой для отечества, не выпустил ему в грудь восемь пуль из маузера, если так уж он был вреден?»¹⁴

Интересно, что многие революционные террористы были убежденными атеистами, но своим поведением воспроизводили схему действий Христа, который *видел смысл своей земной жизни в самопожертвовании ради людей, сознательно отдал себя в руки палачам и, не отрекаясь от своего имени и своей веры, дал им себя убить*. По такой схеме действовал, например, Андрей Желябов, сам потребовавший приобщить свое дело к делу царевубийц и отказавшийся от защитника, чтобы изложить свои убеждения на суде. Почти так же поступила и Софья Перовская, которая могла скрыться, но предпочла до последнего оставаться в Санкт-Петербурге, надеясь помочь Желябову и другим товарищам, а в итоге была казнена вместе с ними.

Еще одна типичная в русской культуре ситуация самопожертвования заключается в том, что голодающий человек *отказывается от еды, чтобы отдать ее другому*. И состояние жертвующего и обстоятельства здесь описываются одним словом: «голод». «Василий Тимофеевич умер первым, опередив на два дня маленького Гришу. Он отдавал почти все крохи еды жене и ребёнку и потому умер раньше их. Вероятно, в мире не было самопожертвования выше того, что проявил он, и отчаяния больше того, что пережил он, глядя на обезображенную смертным отёком жену и умирающего сына»¹⁵. Другой пример, менее трагический и поэтому более распространенный: «Супа немного, меньше тарелки. Решила пожертвовать собой, принесла эту тарелку другу, сказав, что свою порцию съела еще на кухне. Он поверил»¹⁶.

Уход за больными в нашей культуре также принято считать самопожертвованием. «Ольга Николаевна, кроме того, с восторгом передавала ему почти ежедневно о самопожертвовании Зои, недосыпавшей ночей и недоедавшей куска за время опасного периода его болезни»¹⁷. «Надо вам сказать, что отец служил вместе с Дымовым в одной больнице. Когда бедняжка-отец заболел, то Дымов по целым дням и ночам дежурил около его постели. Столько

¹³ Аксенов В. Любовь к электричеству (1969) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

¹⁴ Лимонов Э. У нас была Великая Эпоха (1987) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

¹⁵ Гроссман В. Все течет (1955-1963) // «Октябрь», 1989 // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

¹⁶ Друнина Ю. С тех вершин. (Страницы автобиографии) (1979) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

¹⁷ Гейнце Н. Э. Аракчеев (1898) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

самопожертвования!»¹⁸ Схема поведения здесь следующая: когда тяжело болеет возлюбленный, ребенок, родственник, друг, или просто коллега, находится кто-то, кто готов *ухаживать за больным*. Обычное состояние ухаживающего — любовь и сострадание, но иногда это просто готовность помочь другому, несмотря на собственные неудобства. Тот, кто жертвует собой, ухаживает сам. Тот, кто не готов жертвовать, нанимает сиделку.

Уход за близкими и уделение им внимания, воспитание ребенка, особенно не своего собственного — это тоже самопожертвование. «Все-таки она делала то, что, по любым меркам, могло быть расценено как самоотверженность и даже самопожертвование. Первое, что, собственно, можно считать началом ее неустройства — согласилась взять на воспитание сына сестры»¹⁹. Утренние проводы и вечерние встречи, приготовление завтраков, обедов и ужинов, прочие домашние хлопоты и повседневные ритуалы могут также восприниматься как самопожертвование. Особенно, если это связано с недосыпанием или отказом от каких-то личных дел и удовольствий. Чаще всего так жертвуют собой женщины.

Здесь возможны, как минимум, два варианта. Первый заключается том, что *один человек делает ради другого то, что считает правильным, хотя это не приносит удовольствия никому*. Состояние жертвующего — это *убеждение в том, что «так поступать правильно»*. «Авдотья Васильевна жертвовала собой и, иногда больная, под конец зимы даже беременная, считала своей обязанностью, в серой блузе, с нечесаной головой, хоть в четыре или пять часов утра, раскачиваясь, идти навстречу папа, когда он, иногда усталый, проигравшийся, пристыженный, после восьмого штрафа, возвращался из клуба»²⁰. «Маруся и сама утомлялась от этих прогулок среди скучной вереницы людей. Но она была великодушная праведница и свято верила, что, шагая со мною под музыку и тем самым приучая меня к культурному отдыху, жертвует собой ради меня»²¹.

Второй вариант: *тому, ради которого жертвуют, это действительно нужно*. А состояние жертвующего можно охарактеризовать как *любовь*. «Марина простила доктору его странные, к этому времени образовавшиеся причуды, капризы опустившегося и сознающего свое падение человека, грязь и беспорядок, которые он заводил. Она терпела его брюзжание, резкости, раздражительность. Ее самопожертвование шло еще дальше. Когда по его вине они впадали в добровольную, им самим созданную нищету, Марина, чтобы не оставлять его в эти промежутки одного, бросала службу, на которой ее так ценили, и куда снова охотно принимали после этих вынужденных перерывов. Подчиняясь фантазии Юрия Андреевича, она отправлялась с ним по дворам на заработки.

¹⁸ Чехов А. П. Попрыгунья (1892) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

¹⁹ Шкловский Е. Кладезь // «Звезда», 2003 // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²⁰ Толстой Л. Н. Юность (1857) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²¹ Чуковский К. И. Серебряный герб (1936) URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

Оба сдельно пилили дрова проживающим в разных этажах квартирантам»²². В этом примере женщина ради любви отказывается от нормальной жизни, идя навстречу потребностям любимого мужчины. В другом примере женщина отказывается от научной карьеры ради любви и нормальной семейной жизни. «Она сама очень талантливая. У нее были красивые решения, красивые работы. Только жизнь не переупрямишь, Олег, в двух разных упряжках мы бы не потянули. Вот мама и пожертвовала собой, осталась только моей помощницей, а тут как тут и вы с Дашей появились... Всего не до большой науки стало, при нашем-то быте»²³. Общая схема: женщина любит мужчину и обстоятельства таковы, что жить с ним можно, лишь отказавшись от собственной карьеры либо каких-то других желаний. И она выбирает любимого мужчину и семью, отказываясь от чего-то другого.

Соблюдение верности супругу может рассматриваться как самопожертвование, особенно с точки зрения тех, кто сам к верности не стремится. «Все смотрят на меня с сожалением: несчастная, у нее старый муж! <...> скоро по вашей милости на земле не останется ни верности, ни чистоты, ни способности жертвовать собой. Почему вы не можете видеть равнодушно верную жену, если она не ваша?»²⁴ «И придумала — «без вести». <...> Заело её, потому и придумала, что — святоша, что верна мёртвому»²⁵. Состояние героинь в этих примерах можно охарактеризовать как *решимость соблюдать верность*, то ли из-за любви, то ли из-за нежелания огорчить супруга, то ли из-за невозможности поверить в его смерть, то ли по религиозным соображениям. Обстоятельства заключаются в том, что супругу можно было бы изменить и никто бы не осудил. Иногда речь идет о верности не супругу, а просто тому, кого любишь. «Вы решили оставаться верной человеку, который не может быть вам мужем, и из-за какой-то епитимьи, наложенной вами на себя, вы мучаете себя, меня и ребенка. Хорошо, мучайте себя, любуйтесь своим самопожертвованием, своим подвигом, но я больше не могу...»²⁶

Часто встречается ситуация, когда одна и та же девушка нравится двум друзьям или братьям, один из которых может уступить ее другому, жертвуя своим чувством к девушке. Состояние героя заключается в том, что он должен выбрать между любовью к девушке, с одной стороны, и дружбой или братской любовью, с другой. «Чувствуя, что Володе будет неприятно известие о том, что два братца влюблены в одну девицу, я не говорил ему о своей любви. Мне же, напротив, в этом чувстве больше всего доставляла удовольствие мысль,

²² Пастернак Б. Л. Доктор Живаго (1945–1955) URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²³ Проскурин П. Полуденные сны (1983) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²⁴ Чехов А. П. Леший (1890) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²⁵ Солженицын А. В круге первом. Т. 1, гл. 26–51 (1968) // «Новый Мир». 1990 // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²⁶ Нагродская Е. А. Гнев Диониса (1910) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

что любовь наша так чиста, что, несмотря на то, что предмет ее одно и то же прелестное существо, мы остаемся дружны и готовы, ежели встретится необходимость, жертвовать собой друг для друга»²⁷. Если эту ситуацию обобщить, речь может идти о том, что *обстоятельства заставляют выбирать между романтической любовью к мужчине или женщине и любовью к своим близким*. «Надо было жертвовать собой для счастья семьи, которая вскормила и воспитала ее. Жертвовать собой для счастья других было привычкой Сони. Ее положение в доме было таково, что только на пути жертвования она могла выказывать свои достоинства, и она привыкла и любила жертвовать собой. Но прежде во всех действиях самопожертвования она с радостью сознавала, что становится более достойною Nicolas, которого она любила больше всего в жизни; но теперь жертва ее должна была состоять в том, чтобы отказаться от того, что для нее составляло всю награду жертвы, весь смысл жизни»²⁸.

Похожий вариант самопожертвования заключается в том, чтобы *жениться или выйти замуж без любви, жертвуя своим личным счастьем*, чтобы избавиться от несчастья кого-то другого. Например, девушка выходит замуж, чтобы спасти отца от банкротства: «Прославилась она тем, что когда ее отец обанкротился, баронесса Мишиельс, тогда просто Эмма Клейн, пошла к влюбленному в нее главному кредитору, Мишиельсу, которого вы видите рядом с нею... и... ну, понятно... На другой день долги ее отца были заплачены, а через неделю она стала мадам Мишиельс... Ее самопожертвование становится еще выше, если я прибавлю к этому, что Эмма Клейн была безумно увлечена тогда мадьяром графом Гайосом... Они даже были сговорены»²⁹. Для другой героини выйти замуж значило, прежде всего спасти своих близких от голода: «Почему он все время думает, что Лизка пожертвовала собой, чтобы спасти семью? Почему? А если это любовь? А если она рада, что вышла замуж за Егоршу?»³⁰

Можно жениться на беременной девушке, чтобы спасти ее от позора: «Но, уезжая в Париж, князь совсем не знал, в каком положении оставил свою жертву, не знал до самого конца, до своего возвращения. Версиков, сделавшись другом молодой особы, предложил брак с собой именно ввиду обозначившегося обстоятельства (которого, кажется, и родители не подозревали почти до конца). Влюбленная девушка была в восторге и в предложении Версикова «видела не одно только его самопожертвование», которое тоже, впрочем, ценила»³¹ А можно *продолжать жить с человеком, которого разлюбил*, и это тоже самопожертвование: «Ничто не препятствует им, даже и другое чувство не отвлекает,

²⁷ Толстой Л. Н. Юность (1857) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²⁸ Толстой Л. Н. Война и мир. Том четвертый (1867-1869) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

²⁹ Немирович-Данченко В. И. Цари биржи (Кайново племя в наши дни) (1886) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

³⁰ Абрамов Ф. Две зимы и три лета (1968) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

³¹ Достоевский Ф. Подросток (1875) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

а он охладел! О, жизнь! Но как успокоить Юлию! Пожертвовать собой? влечить с нею скучные, долгие дни; притворяться — он не умеет, а не притворяться — значит видеть ежеминутно слезы, слышать упреки, мучить ее и себя...»³²

Общая культурная ситуация здесь состоит в романтическом представлении о том, что выходить замуж, жениться и жить вместе можно лишь в состоянии взаимной любви. Любое отклонение от этого правила воспринимается как жертва, а обстоятельства таковы, что жертвовать приходится либо любовью, либо чем-то другим. Нет выбора между тем, чтобы жертвовать или не жертвовать собой вообще. Выбор только в том, чем ты жертвуешь: своей любовью, свободой, благополучием, репутацией, благосостоянием и т. п.

Таковы некоторые типичные для русской культуры ситуации самопожертвования, выявленные в результате анализа фрагментов из нефантастической художественной литературы, выбранных из Национального корпуса русского языка. Человек может находиться в состоянии принципиальной готовности к самопожертвованию, например, видеть смысл своей жизни в самопожертвовании или выбрать себе профессию, в которой от него ждут самопожертвования. В добавление к этому герой может любить того, ради кого готов пожертвовать собой, испытывать к нему дружеские чувства. Это делает самопожертвование более вероятным. *Когда тот, кто принципиально готов жертвовать собой, оказывается в обстоятельствах, в которых жертвовать собой принято, он с большой вероятностью жертвует собой.* Примерами таких обстоятельств являются война, катастрофа, угроза жизни для других людей, голод, болезнь близких, необходимость доказать силу и искренность своей любви или дружбы. Формы жертвенного поведения также могут быть весьма различными: от героической гибели во время боевых действий до заключения брака с человеком, которого не любишь. В целом можно заключить, что проведенное исследование подтвердило исходное предположение о существовании типичных для русской культуры социальных и психофизиологических состояний, а также обстоятельств, которые способствуют выбору определенных типичных форм жертвенного поведения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Абрамов Ф. Две зимы и три лета (1968) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
2. Аксенов В. Любовь к электричеству (1969) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
3. Анчаров М. Самшитовый лес (1979) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
4. Гейнце Н. Э. Аракчеев (1898) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
5. Гончаров И. А. Обыкновенная история (1847) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
6. Гроссман В. Все течет (1955-1963) // «Октябрь», 1989 // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
7. Гуль Р. Б. Азеф (1958) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).

³² Гончаров И. А. Обыкновенная история (1847) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>

8. *Достоевский Ф.* Подросток (1875) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
9. *Друнина Ю.* С тех вершин. (Страницы автобиографии) (1979) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
10. *Куприн А. И.* В потьмах (1892) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
11. *Лимонов Э.* У нас была Великая Эпоха (1987) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
12. *Луговская Т. А.* Я помню (1970-1985) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
13. *Маринина А.* Иллюзия греха (1996) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
14. *Нагродская Е. А.* Гнев Диониса (1910) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
15. *Немирович-Данченко В. И.* Цари биржи (Кайново племя в наши дни) (1886) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html>
16. *Новиков-Прибой А. С.* Цусима (1932-1935) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
17. *Пастернак Б. Л.* Доктор Живаго (1945-1955) URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
18. *Проскурин П.* Полуденные сны (1983) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
19. *Симонов К.* Так называемая личная жизнь / Двадцать дней без войны (1973) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
20. *Солженицын А.* В круге первом. Т. 1, гл. 26-51 (1968) // «Новый Мир», 1990 // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
21. *Сологуб Ф. К.* Королева Ортруда (1909) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
22. *Толстой Л. Н.* Война и мир. Том четвертый (1867-1869) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
23. *Толстой Л. Н.* Казаки. Кавказская повесть 1852 г. С. 226-228. URL: http://rvb.ru/tolstoy/01text/vol_3/01text/0023.htm (дата обращения: 01.11. 2017).
24. *Толстой Л. Н.* Юность (1857) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
25. *Толстой Л. Н.* Юность (1857) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
26. *Трауб М.* Дежа-вю (2009) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
27. *Чехов А. П.* Леший (1890) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
28. *Чехов А. П.* Попрыгунья (1892) // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
29. Что такое Национальный корпус русского языка? URL: <http://www.ruscorpora.ru/instruction-main.pdf> (дата обращения: 01.11. 2017).
30. *Чуковский К. И.* Серебряный герб (1936) URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).
31. *Шкловский Е.* Кладезь // «Звезда», 2003 // Национальный корпус русского языка. URL: <http://www.ruscorpora.ru/index.html> (дата обращения: 01.11. 2017).



УДК 16:61

РАК ГРУДИ И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ИНДИВИДУАЛЬНОГО ОПЫТА БОЛЕЗНИ: ФИЛОСОФСКО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ*

© Д. В. Михель

**Михель
Дмитрий Викторович**
доктор философских наук,
профессор
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте Российской
Федерации
(г. Москва)
e-mail: dmitrymikhel@mail.ru

В статье анализируются некоторые формы индивидуального опыта рака груди, которые возникают в условиях современного общества потребления, где борьба против болезни приводит к появлению нового, глубоко медиализированного образа жизни, а также различных видов общественно-политических действий, в которые вовлечены бывшие пациенты онкологических клиник, различные социальные активисты, представители власти и крупного бизнеса. Показано, что социокультурные трансформации индивидуального опыта болезни могут быть обусловлены появлением новых лечебных и диагностических методов в медицине, корпоративной филантропией и некоторыми разновидностями публичной политики, распространившимися в развитых странах в последние несколько десятилетий.

Ключевые слова: индивидуальный опыт болезни, рак груди, новые медицинские технологии, социальные движения, корпоративная филантропия, «розовая лента», «зеленые».

Современная философская антропология все больше сталкивается с необходимостью осмысления новых форм человеческого опыта, обусловленных медицинским вмешательством. Вопросы, связанные с человеческой идентичностью, с тем, что происходит с ней вследствие медицинской интер-

* Данное исследование выполнено при финансовой поддержке фонда РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Индивидуальный опыт болезни и страдания в контексте социокультурных трансформаций: философские проблемы медико-антропологических исследований» (проект № 15-03-00348).

венции, с тем, какие новые формы и способы существования порождает это вмешательство, — все они по большей степени переходят из сферы теории в практическую область. В числе этих современных философских вопросов, бесспорно, стоит и вопрос о том, что следует делать с болезнью, коль скоро она стала частью самой человеческой идентичности, частью живого человеческого опыта.

Такая смертельно опасная болезнь как рак давно уже находится в поле зрения многих философствующих интеллектуалов, размышляющих о том, каким образом можно справиться с этой болезнью, а также о том, как жить дальше, если болезнь отступила. При этом из многочисленных разновидностей рака лишь немногие удостоились пристального внимания. В их числе, прежде всего, рак груди (рак молочной железы) — заболевание, губительное для миллионов современных женщин, хотя жертвами его, как известно, становятся и мужчины. С чем связано это внимание?

Для этого есть много причин. Прежде всего, рак груди — это не только одна из наиболее массовых и смертельно опасных патологий, но и предмет внимания со стороны различных общественных групп, вовлеченных в так называемую «политику рака груди», которая осуществляется во многих странах мира на протяжении уже более сорока лет. Сделав свой личный опыт болезни достоянием общества, активисты антираковой политики, провозгласили, что «личное есть политическое». Вместе с тем политика рака груди не имеет единственного руководящего центра, и в ней отсутствует полная согласованность действий. Многих современных субъектов этой политики беспокоит тот факт, что низовые социальные движения против рака груди свою политическую повестку дня формулируют исходя не столько из подлинных интересов жертв рака, сколько исходя из интересов корпораций, которые смогли стать главными выгодоприобретателями в рамках повсеместно ведущейся борьбы с опасной болезнью. Вследствие этого подход, который был провозглашен в 1970-е гг., уже не кажется столь безупречным, и некоторые интеллектуалы, вовлеченные в политику рака груди, заявляют о необходимости вновь отделить «личное» от «политического» или искать какие-то иные способы борьбы с раком, более соответствующие истинным интересам — реальных и потенциальных — жертв страшной болезни.

Цель предлагаемой ниже статьи состоит в осмыслении тех форм индивидуального опыта рака груди, которые появились в развитых странах на протяжении последних нескольких десятилетий. Как и почему индивидуальный опыт рака груди стал политически значимым опытом? Как изменилось содержание этого опыта в связи с развитием медицины и появлением новых средств диагностики рака? Какие изменения в индивидуальном опыте произошли по мере того, как интересы антираковых социальных движений переплелись с интересами крупных корпораций, включившихся в борьбу с раком груди? Как и почему на почве современных форм опыта рака груди возникают новые инициативы, направленные на пересмотр тех практик и представлений, что уже получили поддержку со стороны общества, власти и бизнеса?

Личное как политическое

Как и почему индивидуальный опыт рака груди стал политически значимым опытом? Для понимания этого, необходимо вспомнить о некоторых закономерностях развития онкологии, об особенностях взаимоотношений врачей и пациентов, а также о социальных пациентских движениях, которые сыграли важную роль привлечения общественного внимания к индивидуальным проблемам женщин с диагнозом рак груди. В качестве примера целесообразно обратиться, прежде всего, к американскому опыту, поскольку США были первой страной, где возник этот феномен, а также страной, где он получили наиболее полное осмысление.

Рак груди — страшное заболевание, уходящее корнями в далекую историю. Но вплоть до XX в. оно не было главной причиной женских и тем более мужских смертей, поскольку люди умирали в основном от других болезней. Лишь после того, как прогресс в санитарии и медицине позволил отодвинуть угрозу оспы, холеры, туберкулеза и других грозных инфекций, на передний план вышли «новые болезни» цивилизации. Первыми это почувствовали наиболее развитые страны Запада, где рак груди постепенно стал завоевывать себе место одной из главных болезней-убийц. Поскольку средства и способы диагностирования рака на протяжении довольно длительного времени все еще оставались примитивными, то о болезни становилось известно лишь тогда, как она захватывала в свое распоряжение значительную часть женского организма. Рентгеноскопия при диагностике рака практически никогда не использовалась, поэтому доктора начинали лечить женщин тогда, когда раковая опухоль была уже достаточно зрелой.

Как и в далеком прошлом, основным средством лечения рака была хирургия. С помощью скальпеля врачи вырезали опухоль, удаляя вместе с ней и те мягкие ткани, которые находились по соседству. Образцом для такого подхода стал метод «радикальной мастэктомии», который был введен в медицинскую практику на рубеже XIX и XX вв. американским хирургом У. Холстедом из медицинской школы университета Джонса Хопкинса. В 1915 г. этот метод был принят как «стандартная операция для рака груди на всех его стадиях, как первой, так и последней»¹. Лечение рака груди по методу Холстеда состояло в полном удалении пораженной раком груди, и считалось недопустимым, чтобы в ходе операции хирург оставил хотя бы какую-то часть мягкой ткани.

Научно-технический прогресс в период между двумя мировыми войнами способствовал проникновению в медицинскую практику множества новых технологий, некоторые из которых были использованы и для лечения женщин от рака груди. Это, прежде всего, радиоактивное облучение. Наряду с хирургическим вмешательством врачи стали использовать радиотерапию, которую некоторые считали «первой линией обороны» против этой болезни.

¹ *Lerner B. H. The Breast Cancer Wars: Hope, Fear, and the Pursuit of a Cure in Twentieth-Century America. Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 31; Leopold E. A Darker Ribbon: A Twentieth-Century Story of Breast Cancer, Women, and Their Doctors. Boston: Beacon Press, 2000. P. 85–110.*

Между тем вплоть до середины XX в. никаких других эффективных средств в борьбе с раком груди, кроме радикального хирургического вмешательства и радиоактивного облучения не было известно.

Кое-что изменилось в 1950-е гг., когда вследствие развития биостатистики некоторые исследователи пришли к мысли о том, что «биология это судьба», и, следовательно, рак — это не просто враг, вторгающийся извне в женское тело, но своего рода его неотъемлемая часть. Эта «еретическая» идея способствовала тому, что некоторые врачи стали задумываться над тем, чтобы найти способы перейти от «радикальной мастэктомии» по методу Холстеда к более щадящим формам хирургического вмешательства. Возникновение «умеренной хирургии» произошло в начале 1960-х гг., после того, как врачи стали использовать рентгеноскопическую технику для выявления раковых опухолей на более ранних стадиях их развития. Метод рентгеноскопического наблюдения, получивший название маммографии, позволил выявлять «непальпируемые опухоли» диаметром в один сантиметр. Тем не менее, не смотря на появление новых возможностей, многие врачи-онкологи не спешили отказываться даже от метода Холстеда, считая, что неоправданный гуманизм и щадящее лечение может принести пациенткам гораздо больше вреда, чем кажется. Американские хирурги заявляли, что в вопросах лечения рака груди они не считают нужным «играть в русскую научную рулетку» и двигаться методом «проб и ошибок». В результате, даже к концу 1960-х гг. в США абсолютное большинство пациенток, имеющих рак груди, продолжало подвергаться лечению с помощью радикальной мастэктомии, и лишь небольшая их часть получала лечение в форме «простой мастэктомии» или радиоактивного облучения².

Вплоть до 1970-х гг., проводя хирургические операции, врачи-онкологи исходили из того, что главной целью лечения является продление жизни их пациенток, а не сохранение груди — символа женственности, женского эротизма и материнства. Врачи не только не прислушивались к мнению своих пациенток, но и не получали от них информированного согласия на проведение радикальной мастэктомии. Однако в начале 1970-х гг. ситуация стала меняться, поскольку многие женщины стали настаивать на том, чтобы доктора учитывали их мнение. Эти события стали прологом к зарождению массового женского движения, провозгласившего своей целью добиться изменений в практике лечения рака груди.

Истоки этого процесса сегодня хорошо изучены, хотя среди исследователей нет однозначного мнения о том, с кого именно следует начинать отсчет. Некоторые считают, что первыми были те знаменитые американки, которые не постеснялись признаться в своем диагнозе и о том, что после операции они лишились груди: среди них упоминаются киноактриса и политический деятель Ширли Темпл Блэк (1972 г.), супруга американского президента Бетти Форд (1974) и супруга вице-президента США Маргарет «Хэппи» Рокфеллер (1974). Своими публичными признаниями они способствовали снятию стигмы с болезни, в которой женщины боялись признаться даже своим близким, считая себя ущербными после хирургического отнятия груди³. Другие исследователи

² *Lerner B.H.* The Breast Cancer Wars: Hope, Fear, and the Pursuit of a Cure in Twentieth-Century America. Oxford: Oxford University Press, 2001. P.132.

связывают это с первыми публикациями, авторы которых — женщины, прошедшие через операцию по поводу рака груди, — публично призвали врачей-онкологов учитывать их мнение при разработке плана операции⁴. Первой из них была книга Розы Кушнер⁵, которая послужила поводом к началу общенациональной кампании за принятие информированного согласия в качестве законодательной нормы на государственном уровне.

Публичные признания женщин, перенесших операцию по удалению груди, и многочисленные требования законодательно признать право женщин участвовать в принятии медицинских решений по поводу лечения рака груди, стали сопровождаться появлением первых женских групп и организаций, поставивших своей целью пропаганду более гуманных методов лечения и более внимательного отношения общества к женскому здоровью. Первоначально большая часть этих женских групп была разрознена между собой, но уже скоро они смогли наладить между собой координацию и придать своей деятельности более прочную основу. В 1982 г. был создан Фонд Сьюзен Комен (*Susan G. Komen for the Cure*) — неправительственная организация, организующая сбор средств для обучения женщин методам выявления рака груди на ранних стадиях и участвующая в финансировании передовых медицинских исследований в онкологии и медицинском обслуживании. В 1986 г. был учрежден Национальный альянс организаций против рака груди (*National Alliance of Breast Cancer Organizations*), поставившей себе задачу выражать интересы тех, кто пережил операцию, а также женщин, находящихся в группе риска. В 1991 г. была образована Национальная коалиция против рака груди (*National Breast Cancer Coalition*), сумевшая объединить 75 женских организаций по всей Америке, с целью поддержки женщин, а также поддержки медицинских исследований в области диагностики и лечения рака. Наиболее амбициозная цель, которую поставила себе эта организация, состоит в том, чтобы добиться победы над раком груди во всемирном масштабе к 2020 г.

Активность женских групп и организаций в Америке в 1970-е и 1980-е гг. привела к тому, что многие женщины словно бы «вышли из чулана» и стали открыто говорить о своих личных проблемах со здоровьем, сделав их достоянием общественного мнения. Личное стало политическим. То, что прежде считалось исключительно личной проблемой, чего прежде стыдились, превратилось в предмет публичной политики, направленной, как против традиционных, калечащих методов лечения, так и в защиту применения более гуманных и

³ Batt S. Patient No More: The Politics of Breast Cancer. North Melbourne: Spinifex, 1996. P.38, 357. См. также: Altman R. Waking Up/Fighting Back: The Politics of Breast Cancer. Boston: Little Brown, 1996.

⁴ Brenner B. A Sister Support: Women Create a Breast Cancer Movement // Kasper A.S., Ferguson S.J. (eds.) Breast Cancer: Society Shapes an Epidemic. New York: Palgrave, 2000. P.325-353; Ehrenreich B. Welcome to Cancerland: A Mammogram Leads to a Cult of Pink Kitsch // Harper's Magazine. 2001. November. P. 43-53; Klawiter M. The Biopolitics of Breast Cancer: Changing Cultures of Disease and Activism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. P. 106-108.

⁵ Kushner R. Breast Cancer: A Personal and an Investigative Report. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.

эффективных терапевтических средств. Чтобы отдельные женские голоса были услышаны, женщинам потребовалось объединиться, образов так называемые «сестринства»⁶. В наиболее явной форме эта социальная инициатива дала о себе знать в США, где рак груди воспринимался как преимущественно женская проблема, а медицина, в частности онкология, продолжала оставаться мужской профессией. Многие женщины-активисты, прошедшие через радикальную мастэктомию, считали, что мужчины-врачи просто не понимают их женских проблем, и требовали такого лечения, которое бы не только продлевало им жизнь, но и не уродовало бы их тело. Некоторые исследователи этих событий говорят, что этот этап развития женской антираковой политики был временем «сражений за грудь»⁷, итогом чего стало признание докторами правомерности женских требований и поворот в онкологии к более щадящим приемам борьбы с раком.

Однако все больше исследователей считают, что простых объяснений того, почему доктора, наконец, решили расстаться с калечащими методами лечения женщин от рака груди, недостаточно. Некоторые из них указывают на то, что общая картина событий была более сложной. В частности, в Америке отказ от массовой мастэктомии по методу Холстеда был вызван не только давлением на докторов со стороны активистов женских движений, но и пролиферацией режимов лечения, а также внедрением новых методов диагностики рака, связанных с использованием маммографии. Последнее обстоятельство позволило распространить скрининг на те части популяции, которые не имели каких-либо симптомов рака⁸.

Имея в своем распоряжении более полную картину развития онкологии, которая включает в себя все новые значимые элементы, необходимо, по-видимому, признать, что вмешательство медицинского знания в пространство живого человеческого опыта способно придавать ему разные формы и содержание. Вплоть до начала 1970-х гг. индивидуальный опыт женщин с раком груди оставался по преимуществу приватным: это было горькое одиночество перед лицом страдания. Приблизительно сорок с небольшим лет назад произошли изменения, и этот опыт наполнился новым содержанием. Включение бывших пациенток онкологических клиник в антираковое социальное движение придало этому опыту политическое измерение и наполнило его надеждой на то, что в недалеком будущем появится возможность изменить к лучшему судьбы других женщин.

Живя вместе с новыми медицинскими технологиями

Как изменилось содержание индивидуального опыта рака груди в связи с развитием медицины и появлением новых средств диагностики рака? Для

⁶ *Brenner B.* A Sister Support: Women Create a Breast Cancer Movement // Kasper A.S., Ferguson S.J. (eds.) *Breast Cancer: Society Shapes an Epidemic.* New York: Palgrave, 2000. P. 325–353.

⁷ *Leopold E.* A Darker Ribbon: A Twentieth-Century Story of Breast Cancer, Women, and Their Doctors. Boston: Beacon Press, 2000. P. 153–187.

⁸ *Klawiter M.* The Biopolitics of Breast Cancer: Changing Cultures of Disease and Activism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.

понимания этого следует рассмотреть процесс, в ходе которого составной частью повседневного женского опыта стали регулярные посещения диагностических клиник, маммографические обследования, генетические тестирования, а также постоянное внимание к новостям с переднего края науки, касающимся разработки новых средств лечения рака груди.

Вплоть до 1970-х гг. женщины во всем мире не могли и мечтать о том, чтобы в случае диагностирования у них рака груди врачи использовали какие-либо еще методы оказания помощи кроме полного удаления груди, которое калечило их тела и травмировало их психику. Но после того, как раздались первые женские голоса, требующие признать ценность личного опыта тех, кто пережил болезнь и не сдался, ситуация стала стремительно изменяться. В развитых странах, сначала в США, а затем в Канаде, Австралии и Европе, появились женские организации, которые проводили марши и устраивали пикеты перед зданиями правительств, требуя от властей перестать замалчивать эпидемию рака груди и увеличить финансирование научных исследований в области онкологии. Наиболее политизированные представительницы феминистских групп при этом доказывали, что истинным лекарством против заболевания является политическая активность женщин⁹.

Привела ли эта возросшая активность антираковой женской политики к изменениям в области онкологии? Отчасти, да. Активистам из женских пациентских групп действительно удалось привлечь внимание всего общества к проблемам рака груди и сдвинуть ситуацию с мертвой точки. Однако, очень похоже на то, что их стремление улучшить качество медицинской помощи в области онкологии совпало со встречным движением со стороны руководителей здравоохранения, которые также озаботились тем, чтобы сделать медицину более эффективной и рентабельной.

Как показывают некоторые исследования, мировой экономический кризис 1970-х гг., подтолкнул правительства западных стран уменьшить бюджетные расходы на здравоохранение. В США и Великобритании правительства взяли курс на то, чтобы предоставить вопросы организации медицинской помощи наиболее влиятельным силам рыночной экономики — крупным корпорациям. В результате этого в довольно короткие сроки произошла так называемая «корпоративизация медицины»¹⁰. Медицина превратилась в сферу большого бизнеса, где главное значение имеет получение прибыли и избавление от неэффективных активов. Менеджеры в крупных клиниках взяли курс на расширение перечня платных медицинских услуг и введение высоких стандартов диагностики и лечения. Несомненно, новая стратегия организации работы медицинских учреждений затронула и онкологическую медицину. В рамках новых медицинских программ по профилактике рака в клиниках стала внедряться практика маммографических обследований для женщин.

⁹ *Batt S.* Patient No More: The Politics of Breast Cancer. North Melbourne: Spinifex, 1996.

¹⁰ *Starr P.* The Social Transformation of American Medicine. New York: Basic Books, 1982. P. 420—449.

Внедрение новых технологий для диагностики рака груди, таких, как маммография, а затем и генетическое тестирование, позволило перевести всю работу диагностических клиник на совершенно новый уровень. Количество пациенток, посещающих медицинские учреждения с целью получения объективной научной информации о своем здоровье, стало стремительно расти. Но вместе с этим стали расти и прибыли этих учреждений, а также компаний, производящих новое диагностическое оборудование. Как утверждается в одном из исследований, менеджерам в сфере здравоохранения легко удалось доказать, что инвестирование в новые диагностические технологии является достойным и одновременно выгодным делом, поскольку не только позволяет спасать новые жизни, но и помогает сокращать расходы на дорогостоящее лечение раковых пациентов. Кроме того, такая форма диагностики как маммографическое обследование быстро стала трактоваться как обязательная норма жизни для всего женского населения, в то время как отказ от прохождения обследования стал восприниматься как культурная аномалия и невнимание к собственному здоровью¹¹.

Таким образом, позиция предпринимателей от медицинского бизнеса в значительной степени совпала с интересами представителей женских организаций, выступающих за повышение качества медицинского обслуживания и использование более эффективных средств предупреждения рака груди. Не остались в стороне и представители медицинского сообщества, которые также увидели в маммографии возможность решения двуединой задачи: выявление рака груди на его ранних стадиях и получение высокой общественной оценки за свою работу. Как показано в некоторых специализированных медицинских исследованиях, использование маммографии во многом убедило и самих врачей в том, что бороться с раком надо задолго до того, как он начнет себя явным образом манифестировать¹².

Тем не менее некоторые исследователи этой проблемы увидели новые риски для женщин и женского здоровья, которые несла с собой жизнь, связанная с новыми медицинскими технологиями. Феминистский исследователь, писатель и иммунолог по образованию Барбара Эренрайх, которая в 1970-е и 1980-е гг. была одной из активных участниц антиракового общественного движения, впоследствии сама столкнулась с необходимостью прохождения маммографического обследования с целью выявления рака груди. Как она сообщает в одном из своих эссе, после того, как однажды она прошла очередное такое обследование, врачи поставили ей неутешительный диагноз и отправили на противораковую химиотерапию. По словам Эренрайх, в этот момент ей удалось понять, что начинают чувствовать другие женщины после того, как им объявлен такой диагноз. С этого момента жизнь словно бы прекращается, и все сознание

¹¹ Kaufert P.A. Screening the Body: The Pap Smear and the Mammogram // Lock M., Young A., Cambrosio A. (eds.) Living and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 167, 173.

¹² Nass S.J., Henderson I. C., Lashof J. C. (eds.) Mammography and Beyond: Developing Technologies for the Early Detection of Breast Cancer. Washington, DC: National Academy Press, 2001.

захватывают мысли о неизбежной смерти. Мир перестает существовать вплоть до того момента, пока однажды врачи не объявляют о том, что угроза рака осталась в прошлом. Ссылаясь на мнения нескольких уже ушедших в отставку онкологов, Эренрайх также говорит о том, что реальной пользы от маммографических обследований немного. В сущности, ранняя диагностика рака при отсутствии сопутствующих ей способов лечения рака на ранней стадии позволяет только расширить временные рамки, в которых женщина будет жить, обладая горьким знанием о своем состоянии¹³. Иначе говоря, ранняя диагностика рака сама по себе не дает избавления от болезни, но лишь фрустрирует пациенток диагностических клиник, внося в их жизненный мир страх и отчаяние.

О тех же проблемах говорится и еще в одном исследовании о влиянии маммографических обследований на индивидуальный опыт болезни. В частности, внедрение массового скрининга рака груди в практику клинических учреждений закономерным образом способствовало тому, что из соображений клинической целесообразности врачи все чаще стали сдвигать границу между нормой и патологией, объявляя потенциально опасными те состояния, которые прежде такими не воспринимались. Однако что это стало означать для женщин? Ничего иного, кроме еще больших тревог и отчаяния. В подтверждении этого могут быть приведены слова еще одной пациентки диагностической клиники, которой было сообщено, что у нее выявлена высокая вероятность развития рака груди. «Кажется, что после того как этой болезни было позволено появиться в моем теле, за ней сразу же хлынул целый сонм других. Теперь малейшая потеря веса уже воспринималась как зловещее предзнаменование чего-то еще более страшного, боли в желудке превращались в страшные язвы, а неприятные ощущения в пояснице казались почечной недостаточностью. Поход в клинику изменил меня: я потеряла невинность восприятия»¹⁴.

Вслед за маммографическим обследованием в клиническую практику вошло и генетическое тестирование — еще один вид диагностики, позволяющей выявлять рак — на этот раз на сверхранней стадии его возникновения. В начале 1990-х гг. целая группа американских ученых включилась в работу по выявлению гена, ответственного за развитие рака груди, и в результате в 1994 г. Марк Школьник из университета Юты запатентовал свое открытие — ген BRCA1, идентифицированный как главная причина возникновения болезни в женском организме¹⁵. Вскоре после этого была начата работа по созданию гено-диагностических средств по выявлению BRCA1 с целью их массового

¹³ *Ehrenreich B.* Welcome to Cancerland: A Mammogram Leads to a Cult of Pink Kitsch // *Harper's Magazine*. 2001. November. P.52. См. также: *Sulik G.A.* Pink Ribbon Blues: How Breast Cancer Culture Undermines Women's Health. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 171–195.

¹⁴ *Kaufert P. A.* Screening the Body: The Pap Smear and the Mammogram // *Lock M., Young A., Cambrosio A.* (eds.) *Loving and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 181.

¹⁵ *Batt S.* Patient No More: The Politics of Breast Cancer. North Melbourne: Spinifex, 1996. P. 170–190.

внедрения практику клинических учреждений, и уже в 2000-е гг. женщины в США и других развитых странах получили возможность узнавать о том, существует ли у них предрасположенность к заболеванию.

Новая медицинская технология еще более расширила круг потенциальных жертв рака и придала нового драматизма женскому опыту. Знание о вероятных возможностях развития заболевания стали частью повседневной реальности в тот момент, когда технические возможности для лечения рака груди во многом еще остались на прежнем уровне. Как следствие этого, некоторые пациентки диагностических клиник оказались перед необходимостью принятия сложных медицинских решений — ждать ли развития болезни в будущем или немедленно начинать превентивную борьбу с ней. Наиболее известным примером такого рода коллизии стал случай американской киноактрисы Анджелины Джоли, которая решила подвергнуть себя профилактической операции по удалению молочных желез ради недопущения рака в будущем. Свой личный пациентский опыт она представила в знаменитой статье «Мой медицинский выбор», опубликованной 14 мая 2013 г. в «Нью-Йорк Таймс», которая вызвала целый шквал сочувственных откликов¹⁶.

Имеющиеся в нашем распоряжении результаты исследований о том, как изменился индивидуальный опыт женщин в условиях развития новых диагностических средств для выявления рака на ранних стадиях, показывают, что драматизма стала не меньше, а больше. Выступая за то, чтобы рак груди можно было более эффективно предсказывать и более эффективно лечить, и врачи, и производители современного диагностического оборудования, и активисты женских антираковых организаций в значительной мере способствовали тому, что этот опыт наполнился не только надеждой на избавление от болезни, но еще более горькими переживаниями. Призывы к женщинам более внимательно относиться к собственному здоровью, регулярно посещать диагностические клиники, подвергаться медицинским обследованиям породили не только более правильный и, как уверяют, более здоровый образ жизни, но и все менее безопасную жизнь. Получив возможность пользоваться новыми медицинскими технологиями, призванными избавлять от рака, женщины получили вместе с этим и новые проблемы, как моральные, так и материальные, вынуждающие их жить в постоянном предчувствии грозных опасностей.

Корпоратизированный опыт болезни

Какие изменения в индивидуальном опыте произошли по мере того, как интересы антираковых социальных движений переплелись с интересами крупных корпораций, включившихся в борьбу с раком груди? Чтобы осмыслить этот вопрос следует обратить внимание на целый ряд недавно сложившихся социальных практик, таких, как проведение кампаний по сбору средств на

¹⁶ *Михель Д.В.* Влияние идеологии персонализированной медицины на практику принятия медицинских решений в начале XXI века // Рабочие тетради по биоэтике. Вып.24: Философско-антропологические основания персонализированной медицины (междисциплинарный анализ) : сб. статей / под ред. П. Д. Тищенко. М. : Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2016. С. 51—52.

борьбу с раком груди, различные формы поддержки женщин, подвергшихся хирургическому лечению, со стороны крупных корпораций, появление специализированной индустрии, призванной поддержать пациенток онкологических клиник и тех, кто пережил лечение.

Возникновение в 1970-х гг. первых женских групп и объединений, сделавших целью своей политической деятельности пропаганду новых методов борьбы с раком груди, уже весьма скоро получила поддержку со стороны официальных правительственных кругов, а также представителей крупного бизнеса, заинтересованного в продвижении товаров для здоровья и здорового образа жизни. Хронология этих событий чрезвычайно богата фактами, поэтому упомянуть даже самые главные из них в рамках короткой статьи не представляется возможным.

С самого начала публичная антираковая политика была нацелена на то, чтобы не только привлечь внимание власти и общества к проблеме рака груди, но и инициировать сбор денежных средств на борьбу с болезнью и разработку более эффективных средств лечения. Поэтому одним из первых событий такого рода стало появление различных фондов, осуществляющих сбор средств на борьбу с раком груди. В числе самых влиятельных из них с самого начала стал Фонд Сьюзен Комен (1982), которому удалось привлечь в качестве партнеров свыше двухсот американских корпораций и наладить отношения с правительственными и медицинскими кругами, заинтересованными в поддержке новых инициатив в области онкологии. Активы Фонда продолжают расти по сей день. В 2003 г. они оценивались почти в 110 миллионов долларов, а в 2007 г. более чем в 315 миллионов долларов¹⁷. На сегодняшний день расходы Фонда на поддержку исследований в области рака груди и разработку новых средств диагностики и лечения давно уже превышают миллиард долларов. Фонд имеет свои представительства более, чем в пятидесяти странах и пользуется помощью более 100 000 волонтеров по всему миру.

Начиная с 1983 г. в США стали проводиться массовые пробеги с целью привлечения общественного внимания к проблеме рака груди и пропаганды здорового образа жизни. В ходе этих пробегов активно проводился сбор пожертвований на исследования по предотвращению рака груди. Особую значимость этим пробегам придавал тот факт, что их активными участниками были женщины, подвергшиеся операции по удалению молочной железы, которых тогда же стали называть «выжившими». Такие пробеги с участием «выживших» вскоре получили название «Пробегов за исцеление» (*Race for the Cure*). В 1990 г. во время очередного пробега волонтеры Фонда Сьюзен Комен начали раздавать «выжившим» розовые козырьки от солнца, а в следующем году в Нью-Йорке каждый участник пробега стал получать розовую ленту. В США особую актуальность этим компаниям по сбору средств придавало то обстоятельство, что Национальный институт по борьбе с раком — главное научно-исследовательское медицинское учреждение в этой стране — тратил на предотвращение рака груди лишь мизерную часть своего большого бюджета.

¹⁷ *Sulik G. A. Pink Ribbon Blues: How Breast Cancer Culture Undermines Women's Health. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 149.*

Еще одна группа примеров публичных компаний по сбору средств для борьбы с раком груди касается продажи всевозможной символики, связанной с антираковыми инициативами. Наиболее распространенными символами стали розовые ленты, розовые плюшевые медвежата и спортивные майки розового цвета, которые стали широко продаваться уже в 1990-е гг. с целью вручения их «выжившим», а также всем тем, кто поддерживает их и разделяет взгляды «розово-ленточного» антиракового движения. В 1998 г. по инициативе Хилари Клинтон, супруги тогдашнего президента США, Конгресс одобрил выпуск специальной почтовой марки «Рак молочной железы», которая была пущена в обращение с целью сбора средств на борьбу с этой болезнью. Вырученные от ее продажи средства передались Национальному институту по борьбе с раком, а также программе по исследованию рака груди Министерства обороны. Уже к концу 2001 г. было продано более 300 миллионов таких марок, что позволило привлечь дополнительно свыше двадцати трех миллионов долларов для нужд медицинских исследований¹⁸. В Канаде был налажен выпуск специальных серебряных монет, доход от продажи которых также был направлен на цели онкологической медицины.

В ходе компаний по сбору средств на борьбу с раком груди женщинам, пережившим мастэктомию, оказывалась активная моральная поддержка. Во время массовых пробегов и пеших прогулок их громко подбадривали многочисленные зрители, их имена называли дикторы, им вручалась «розовая» символика, их чествовали всеми возможными способами, причисляя к кругу «героинь» (английский термин: *she-goes*. — Д. М.), выживших в битве с раком.

Практически с самого начала возникновения публичной антираковой политики инициативу стихийно возникавших низовых социальных движений поддержали, а во многом и перехватили крупные транснациональные корпорации, увидевшие для себя новые возможности по реализации своей продукции. Наибольшие перспективы, конечно, открылись перед компаниями, специализирующимися на продаже товаров для здоровья и здорового образа жизни. Однако производители автомобилей, бытовой техники, компьютеров и гиганты медиа-индустрии также поспешили найти своего потребителя на только что образовавшемся рынке «корпоративной щедрости»¹⁹. Так, в 1985 г. фармацевтическая компания *AstraZeneca* организовала проведение «Месячника борьбы с раком груди», в ходе которого ее представителями активно пропагандировалась важность регулярных маммографических обследований и распространялась информация о Тамоксифене — новом лекарстве для лечения рака, производимым компанией. В 1992 г. косметическая компания *Estee Lauder* совместно с журналом *Elle* запустила в общественное сознание образ розовой ленты, призванной стать главным символом антираковых инициатив в бизнесе, медиа-индустрии и публичной политике. В 2001 г. косметическая компания *Avon* совместно с Фондом Сьюзен Комен начала проводить трехдневные пешие

¹⁸ King S. Pink Ribbons Inc.: Breast Cancer Activism and the Politics of Philanthropy // International Journal of Qualitive Studies in Education. 2004. Vol. 17 (4). P. 478.

¹⁹ King S. Pink Ribbon, Inc.: Breast Cancer and the Politics of Philanthropy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. P. 1–28.

походы, известные как *Avon 3 day*, пропагандируя важность сбора пожертвований на борьбу с раком, но при этом привлекая тысячи новых потребителей к приобретению своей продукции. *Ford Motors, BMW, Microsoft, Konica, Motorola* и другие рекламные спонсоры массовых антираковых акций также заявили о себе как о поборниках борьбы с раком, получив между тем и новых потребителей их продукции.

Многочисленные примеры корпоративной филантропии, касающейся борьбы с раком груди, вот уже почти тридцать лет наполняют общественную жизнь развитых стран, но при этом проникают далеко за пределы западного мира. Розовые ленты и розовые плюшевые медвежата как верные спутники глобализации уже появились в странах Латинской Америки, России, Китае и в других местах. Как показывает одна из исследовательниц этой тенденции, в последнее время вопросы женского здоровья все чаще стараются решать с использованием ресурсов глобального капитализма, корпоративного маркетинга и имперской благотворительности. Поэтому розовая лента едва ли является только символом женских инициативных групп, борющихся с эпидемией рака груди. Она в то же время выступает и символом глобального капитализма корпораций, взявшего в свои руки контроль над борьбой с раком и извлекающим прибыли и всего, что хоть как-то связано с этой деятельностью²⁰.

«Розово-ленточные» формы политики борьбы с раком все теснее переплетаются с рыночными стратегиями крупных компаний. В наступившем веке вслед за продвижением новых диагностических средств и новых лекарств против рака корпорации продолжают открывать новые формы заботы о пациентках, подвергшихся лечению в онкологических клиниках, предоставляя им новые возможности для более комфортного существования и получая новые прибыли. Продолжается формирование новых потребностей для «выживших». Создана целая индустрия выживания, которая управляется крупными корпорациями.

Для женщин, подвергшихся лечебной или профилактической мастэктомии, вот уже несколько лет предлагается новая услуга — установление грудных имплантов сразу же после операции, что позволяет скрыть телесные дефекты и устранить связанные с этим душевные переживания²¹. В 1989 г. при поддержке нескольких косметических компаний была запущена программа *Look Good Feel Better*, целью которой было распространение среди «выживших» информации о том, как с помощью косметики, макияжа, одежды, косынок и париков, скрыть дефекты хирургического лечения и химиотерапии²². В настоящее время программа реализуется уже в нескольких десятках стран, ее поддерживают более 150

²⁰ King S. *Pink Ribbon, Inc.: Breast Cancer and the Politics of Philanthropy*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006. P. 81–100.

²¹ Ferguson S. J. *Deformities and Diseases: The Medicalization of Women's Breast* // Kasper A.S., Ferguson S.J. (eds.) *Breast Cancer: Society Shapes an Epidemic*. New York: Palgrave, 2000. P. 51–86.

²² Brenner B. *A Sister Support: Women Create a Breast Cancer Movement* // Kasper A. S., Ferguson S. J. (eds.) *Breast Cancer: Society Shapes an Epidemic*. New York: Palgrave, 2000. P. 331.

компаний, ее услугами пользуются тысячи женщин, для которых уроки, полученные от *Look Good Feel Better*, становятся поводом для совершения все новых и новых приобретений на рынке косметической продукции.

К услугам женщин, прошедших лечение рака груди, теперь и возможности фитнеса, а также различные диетические программы, позволяющие им хорошо себя чувствовать в новых условиях. Косметика, накачивание мускулов, планирование питания, услуги инструкторов по фитнесу и общение с диетологами и косметологами, — все это теперь составная часть женского опыта рака груди в рамках новейшего общества потребления. Оптимистические публикации, посвященные тому, как жить после перенесенного лечения рака груди, становятся все более многочисленными²³, как, впрочем, и работы, в которых эти новые формы опыта подвергаются критическому осмыслению²⁴.

Итак, общая картина индивидуального опыта женщин, перенесших лечение по поводу рака груди, кажется все менее однозначной. Новые медицинские технологии, призванные помогать справляться с болезнью, принесли с собой не только новые шансы на избавление от страдания, но и новые риски. Однако нельзя сказать, что не делается ничего для минимизации новых опасностей. Тем, кто в той или иной форме перенес лечение, оказывается все более широкая поддержка, причем не только со стороны родственников и друзей, но и во все большей мере со стороны производителей всевозможных услуг, призванных помочь адаптироваться к новой реальности. Опыт рака груди сегодня все больше связан с практиками корпоративной филантропии, когда крупные компании заявляют о своей готовности помогать, поддерживать и заботиться о всяком, кто в этом нуждается. Те, кто перенес лечение, «выжившие», и их опыт являются непосредственными объектами корпоративного интереса. Каждая из сторон получает выгоду: «выжившие» — внимание и заботу, корпорации — прибыль и новые рынки сбыта. Поскольку новейшая форма опыта рака груди во все большей степени связана с «мягким» вмешательством корпораций, то ее с необходимостью приходится называть корпоратизированной.

Отказываясь от «розовых» форм опыта

Как и почему на почве современных форм опыта рака груди возникают новые инициативы, направленные на пересмотр тех практик и представлений, что уже получили поддержку со стороны общества, власти и бизнеса? Чтобы разобраться в этой проблеме, следует познакомиться с аргументами критиков

²³ *Nathanson S. D.* Ordinary Miracles: Learning from Breast Cancer Survivors. New York: Praeger, 2007; *Spencer L.* You Can Be Beautiful Beyond Breast Cancer: The Strength Training and Diet Program That Changed My Life Post-Cancer. Maidenhead: Meyer & Meyer Sport, 2012; *Weiss M.G., Weiss E.* Living Well Beyond Breast Cancer: A Survivor's Guide for When Treatment Ends and the Rest of Your Life Begins. New York: Free Rivers Press, 2010.

²⁴ *Klawiter M.* The Biopolitics of Breast Cancer: Changing Cultures of Disease and Activism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008; *Ley B.L.* From Pink to Green: Disease Prevention and the Environmental Breast Cancer Movement. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2009; *Sulik G. A.* Pink Ribbon Blues: How Breast Cancer Culture Undermines Women's Health. Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 225–272.

господствующего в современной западной культуре «розово-ленточного» антиракового движения, поддерживаемого со стороны крупных компаний, производящих товары для здоровья и здорового образа жизни.

Когда в последней четверти XX в. появилось общественное антираковое движение, оно долгое время не имело не только явных лидеров, но и однозначных политических целей, которые бы стали главными ориентирами для его приверженцев. В 1970-е гг. подавляюще большинство его представителей выступали за то, чтобы женщинам, у которых выявлен рак груди, предоставлялась более гуманная медицинская помощь, а врачи, проводившие хирургические операции, учитывали бы мнение своих пациенток. Но уже к началу 1980-х гг. как в США, так и в других странах, операции в стиле доктора Холстеда почти полностью исчезли из медицинской практики, поскольку в распоряжении врачей стали появляться все более эффективные средства для диагностики и лечения. Интересы участниц женских организаций и возможности врачей-онкологов совпали. Поэтому главные цели публичной антираковой политики постепенно стали меняться. Речь теперь шла о том, чтобы сделать медицинское обслуживание пациенток с раком груди еще более эффективным, а качественную помощь – общедоступной.

Именно в этот момент инициативу в сфере публичной политики, направленной против рака груди, во многом перехватили правительства и крупные корпорации. Выступив союзниками низовых женских движений, они почти незаметным образом присвоили руководящую роль в борьбе с раком. В США, Канаде, Австралии, Европе, Латинской Америке и других местах были запущены общенациональные программы по предупреждению рака груди, активными исполнителями которых наряду с учреждениями здравоохранения стали крупные корпорации, производящие медицинское оборудование, лекарства, а также различные товары и услуги, связанные со здоровьем и здоровым образом жизни. Составной частью этих процессов стала так называемая «розово-ленточная» политика, направленная на то, чтобы убедить сотни тысяч женщин воспользоваться более качественным медицинским обслуживанием, а также такими товарами и услугами, которые помогут им адаптироваться к новым условиям жизни после тяжелого лечения.

Политика «розовой ленты» всего за несколько лет распространилась по всему миру. Некоторые «розовые» инициативы проникли и на территорию стран бывшего СССР, включая Россию. Вместе с «розовой лентой» пришли и крупные корпорации, предлагающие новым потребителям свою продукцию – оборудование, лекарства, розовых плюшевых медвежат и т. д. Вместе с этой «розовой» экспансией получили распространение и новые формы опыта, выстроенные вокруг идеи о том, что рак груди – это не приговор, что с ним и после него можно жить. Широко также стала распространяться информация о том, что современные формы лечения и реабилитации позволяют не только продлевать жизнь, но серьезно повышать ее качество.

Однако в тот самый момент, когда «розовая» политика против рака груди, казалось бы, уже победила, стали все чаще раздаваться голоса, требующие отказаться от нее или, по крайней мере, серьезно пересмотреть. Были выдвинуты весьма справедливые аргументы, касающиеся того, что «розовая лента» все

больше превращается в выгодный бизнес, мало связанный с истинными интересами женщин. А эти интересы состоят не в том, чтобы комфортно жить после онкологического лечения, а в том, чтобы не заболеть раком, в том, чтобы рака вообще не было.

Как известно, в 1970-е гг. активисты женских организаций горячо подержали лозунг, гласящий, что «личное — это политическое». В тот период считалось крайне важным, чтобы поделиться своим личным опытом с окружающими и обратить его на пользу другим людям. В 1990-е гг. некоторые феминистские авторы выдвинули противоположный лозунг, гласящий, что «личное — это не в полной мере политическое», поскольку участие в публичных акциях против рака груди не обязательно отражает реальные потребности женщин, как тех, кто уже заболел, так и тех, кому это еще возможно предстоит в будущем. «Политизация» личного опыта часто ведет к невниманию к истинным причинам распространения рака, в которых обычно виновны власть и большой бизнес²⁵.

Серьезным поводом для появления новых убеждений стала медицинская статистика. Она показывала, что несмотря на успехи в диагностике и лечения рака общее число заболевших им все время растет. Отчеты различных гуманитарных организаций, включая ВОЗ, постоянно указывают на то, что рак груди становится все более массовым заболеванием, и он поражает не только женщин от сорока до пятидесяти лет, но и более молодых женщин и даже девочек²⁶. Тем самым становилось понятно, что причины распространения рака груди следует связывать с чем-то таким, что находится вне женского тела, в самой окружающей среде.

В нашумевшей статье «Добро пожаловать в страну рака» Б. Эренрайх прямо заявила о том, что транснациональные корпорации обманывают женщин, подбросив им вместо подлинного решения проблемы рака груди паллиативную меру. Те же самые корпорации, которые производят лекарства и продают различные средства для поддержки жертв рака груди, участвуют в загрязнении окружающей среды канцерогенами, которые содержатся во многих видах их производимой ими продукции. По словам Эренрайх, «недавно возникший культ рака груди превращает женщин в жертв обмана со стороны того, что может быть названо «промышленно-раковым комплексом»: международные корпорации, с одной стороны, распространяют канцерогены и болезнь, а с другой — предлагают дорогостоящее, полу-токсичное лечение». Так, корпорация *AstraZeneca*, производящая Тамоксифен, вплоть до своей реорганизации в 2000

²⁵ Eisenstein Z. *Manmade Breast Cancer*. Ithaca: Cornell University Press, 2001. P. 133—171. См. также: Sherwin S. *Personalizing the Political: Negotiating Feminist, Medical, Scientific, and Commercial Discourses Surrounding Breast Cancer* // Rawlinson M.C., Lundeen S. (eds.) *The Voice of Breast Cancer in Medicine and Bioethics*. Dordrecht: Springer, 2006. P. 3—20.

²⁶ Загадка рака молочной железы // Бюллетень Всемирной организации здравоохранения. 2013. № 91. С. 626—627. URL: <http://www.who.int/bulletin/volumes/91/9/13-020913/ru/>; Здоровье девочек и женщин // Информационный бюллетень ВОЗ. 2013. № 334. URL: <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs334/ru/>; Десять фактов о раке. Январь 2017 г. URL: <http://www.who.int/features/factfiles/cancer/ru/> (дата обращения: 26.05.2017).

г. была ведущим производителем пестицидов, включая Ацетохлор, который был признан «одним из вероятных канцерогенов»²⁷.

В 1994 г. Женский противораковый ресурсный центр (*Women's Cancer Resource Center*), созданный за восемь лет до этого в Калифорнии, распространил информацию о том, что поколение американских женщин, родившееся после Второй мировой войны следует считать первой массовой жертвой производства химикатов, таких, как винил хлорид, широко распространившихся в окружающей среде за эти десятилетия. Однако эта информация, как и целый ряд подобных ей сообщений, практически не произвела никакого впечатления ни на официальные правительственные круги, ни на большинство представителей научного сообщества, которые упорно игнорировали мысль о связи между химическим загрязнением среды и распространением раковых заболеваний. Более того, некоторые научные группы, такие, как ученые из университета Буффало, напротив, стали делать резкие заявления о том, что не существует никакой связи между раком и использованием пестицидов²⁸.

Пытаясь осмыслить причины такого упорного невнимания к экологическим измерениям проблемы рака груди, некоторые исследователи были вынуждены признать, что и здесь дело касается так называемого «заговора корпораций». По словам Дж. Броди, директора неправительственного исследовательского института Сайлент Спринг, который является единственной в США научной группой, изучающей влияние экологии на возникновение рака груди, «существует огромный дисбаланс в распределении ресурсов между корпоративной наукой и наукой, выражающей общественные интересы». Исследовательница говорит: «Мне просто не приходило в голову, что исследования рака молочной железы управляются патентами: патентами на генетические тесты, патентами на фармацевтические препараты, патентами на новые маммографические машины». Тем самым подавляющее большинство исследований по проблематике рака груди оказываются невосприимчивыми к проблеме экологических загрязнений и попросту ориентированы на получение прибыли²⁹.

На протяжении многих лет традиционная политика по предотвращению рака груди с участием множества женских организаций и вовлеченных в нее корпораций включала в повестку дня сбор средств для проведения передовых исследований в области онкологии. Однако все большее понимание того, что собранные средства расходуются неэффективно и, в сущности, эти исследования мало чем могут помочь улучшению женского здоровья, заставили некоторых активистов публичной политики задать острый вопрос о том, как тратятся деньги. В 1994 г. Рейвен Лайт из Калифорнии, пережившая мастэктомию, вышла на очередную публичную акцию с требованием к власти и бизнесу отчитаться в потраченных средствах и переключить внимание на изучение

²⁷ *Ehrenreich B.* Welcome to Cancerland: A Mammogram Leads to a Cult of Pink Kitch // *Harper's Magazine*. 2001. November. P. 52.

²⁸ *Steingraber S.* The Environmental Link to Breast Cancer // *Kasper A.S., Ferguson S.J. (eds.) Breast Cancer: Society Shapes an Epidemic*. New York: Palgrave, 2000. P. 280, 294.

²⁹ *McCormick S.* No Family History: The Environmental Links to Breast Cancer. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009. P. 26.

экологических факторов рака груди. Вероятно, это была первая акция такого рода, но уже вскоре за ней последовал целый ряд других «зеленых» инициатив, в которых были подвергнуты критике хозяева канцерогенного производства, а также поощряемые ими формы культурных практик, отвлекающие внимание от вопроса о том, как экологическое загрязнение влияет на распространение рака груди³⁰.

Наиболее хорошо исследованные эпизоды ранних форм «зеленой» антираковой политики были связаны с такими организациями, как Коалиция токсичных связей (*Toxic Links Coalition*), Женская организация по защите окружающей среды и развития (*Women's Environment and Development Organization*), Калифорнийский альянс за нулевую незащищенность перед диоксинами (*California Zero Dioxin Exposure Alliance*). Созданная в Калифорнии в 1994 г. Коалиция токсических связей выступила подлинным антиподом «розово-ленточных» организаций. Многие проводимые ею акции были явно направлены против тех идей, что поддерживались активистами «розовой» политики. В 1994 г. Коалиция выставила свой «токсический» пикет во время «Пробега за исцелением», а ее активисты в различных формах высмеивали заблуждения «розовых» активистов и упрекали последних в недалководности. В 1996 г. ими был проведен «Токсический тур по раковой индустрии», во время которого прозвучала критика в адрес экологически грязного бизнеса, поощряющего так называемый «экологический расизм». Кроме того, был проведен целый ряд обучающих семинаров, посвященных информированию общественности о том, что причинами рака груди могут быть хлорины, пестициды, радиация, нефтехимикаты, мясо, произведенное с помощью гормонов, и т. д. В публичных акциях с участием представителей Коалиции токсических связей, как и других женских экологических групп, был озвучен целый ряд тем, которые отсутствовали в повестке дня представителей «розовой ленты»³¹.

Исследователи «розового» и «зеленого» антиракового движения с недавних пор стали задаваться вопросом о том, смогут ли эти два типа социальных движений сблизить свои позиции и даже слиться в единое целое. Некоторое время такая перспектива считалась немыслимой, поскольку в «розовых» видели послушных союзников корпораций, тогда как «зеленые» традиционно воспринимались как более искренние и самостоятельные субъекты антираковой политики. Но не так давно были представлены аргументы в пользу, что сближение этих двух форм социальных движений — всего лишь вопрос времени³². Весьма возможно, что в новых условиях это позволит усилить позиции всех, кто борется против рака груди, но при этом остается жить в реалиях высокого уровня потребления.

Как мы можем увидеть, формы и содержание индивидуального опыта рака груди продолжают претерпевать изменения. Осознание того, что личное

³⁰ *Ley B.L.* From Pink to Green: Disease Prevention and the Environmental Breast Cancer Movement. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2009. P. 1–3.

³¹ *Klawiter M.* The Biopolitics of Breast Cancer: Changing Cultures of Disease and Activism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. P. 199–225.

³² *McHenry K.A.* The Green Solution to Breast Cancer: A Promise for Prevention. Santa Barbara, Ca.: ABC-Clio, LLC, 2015.

не есть только политическое, однако, не мешает политике оставаться значимой частью образа жизни тех, кто пережил рак груди или живет с мыслью о возможности возникновения этого заболевания. Для тех, кто недоволен политикой «розового», весьма вероятным оказывается обращение к «зеленой» политике. Но политика как таковая никуда не уходит. Все новые ее разновидности теперь могут оказывать влияние и даже формировать опыт тех, кто живет в мире, в котором существует рак груди

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Altman R.* Waking Up/Fighting Back: The Politics of Breast Cancer. Boston: Little Brown, 1996.
2. *Batt S.* Patient No More: The Politics of Breast Cancer. North Melbourne: Spinifex, 1996.
3. *Brenner B.* A Sister Support: Women Create a Breast Cancer Movement // Kasper A.S., Ferguson S.J. (eds.) Breast Cancer: Society Shapes an Epidemic. New York: Palgrave, 2000. P. 325–353.
4. *Ehrenreich B.* Welcome to Cancerland: A Mammogram Leads to a Cult of Pink Kitsch // Harper's Magazine. 2001. November. P. 43–53.
5. *Eisenstein Z.* Manmade Breast Cancer. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
6. *Kaufert P.A.* Screening the Body: The Pap Smear and the Mammogram // Lock M., Young A., Cambrosio A. (eds.) Living and Working with the New Medical Technologies: Intersections of Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 165–183.
7. *King S.* Pink Ribbons Inc.: Breast Cancer Activism and the Politics of Philanthropy // International Journal of Qualitative Studies in Education. 2004. Vol. 17 (4). P. 473–492.
8. *King S.* Pink Ribbon, Inc.: Breast Cancer and the Politics of Philanthropy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006.
9. *Klawiter M.* The Biopolitics of Breast Cancer: Changing Cultures of Disease and Activism. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
10. *Kushner R.* Breast Cancer: A Personal and an Investigative Report. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975.
11. *Lerner B.H.* The Breast Cancer Wars: Hope, Fear, and the Pursuit of a Cure in Twentieth-Century America. Oxford: Oxford University Press, 2001.
12. *Lerner B.H.* Power, Gender, and Pizzazz: The Early Years of Breast Cancer Activism // Rawlinson M.C., Lundeen S. (eds.) The Voice of Breast Cancer in Medicine and Bioethics. Dordrecht: Springer, 2006.
13. *Leopold E.* A Darker Ribbon: A Twentieth-Century Story of Breast Cancer, Women, and Their Doctors. Boston: Beacon Press, 2000.
14. *Ley B. L.* From Pink to Green: Disease Prevention and the Environmental Breast Cancer Movement. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2009.
15. *McCormick S.* No Family History: The Environmental Links to Breast Cancer. New York: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2009.
16. *McHenry K.A.* The Green Solution to Breast Cancer: A Promise for Prevention. Santa Barbara, Ca.: ABC-Clio, LLC, 2015.
17. *Nass S.J., Henderson I.C., Lashof J.C.* (eds.) Mammography and Beyond: Developing Technologies for the Early Detection of Breast Cancer. Washington, DC: National Academy Press, 2001.
18. *Nathanson S.D.* Ordinary Miracles: Learning from Breast Cancer Survivors. New York: Praeger, 2007.
19. *Sherwin S.* Personalizing the Political: Negotiating Feminist, Medical, Scientific, and Commercial Discourses Surrounding Breast Cancer // Rawlinson M.C., Lundeen S. (eds.) The Voice of Breast Cancer in Medicine and Bioethics. Dordrecht: Springer, 2006.

20. *Spencer L.* You Can Be Beautiful Beyond Breast Cancer: The Strength Training and Diet Program That Changed My Life Post-Cancer. Maidenhead: Meyer & Meyer Sport, 2012.
21. *Starr P.* The Social Transformation of American Medicine. New York: Basic Books, 1982.
22. *Steingraber S.* The Environmental Link to Breast Cancer // Kasper A.S., Ferguson S.J. (eds.) Breast Cancer: Society Shapes an Epidemic. New York: Palgrave, 2000.
23. *Sulik G.A.* Pink Ribbon Blues: How Breast Cancer Culture Undermines Women's Health. Oxford: Oxford University Press, 2011.
24. *Weiss M. G., Weiss E.* Living Well Beyond Breast Cancer: A Survivor's Guide for When Treatment Ends and the Rest of Your Life Begins. New York: Free Rivers Press, 2010.
25. *Михель Д. В.* Влияние идеологии персонализированной медицины на практику принятия медицинских решений в начале XXI века // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 24: Философско-антропологические основания персонализированной медицины (междисциплинарный анализ): сборник статей / под ред. П. Д. Тищенко. Москва : Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2016.



УДК 128

СМЕРТЬ И ПРОБЛЕМА СМЫСЛА ЖИЗНИ

© Н. И. Лобанова

Лобанова Нина Исааковна
кандидат философских наук
доцент кафедры философии,
социологии и
религиоведения
Красноярский
государственный
педагогический университет
им. В. П. Астафьева
e-mail:
nanakrasnoyarsk@yandex.ru

В данной статье делается попытка проследить взаимосвязь между понятиями «смысл» и «смерть», и шире: выявить, как проблема смысла жизни раскрывается через проблему бренности, конечности человеческого существа. Также автор ставит вопрос о том, как соотносится смысл с временной и пространственной ограниченностью человеческой жизни.

Ключевые слова: смысл, смерть, жизнь, время, человек.

Довольно любопытен (и, конечно, не случаен) тот факт, что свое размышление о проблеме смысла жизни для многих людей начинается с упоминания смерти (с указания на смертность, конечность, бренность всякого человеческого существа). Страх смерти и сомнения в реальности (неуверенность в присутствии) смысла жизни оказываются тесно связаны и подчас обуславливают друг друга (переходят одно в другое). Как отмечает Т. Нагель: большинству людей время от времени «приходит в голову мысль, что ничто на свете в действительности не имеет значения — ведь через двести лет никого из нас уже не будет в живых»¹. Эта мысль, по выражению Т. Нагеля, кажется «странной и эксцентричной», ведь «мы все согласны, что было время, когда нас еще не было на свете, когда мы

¹ Нагель Т. Что все это значит? Очень краткое введение в философию. М.: Идея-Пресс, 2001. С. 80.

еще не родились. Так почему нас должна так уж волновать и смущать перспектива небытия после смерти? Но почему-то последнее воспринимается не так, как первое. Перспектива небытия страшит — многих, по крайней мере, — так, как не может страшить небытие в прошлом, до рождения»².

Так ли это? Или, точнее: всегда ли так было?

Ответить на этот вопрос можно, обратившись к своему детскому опыту, ведь одна из самых трудных для понимания вещей в детстве — это представить себе (принять, согласиться с этим фактом, постичь), что было время, когда тебя не было, что задолго до тебя твои папа и мама жили своей жизнью, не помышляя о тебе и даже (просто невероятно!) они тоже были когда-то маленькими!

Даже мифологическое (внеисторическое) время сказок («Давным-давно в тридевятом царстве, в тридесятom государстве...» или «Однажды жили-были...») не вызывает у ребенка такого недоумения, как тот факт, что у мамы, оказывается, было свое детство - без тебя и, что самое проблематичное, до тебя (последнее, почему-то никак не укладывается в голове).

Проблема смерти не вызывает в детстве такого беспокойства, как проблема начала собственного бытия (она возникает позже, вместе с проблемой смысла жизни в так называемый подростковый период).

Проблему представляет именно осознание начала жизни во времени, которому (как оказалось) предшествует реальное историческое прошлое; значит, начало было не абсолютным, так как за ним тоже стоит прошлое, с которым оно связано причинно-следственными отношениями и которое, по отношению к нему, выступает как другое начало, и т. д., и т. п. (до бесконечности?).

Наверное, подобное смущение и недоумение должны были испытывать первобытные люди, убедившись, что они не первые на этой земле, что мир начался не вместе с ними (с их актом рождения), что их появлению на свет предшествовала долгая история.

Человеческая жизнь протекает в общем историческом времени, один из моментов которого определяет приход человека (его вхождение в это историческое время), а другой — его уход (выход, выпадение из общего исторического времени). В разные периоды человеческой жизни предметом его внимания и беспокойства становятся разные моменты (пороги) его бытия.

Кризисы подросткового и среднего возраста как раз и вызваны осознанием того, что время началось не с тебя и тобой не кончится, а будет мирно течь своим чередом и мир будет быть (продолжаться), как будто тебя и не было, поглотив (взяв в скобки) тот краткий отрывок, который был отмерен тебе во времени.

Почему вначале жизни так трудно осознать ту границу, которая отмечает включенность твоего существования в историческое бытие, а на закате жизни особую трудность представляет постижение ее конца (факт ее конечности) — той границы, которая знаменует завершение твоего пребывания в истории? Как совершается переход от одной проблемы к другой? Или так: почему в разные периоды жизни человек по-разному расставляет акценты в проблеме

² *Нагель Т.* Что все это значит? ... С. 79.

своего существования во времени? Чем определяется, что в начале жизни его внимание приковывает к себе проблема (ее) начала, а в финале — проблема ее конца? Как происходит, что проблема начала со временем теряет свое былое значение и уступает свое место проблеме исхода (конца)?

Возможно, это «связано с особой смысловой ролью начал и концов», как пишет Ю. М. Лотман, «особенно последних»: «Поведение человека осмысленно. Это значит, что деятельность человека подразумевает какую-то цель. Но понятие цели неизбежно включает в себя представление о некоем конце события. То, что не имеет конца, не имеет и смысла.

Чисто литературная проблема концовки имеет в реальности адекватом проблему смерти.

Начало-конец и смерть неразрывно связаны с возможностью понять жизненную реальность как нечто осмысленное»³.

Это замечание Ю. М. Лотмана проливает свет на вопрос: как понятие и проблема смысла связано с понятием и проблемой смерти (как одно выявляет значение другого или, точнее, как они выявляют значение друг друга)?

Часто именно указание на тленность (недолговечность, эфемерность) человеческой жизни пробуждает сомнения в ее осмысленности (ср., например, вопрос, который задает один из героев пьесы С. Злотникова «Пришел мужчина к женщине»: «Зачем я родился, если умру?» — осознание неминуемой (неотменимой) смерти (как результата, итога всей его жизни) не столько ставит под вопрос саму возможность присутствия в его жизни смысла, сколько побуждает героя пьесы — возможно, впервые — поставить вопрос о его наличии).

Таким образом, можно сказать, что понятия «смысл» и «смерть» взаимопределяют и взаимопредполагают друг друга. Хотя смерть как граница жизни (ср. у Ю. М. Лотмана: конец как граница текста) оказывается достаточно противоречивым и даже парадоксальным явлением: с одной стороны, выступая в качестве своеобразного аналога понятия конца, понятие смерти вызывает представление о жизни как о чем-то завершенном, законченном, цельном. С другой стороны, именно смерть вносит в жизнь прерывность, ставя точку в самом неожиданном (и зачастую самом неподходящем) месте — не завершая, а обрывая (прерывая) ее на полу-слове.

Смерть оказывается носителем и отрицанием смысла (одновременно утверждением (выражением настоящей, требовательной необходимости) его присутствия и вместе с тем способом выявления (демонстрации) его отсутствия (а значит, бессмысленности и абсурдности жизни как таковой).

Но дело не только в том, что смерть всегда застигает человека врасплох (требуя от него подведения итогов, когда он не готов) и тем самым мешает (препятствует) исполниться (до конца воплотиться, окончательно реализоваться, полностью осуществиться) тому самому смыслу жизни, выражением которого она должна стать, засвидетельствовав таким образом ее (жизни) органичность.

(Или так: наступая в самый неподходящий момент, смерть не дает сбыться (совершиться, свершиться) смыслу жизни, став таким образом ее (жизни)

³ Лотман Ю. М. Смерть как проблема сюжета//http://old.eu.spb.ru/ethno/courses/conspets/12_semiotica1.htm

логическим завершением, окончанием — выражением ее разумности и осмысленности, одним словом).

Понятие смерти как границы жизни ставит и другой вопрос: что там, дальше, за этой границей? (здесь не имеется в виду: есть ли жизнь после смерти?). Если конец — это завершение, итог, финальная точка, свидетель-ствующая о достигнутой цели, реализовавшемся замысле, воплощенном смысле — то, что происходит дальше с самим смыслом? Вопрос не в том, какова судьба человека после его смерти, вопрос в другом: какова судьба смысла после смерти человека? Или так: какова судьба смысла, если учитывать факт смерти (если принимать во внимание смерть как указание на завершенность, исполненность, окончательность не только жизни, но и смысла)? Заканчивается ли смысл (жизни) вместе с самой жизнью? И что значит «закончится» в (по) отношении смысла (если речь идет не о жизни уже, как биологическом факте, а о смысле)? Может ли (способен ли) смысл пережить (перерасти) саму жизнь?

Жизнь как факт (исторический, биологический и т. д.) постепенно становится прошлым (небытие до рождения сменяется небытием после смерти, а между ними — краткий миг (вспышка) нашего бытия). А смысл может стать прошлым (минувшим)?

Или так: наше настоящее — временно. А смысл? (Другими словами: у жизни три времени, а у смысла?)

Томас Нагель замечает: «наша жизнь — с ее борьбой за достижение каких-то целей, стремлением как-то устроить свою судьбу — это нечто вроде мышины возни, и все это имело бы смысл только в том случае, если бы все эти достижения сохранились навеки. Но такого не будет. Даже если Вы создадите великое литературное произведение, которое будут перечитывать через тысячи лет, все равно, в конце концов, и солнце погаснет, и саму вселенной постигнет коллапс, и все следы Ваших трудов и деяний исчезнут. Как бы то ни было, мы не вправе надеяться даже на частицу подобного бессмертия. И уж если вообще есть какой-то смысл в том, что мы делаем, нам нужно искать его в рамках самой нашей жизни»⁴.

Однако если «смысл в том, что мы делаем, нам нужно искать в рамках самой нашей жизни», то это означает, что он должен быть ей соразмерен, из этого, в свою очередь, следует, что смысл (как и жизнь) дан нам на срок (то есть характеризуется такой же временностью, как и сама жизнь) и истекает (кончается, иссякает, исчерпывается) вместе с нею. Как отмечает Т. Нагель: «С точки зрения стороннего наблюдателя ничего не значило бы, если бы Вас и вовсе не было на свете. А после того как Ваша жизнь закончится, не будет иметь никакого значения и то, что Вы все-таки когда-то существовали»⁵.

Если это верно, то это и есть окончательная (последняя) смерть. Т. Нагель спрашивает: «Страшно ли исчезнуть, перестать быть? Почему людей так страшит перспектива полного исчезновения, небытия?» Вероятно, правильнее было бы спросить: что означает полное исчезновение, прекращение бытия (перспектива

⁴ *Нагель Т.* Что все это значит? Очень краткое введение в философию. М. : Идея-Пресс, 2001. С. 80.

⁵ Там же.

небытия)? — Вовсе не физическое уничтожение, прекращение умственной и биологической активности организма, как могло бы показаться на первый взгляд. Поскольку человек существует не только в биологической, физической, химической реальности, но и в реальности значений, то прекращение его бытия означает прекращение (действия, действования) смысла (его бытия), утрата (потеря) им (смыслом) значимости.

(Обратите внимание на формулировку (способ постановки) вопроса: что значит небытие? — Почему небытие должно что-то *значить*? Оказывается небытие (несуществование) тоже несет на себе какое-то значение или, вернее, свидетельствуя об отсутствии — лишении такового, указывает, тем самым, одновременно и на необходимость его присутствия?)

«В прошлом нас уже нет, а в будущем нас еще нет⁶» — писал Н. А. Бердяев. Значит, я существую только в настоящем, но все больше (с течением времени) становлюсь чьим-то (не только своим) прошедшим. Однажды наступит такой день, когда из момента чьего-то субъективного прошлого я превращусь (стану) объективным прошлым. Чтобы не стать прошлым, то есть продолжать быть (продолжать свое актуальное существование) я должен присутствовать в будущем как часть чьего-то живого настоящего. Разумеется, физически достигнуть этого невозможно, но можно дотянуться в будущее настоящее посредством смысла: смысл, заключенный в проживаемой мной здесь и теперь жизни, призван реализоваться (исполниться, принести свои окончательные плоды) в будущем посредством того значения, которое моя свершившаяся (то есть закончившаяся, завершившаяся, ставшая частью прошлого) жизнь может иметь для будущего. (Иначе говоря: моя жизнь имеет смысл только в том случае, если она приобщена к чему-то более значительному, чем она сама — обратите внимание на замечание В. В. Библихина: «Смысл — то, что не хватает до целого: подтягивайся!⁷»)

То есть связь жизни со смыслом меняет ее временные рамки и требования.

Однако что означает эта попытка человека присутствовать в будущем посредством смысла? — Стремление обосновать необходимость (неслучайность) своего существования: человек не может обойтись (удовлетвориться) рамками своей жизни. Для того, чтобы его настоящее (проживаемое им сейчас) имело (не утрачивало) бы смысл, ему нужно подтвердить (удостоверить, признать) этот смысл (и, тем самым, факт его существования) будущим.

Учитывая это, можно сказать, что смысл дан как бы «на вырост». Отношения смысла со временем таковы, что не только смыслу «нужно время», что осуществиться (исполниться), но и времени требуется смысл, чтобы стать тем, кем оно есть. Если мы зададим вопрос: «Как связаны между собой прошлое настоящее и будущее? Почему они не распадаются на автономные, самостоятельные, отдельные, независимые отрезки? Что складывает их в (как складывается из них) единое время?», то станет очевидно, что вовсе не простая хронологическая последовательность прошлого, настоящего и будущего создает

⁶ Бердяев Н. А. Время и вечность // <http://bookish.link/filosofskih-uchenyi-istoriya/berdyayev-vremya-vechnost-16856.html>

⁷ Библихин В. В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. С. 401.

время. То, посредством чего одному отрезку (измерению) времени удается присутствовать в другом (несмотря — вопреки — на свое завершение, с одной стороны, и еще не наступившую вероятность, с другой) — это и есть смысл.

Однако проблема отношения смысла ко времени этим не исчерпывается. Участие смысла, или, точнее, его заинтересованность во времени станет яснее, если мы вспомним, что смерть тоже ставит проблему времени: она имеет к нему самое прямое и непосредственное отношение (не случайно, в тот момент, когда время истекает (заканчивается), его присутствие ощутимо с особой силой). Можно даже сказать, что время становится проблемой (а вместе с ним и смысл, отмеренной им жизни) только оттого, что есть такой феномен, как смерть.

То есть смерть и смысл не принадлежат к числу автономных, обособленных проблем, которые требуют такого же особого решения. За этими «вечными», «проклятыми» вопросами стоит другой, который и придает им ценность. На это указывал О. Вейнингер, когда говорил: «Не страх смерти создает потребность бессмертия, а потребность бессмертия создает страх смерти»⁸. Впрочем, это уже предмет размышлений для другой статьи.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бердяев Н. А.* Время и вечность. URL: <http://www.bookish.link/filosofskih-ucheniy-istoriya/berdyayev-vremya-vechnost-16856.html> (дата обращения: 01.11.2017).
2. *Бибихин В. В.* Внутренняя форма слова. Санкт-Петербург : Наука, 2008. 420 с.
3. *Вейнингер О.* Пол и характер. Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. 608 с.
4. *Лотман Ю. М.* Смерть как проблема сюжета URL: http://www.old.eu.spb.ru/ethno/courses/conspects/12_semiotica1.htm (дата обращения: 01.11.2017).
5. *Минеев В. В.* Социальные аспекты смерти: философско-антропологический анализ. Москва : Директ-Медиа, 2014. 473 с.
6. *Нагель Т.* Что все это значит? Очень краткое введение в философию. Москва : Идея-Пресс, 2001. 84 с.

⁸ *Вейнингер О.* Пол и характер. Ростов н/Д : Феникс, 1988. С. 196.



НА ПОЛЯХ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ

УДК 740

ДРУГ ИЛИ ИСТИНА? (к истории афоризма «Amicus Plato...» в античности)

© И. В. Макарова

Макарова
Ирина Владимировна
кандидат философских наук
доцент школы философии
Факультета гуманитарных
наук
Национальный
исследовательский
университет
«Высшая школа экономики»
e-mail: ivmakarova@hse.ru

Статья посвящена истории самого известного философского афоризма «*Plato amicus sed magis amica veritas*» («Платон друг, но истина дороже»). Рассматриваются обстоятельства возникновения этого афоризма и его судьба в позднеантичный период, связанная с комментаторской деятельностью философов-неоплатоников. Факт однократного упоминания о приоритете истины перед человеком в «Никомаховой этике» уже в Античности вызывал сомнения в причастности Аристотеля к этому афоризму. В статье представлены две версии его происхождения: традиционная «аристотелевская», восходящая к трактату Аристотеля «Никомахова этика», и альтернативная, «платоновская», восходящая к ряду диалогов Платона («Государство», «Федон» и др.) и отстаиваемая неоплатониками. В статье также дается анализ аристотелевской и платоновской формулировок афоризма и указывается на различие исследовательских установок, стоящих за ними.

Ключевые слова: Платон, Аристотель, «учитель-ученик», друг, истина, «Государство», «Федон», «Никомахова этика».

1

Самый известный философский афоризм «Платон мне друг, но истина дороже» (в расхожей латинской версии: *Plato amicus sed magis amica veritas*) традиционно связывают с именем Аристотеля. Однако причастность Аристотеля к этим словам еще в древности у многих вызвала сомнения, сам афоризм неоднократно менял формулировку, имя главного героя, и вообще не был особенно известен. Широкое

употребление афоризм получает только в XVI–XVII веках; к этому же времени складывается общее мнение, что за этими словами стоит парафраз фрагмента из аристотелевской «Никомаховой этики» (1096a11–17). Тем не менее, до сих пор среди исследователей поднимается вопрос, действительно ли Аристотель говорил что-то подобное, а если говорил, то насколько его высказывание оригинально, не является ли оно само подражанием более ранним высказываниям.

В упомянутом пассаже «Никомаховой этики», знаменитом своей критикой платоновского учения о благе и идеях, Аристотель говорит следующее: «Лучше все-таки, рассмотреть [благо] как общее [понятие] и задаться вопросом, в каком смысле о нем говорят, хотя именно такое изыскание вызывает неловкость, потому что идеи ввели близкие [нам] люди. И все-таки, наверное, лучше — во всяком случае, это [наш] долг — ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше»¹. Аристотель не упоминает никаких имен, хотя содержание фразы однозначно подразумевает Платона. Примечательно, что ни в этом трактате Аристотеля, ни в других его текстах знакомая нам формулировка «Amicus Plato...» или иная, близкая ей, не появляется. Как правило, это обстоятельство вызывает сомнения в том, что данный афоризм берет начало именно из этого текста.

Интересно также, что даже при самом поверхностном чтении заметен почти дословный параллелизм с фрагментом из «Государства» Платона, где уже Гомер проигрывает состязание истине: «Придется это сказать, хотя какая-то любовь к Гомеру и уважение к нему, владеющие мною с детства, препятствуют мне говорить. Похоже, что он — первый наставник и вождь всех этих великолепных трагедийных поэтов. Однако нельзя ценить человека больше, чем истину, вот и приходится сказать то, что я говорю» («Государство», 595b9-c3)². В отличие от Аристотеля, у Платона можно найти не одну формулировку, в которую облакается все та же мысль о приоритете истины перед человеком, к претендующим на знание истины или же отождествляющим себя с ней. Например, в «Федре» Платон открыто говорит о неспособности поэтов познавать и адекватно транслировать истину и взваливает этот нелегкий груз на себя (247c2-6): «...ведь надо, наконец, осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине»³. В «Протагоре» тоже ясно сформулирован отказ от отождествления человека с истиной, а авторитет эпических поэтов вновь

¹ Το δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἶδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς (15) ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεία ἀναρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιιν φίλοιιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν (EN 1096a11-17 Bywater; пер. Н. В. Брагинской).

² Ῥητέον, ἦν δ' ἐγώ· καίτοι φιλία γέ τίς με καὶ αἰδῶς ἐκ παιδὸς ἔχουσα περὶ Ὀμήρου ἀποκωλύει λέγειν. ἔοικε μὲν γὰρ τῶν καλῶν ἀπάντων τούτων τῶν τραγικῶν πρῶτος διδάσκαλός τε καὶ ἡγεμὼν γενέσθαι. ἀλλ' οὐ γὰρ πρό γε τῆς ἀληθείας τιμητέος ἀνήρ, ἀλλ', ὃ λέγω, ῤητέον (R. 595b9-c3 Burnet; пер. А. Н. Егунова).

³ τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα (Phdr. 247c4-6 Burnet; пер. А. Н. Егунова).

повержен: «Люди же образованные отказываются от таких бесед, общаются друг с другом собственными силами, своими, а не чужими словами испытывают друг друга и подвергаются испытанию. Подобным людям, кажется мне, должны больше подражать и мы с тобою и, отложивши поэтов в сторону, сами собственными нашими силами вести беседу друг с другом, проверяя истину, да и себя самих» (347e7-348a6)⁴.

По интенсивности и категоричности высказывания эти фрагменты даже ближе аристотелевской формулировке. Словоупотребление и построение фраз в приведенных фрагментах Платона и Аристотеля показывает, что, скорее всего, Аристотель намеренно подражает Платону и фактически возвращает ему то, что он говорил о Гомере в «Государстве». Все эти детали также позволяют усомниться если не в авторстве, то, по крайней мере, в оригинальности Аристотеля. От глаза читателя не может укрыться, что в аристотелевском пассаже присутствует и ирония, и желание продемонстрировать, что сам он не противоречит платоновской установке «ценить истину выше человека».

Конечно, в этой связи трудно уйти от вопроса, какими были отношения Платона и Аристотеля⁵. В нашем распоряжении имеются немногочисленные и сравнительно поздние свидетельства о том, что отношения эти якобы были неровными и напряженными, а поведение Аристотеля — часто неблагодарным и недостойным (см. рассказ Элиана о том, как Аристотель изгнал Платона с привычного места прогулки (III.19)⁶). Однако большинство этих свидетельств, представленных в анекдотах и преданиях, чья манера изложения, по словам Д. Диллона⁷, недалеко ушла от слухов и сплетен, очевидно, не лишены тенденциозности. И. Н. Мочалова отмечает, что реальными свидетельствами, как общались и относились друг другу учитель и ученик, мы не располагаем, а большинство имеющихся противоречивых «свидетельств» появляется намного позже «как результат осмысления текстов Аристотеля»⁸. Примечательно также, что в античной доксографии присутствовало одновременно две тенденции: противопоставление учений Платона и Аристотеля (с принижением одного или другого философа) и гармонизация учений обоих философов (в этом случае Аристотель выступает как самый талантливый и преданный ученик

⁴ ἀλλὰ τὰς μὲν τοιαύτας συνουσίας ἑῶσιν χαίρειν, αὐτοὶ δ' ἑαυτοῖς σύνεισιν δι' ἑαυτῶν, ἐν τοῖς ἑαυτῶν λόγοις πείραν ἀλλήλων λαμβάνοντες καὶ διδόντες. τοὺς τοιοῦτους μοι δοκεῖ χρῆναι μᾶλλον μιμεῖσθαι ἐμὲ τε καὶ σέ, καταθεμένους τοὺς ποιητὰς αὐτοὺς δι' ἡμῶν αὐτῶν πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους ποιεῖσθαι, τῆς ἀληθείας καὶ ἡμῶν αὐτῶν πείραν λαμβάνοντας (Prt.347e7-348a6 Burnet; пер. Вл. С. Соловьева).

⁵ Анализ свидетельств об отношениях Платона и Аристотеля представлен у И. Дюринга. *Düring I. Aristotle in the ancient biographical tradition.* Göteborg, 1957. P. 315–336.

⁶ Элиан. Пестрые рассказы. Москва ; Ленинград : Изд-во Академии Наук СССР, 1963.

⁷ Диллон Д. Наследники Платона. СПб. : Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2005. С. 15–16.

⁸ Мочалова И. Н. Аристотелевское прочтение Платона или была у Платона неписаная философия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Выпуск 3. С. 83.

⁹ Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля. СПб., 2000. С. 261, 262.

Платона)⁹. Единственное, что у нас имеется, это ремарки самого Аристотеля о «близких людях», тональность которых позволяет предположить, что при всем полемическом пафосе, присущем его критике, он остается верным учеником Платона, усвоившим его главный урок «истину чтить выше».

2

Следует отметить, что привычную нам формулировку «Платон мне друг, но истина дороже» нельзя найти в ни в одном античном тексте ни на греческом, ни на латинском языках¹⁰. Однако довольно часто на обоих языках, большей частью в неоплатонических комментариях на тексты Платона и Аристотеля этот афоризм встречается в различных, порой, неожиданных вариантах. Главным героем в них выступает не Платон, а Сократ, либо вообще некий безымянный муж. Имя Платона в этом афоризме появляется значительно позже и оно поначалу в некоторых вариациях афоризма соседствует с именем Сократа, а затем его вытесняет. Знакомая нам «каноническая» формулировка на латыни с именем Платона, по словам Г.-Г. Гадамера, появляется только в высоком Средневековье¹¹. Л. Таран отмечает ее известность уже в XV-XVI вв. и дальнейшее широкое распространение в XVII в., что связывает с огромной популярностью романа М. де Сервантеса «Хитроумный идальго Дон Кихот Ламанчский»¹². Гадамер и Таран полагают, что у этого латиноязычного афоризма, напрямую связываемого с «Никомаховой этикой», очень богатая история, которую оба исследователя связывают с апологетическими и гармонизирующими тенденциями позднего неоплатонизма. Л. Таран аккумулирует в своем исследовании основные варианты этого афоризма, где помимо общеизвестного варианта он указывает еще четыре (для удобства он приводит их на латыни)¹³:

1. *Amicus Plato sed magis amica veritas.*
2. *Amicus Socrates sed magis amica veritas.*
3. *Amicus Socrates, amicus Plato, sed prae honoranda veritas.*
4. *Et veritatem diligimus et Platonem, sed rectius est diligere veritatem.*
5. *Minime vero veritati praeferendus est vir.*

Кроме того, А. Герлак приводит из записной книжки И. Ньютона шестую версию — «*Amicus Plato amicus Aristoteles magis amica veritas*»¹⁴. Как видно,

⁹ Мочалова И. Н. Метафизика Ранней Академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля. С. 261, 262.

¹⁰ Gadamer H.-G. *Amicus Plato magis amica veritas* // *Griechische Philosophie* II. Gesammelte Werke. Bd. 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985. S. 251–268. *Guerlac H. Amicus Plato and Other Friends* *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 4 (Oct. - Dec., 1978). *Tarán L. «Amicus Plato sed magis amica veritas»*. From Plato and Aristotle to Cervantes // *Antike und Abendland*, Vol. 30, No. 2. Berlin, 1984. P. 93–124.

¹¹ Gadamer H.-G. *Op.cit.* S. 71.

¹² *Tarán Op. cit.* P. 95–97. В переписке Санчо Пансы с Дон Кихотом этот афоризм приведен в виде *amicus Plato magis amica veritas* (II, LI).

¹³ *Tarán Op.cit.* P. 97.

¹⁴ *Guerlac Op.cit.* P. 627.

общий смысл всех высказываний — приоритет истины перед любым иным авторитетом.

Изобилие представленных вариантов позволяет предположить, что пассаж из «Никомаховой этики» — вовсе не основа, но лишь одна из модификаций более общей и более ранней формулировки, в которой, словно элементы конструктора, время от времени меняются имена авторитетов (Сократа, Платона и даже самого Аристотеля). Примечательно, что ни Герлак, ни Таран не рассматривают прямую связь между упомянутыми фрагментами «Государства» и «Никомаховой этики» как очевидную. Таран показывает, что имя Гомера, появившись единожды в «Государстве», в позднейших вариантах афоризма не встречается. Это не случайное обстоятельство. Хотя Гомер и рассматривался как Учитель всех греков, а Платон, по молчаливому согласию в Античности, был его главным соперником, между ним и Платоном не было прямых отношений учителя и ученика, как между Платоном и Аристотелем или Сократом и Платоном¹⁵.

Если фрагменты из «Государства» и «Никомаховой этики» выносятся за скобки как вторичные, то что могло бы быть подлинным источником афоризма «Amicus Plato...»? Герлак и Таран сходятся в том, что основным претендентом является платоновский диалог «Федон», в котором имеется такое высказывание: «А вы послушайте меня и поменьше думайте о Сократе, но главным образом — об истине»¹⁶. Однако помимо «Федона», как уже было сказано, и в других диалогах Платона можно найти пассажи, которые могли бы стать основанием будущего афоризма. Близкое по смыслу высказывание можно найти и в «Пире»: «Нет, милый мой Агафон, ты не в силах спорить с истиной, а спорить с Сократом дело нехитрое»¹⁷. Далее, в «Софисте» Платон, отличая себя от тех, кто ищет бытие не в идеях, а в телах, говорит: «Мы заботимся не о них, но ищем лишь истину»¹⁸. В «Горгии» дается рекомендация, что делать, если приоритет невольно отдается человеку, а не истине: «если кто из вас решит, что я соглашаюсь сам с собою вопреки истине, пусть остановит меня и возражает»¹⁹. Наконец, в «Законах» содержится квинтэссенция платоновской позиции об истине: «...отказаться от утверждения того, что считаешь истинным, — для меня совсем неприемлемо»²⁰. Как видно, все эти высказывания очень близки и по смыслу, и по формулировке. Они свидетельствуют о неизменной позиции Платона об истине как высшей цели и ценности философского поиска, в соответствии с которой:

¹⁵ Tarán Op. cit. P. 96.

¹⁶ ὑμεῖς μέντοι, ἂν ἐμοὶ πείθησθε, μικρὸν φροντίσαντες Σωκράτους, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ μᾶλλον (Phd 91b8-91c2 Burnet; пер. С. П. Маркиша).

¹⁷ Οὐ μὲν οὖν τῇ ἀληθείᾳ, φάναι, ὧ φιλούμενε Ἀγάθων, δύνασαι ἀντιλέγειν, ἐπεὶ Σωκράτει γε οὐδὲν χαλεπὸν (Smp. 201c8-9 Burnet; пер. С. К. Апта).

¹⁸ ἡμεῖς δὲ οὐ τούτων φροντίζομεν, ἀλλὰ τᾶληθές ζητοῦμεν (Sph. 246d8,9 Burnet; пер. С. А. Ананьина).

¹⁹ ἔὰν δέ τῳ ὑμῶν μὴ τὰ ὄντα δοκῶ ὁμολογεῖν ἑμαυτῷ, χρὴ ἀντιλαμβάνεσθαι καὶ ἐλέγχειν (Grg. 506a1-3).

²⁰ Τοῦτοιιν τοίνυν τοῖν δυοῖν τὸ μὲν οὐκ ἀνεκτὸν ἐμοὶ πάντως που γίγνεσθαι, τό γε δὴ μὴ λέγειν, οὕτως οἰόμενον ἔχειν τᾶληθές (Lg. 861D2-4 Burnet; пер. А. Н. Егунова).

- 1) думать/заботиться нужно не о Сократе/человеке, а об истине;
- 2) спорить можно с Сократом/человеком, но не с истиной;
- 3) от истины невозможно отказаться.

3

Предпочтение «Федону» было отдано с легкой руки неоплатоников. С одной стороны, в неоплатонической среде этот диалог играл особую роль: он воспринимался в протрепетическом ключе и являлся текстом, с которого, как правило, начиналось знакомство с платоновской философией. С другой стороны, с благословения Порфирия, преодолевшего показную неприязнь своего учителя Плотина к Аристотелю, неоплатонизм берет курс на освоение и адаптацию учения Аристотеля. О сознательной и последовательной «платонизации» Аристотеля, проводимой неоплатониками, подробно говорит И. Адо. Согласно Порфирию, учения Платона и Аристотеля не противоречат, но совпадают и дополняют друг друга. Ученик Прокла Марин называет тексты Аристотеля «малыми мистериями», т. е. вводным курсом к «большим мистериям» (Платону)²¹. Очевидно, что в связи с этим проектом по гармонизации Платона и Аристотеля неоплатониками создаются «подкорректированные» жизнеописания Аристотеля. По поводу последних К. Натали замечает, что они преисполнены хвалебными и лестными характеристиками Аристотеля, а сомнительные факты его жизни из них исключаются или ретушируются²².

В этой связи особый интерес для нас представляют три анонимных жизнеописания Аристотеля — *Vita Aristotelis Marciana*, *Vita Aristotelis Vulgata*, *Vita Aristotelis Latina*²³, поскольку именно в них приводится сюжет с «другом истины» и явственно прочитывается намерение авторов произвести его из платоновской почвы. Адо²⁴, Таран, Герлак обращают внимание на то, что во всех трех биографиях присутствуют цитаты как из платоновских диалогов («Федон», «Горгий» и др.), так и из аристотелевской «Никомаховой этики». Во всех трех биографиях в «друзьях истины» значатся и Сократ, и Платон, аристотелевская же версия афоризма рассматривается как восходящая к платоновской формулировке из «Федона».

Углубляясь в неоплатоническую версию платонического происхождения афоризма, Таран обращается²⁵ к еще более древним источникам, по которым, скорее всего, и были составлены все три аристотелевских жизнеописания: это тексты главы неоплатонической александрийской школы Аммония (сына

²¹ *Hadot I.* Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato. / *Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition* (Book 18) Brill: Leiden – Boston, 2015. P. 64–65.

²² *Natali C.* Aristotle: his life and school. Princeton University Press, 2013. P. 128–129.

²³ *Vita Marciana* и *Vita Vulgata* основаны на более ранних неоплатонических текстах. Таран возводит их к Олимпиодору и Аммонию Гермю. *Vita Latina* – вольный перевод греческого образца, сделанный ок. XIII в. Подробнее см. *Düring, I.* Aristotle in the Ancient Biographical Tradition. Goteborg, 1957. *Gigon, O. (ed.) Vita Aristotelis Marciana.* Berlin, 1962.

²⁴ *Hadot Op. cit.* P. 18.

²⁵ *Tarán Op. cit.* P. 105.

Гермия) и его учеников — Дамаския, Олимпиодора-младшего и Иоанна Филопона, а так же комментарии Элия (Давида), ученика Олимпиодора. Есть легкая ирония в том, что комментарии александрийских неоплатоников именно к этому фрагменту из «Федона» не сохранились. Однако в их комментариях на другие платоновские диалоги присутствуют ссылки и на «Федона». В частности, Олимпиодор в «Пролегоменах» и в комментарии на платоновского «Горгия» почти дословно цитирует «Федона»: «о Сократе следует думать мало, а об истине много»²⁶, «верить следует не Сократу, а истине», «о Сократе думайте мало, а об истине много»²⁷ и т. д. Таран предполагает, что частые отсылки к этому высказыванию Платона вызваны желанием Аммония или Олимпиодора продемонстрировать, что в вопросе об истине между Платоном и Аристотелем нет конфликта. Даже возражая Платону, Аристотель фактически постулирует то же, что и его учитель. Также Герлак и Таран утверждают, что из формулировок, приведенных в этих текстах, вырастает вариант «Socrates amicus...», который является не искажением, но основанием афоризма «Amicus Plato...».

Фрагменты о выборе между истиной и человеком во всех трех жизнеописаниях Аристотеля почти идентичны и следуют программе гармонизации учений Платона и Аристотеля, намеченной Аммонием и Олимпиодором. В *Vita Aristotelis Marciana* читаем: «(28) Мы скажем, что он (т. е. Аристотель. — *И. М.*) даже там, где высказывается против Платона, рассуждает, как Платон. Ведь это Платон говорит, чтобы мы мало думали о Сократе и много об истине... (31) и Аристотель по характеру своему был очень благоразумен, если и в «Категориях»..., и в (33) «Никомаховой этике» говорит: «друг мне человек, подруга истина, но поскольку они оба друзья, следует предпочесть истину»²⁸. В более поздней *Vita Aristotelis Vulgata* видим: «...следует сказать, что он высказывается не против Платона, но против тех, кто не понимает его учения. И даже если он высказывается против самого Платона, в этом нет ничего нелепого: ибо и в этом случае он мыслит в духе учения Платона. Ведь это его (Платона. — *И. М.*) рассуждение, что об истине надо мыслить больше, чем о чем-либо еще. Он буквально говорит: «О Сократе следует думать немного, а об истине много» («Федон», 91 с). Так же поступил и Аристотель. Даже если он отверг сказанное Платоном, он это сделал в согласии с ним, не желая упускать истину»²⁹. Наконец, в самом позднем по времени жизнеописании, *Vita Aristotelis Latina*, находим: «...следует сказать, что он высказывается не против Платона, а против тех, кто не понимает учения Платона. А если сам

²⁶ Σωκράτους μὲν ὀλίγον φροντιστέον, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ (*Olympiodorus Prolegomena*, p.10, 4-12 (Busse [CAG XII.1])).

²⁷ οὐ δεῖ γὰρ πιστεῦειν Σωκράτει ἀπλῶς, ἀλλὰ τῇ ἀληθείᾳ... Σωκράτους μὲν μηδὲ ὀλίγον φροντίσητε, τῆς ἀληθείας πολὺ (*Olympiodorus In Platonis Gorgiam commentaria*. 34, 3 (p. 175, 11-20) [Westerink]).

²⁸ (28) Ἦδη δὲ καὶ ἐν οἷς ἀντιλέγει Πλάτωνι πλατωνίζειν αὐτὸν φήσομεν. Πλάτων γὰρ ἐστὶν ὁ λέγων Σωκράτους μὲν ὀλίγον φροντίζειν, τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ. ... (31) καὶ μάλα δ' ὁ Ἀριστοτέλης τὸ ἦθος μέτριος γέγονεν, εἰ ἐν μὲν ταῖς Κατηγορίαις φησὶ ... (33) καὶ ἐν τοῖς Ἠθικοῖς Νικομαχείοις: «φίλος μὲν ὁ ἀνὴρ, φίλη δ' ἡ ἀλήθεια· ἀμφοῖν δὲ φίλον ὄντων, ὅστιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν» (*Vita Aristotelis Marciana*. §28, 31, 33).

²⁹ *Vita Aristotelis Vulgata*. §§ 8–10 (*Düring I. Op.cit.* Pp. 132–133, 135).

он и противоречит Платону, то это не является странным. Ибо он разбирается в учении Платона. Это ведь рассуждение Платона — об истине заботиться больше, чем о ком-либо еще. Он буквально говорит: «хотя Сократ друг, но истина подруга в большей степени». И в другом месте: «О Сократе следует заботиться мало, а об истине много». Так же поступил Аристотель и [тем самым] уничтожил сказанное Платоном, хотя сделал это в согласии с ним, не желая упускать истину»³⁰.

И у Олимпиодора, и в анонимных жизнеописаниях Аристотеля можно отчетливо уловить специфику неоплатонической, примиряющей, интерпретации. Согласно ей, Аристотель выступает не столько против Платона, сколько против его последователей, догматически воспринимающих платоновское учение. Объекты критики, словно намекает Аристотель, «за деревьями не видят леса», воспринимая лишь букву учения, а не его подлинный смысл. Сам же он следует призыву Платона: о каждом думать столько, сколько каждый заслуживает — о человеке меньше, об истине больше. Если человек заблуждается, его соображения следует отвергнуть. Но если человек адекватно в своем учении излагает истинное положение вещей, это не повод отождествлять истину и ее носителя. Даже если слова Платона не расходятся с истиной, в ситуации выбора между ним и истиной предпочтение должно быть отдано истине. В такой перспективе Аристотель изображается неоплатониками как сумевший за всем очарованием личности Платона взять от него самое главное. Как и Платон в свое время научился этому же у Сократа.

Неоплатонические свидетельства и интерпретации кажутся Герлаку достаточно убедительными, чтобы рассматривать афоризм Аристотеля исключительно в платонической перспективе. Таран, с одной стороны, солидаризируется с А. Герлаком в том, что анонимные жизнеописания Аристотеля, а также лежащие в их основе тексты александрийских неоплатоников имеют прямое отношение к нашему афоризму, однако не соглашается с чисто «платоническим решением» этого вопроса. Таран тоже обращает внимание на тенденцию александрийского неоплатонизма — гармонизацию учений Платона и Аристотеля, но утверждает, что аристотелевский текстовый материал нельзя сбрасывать со счетов как самостоятельную величину. По его мнению, и Аммоний, и Олимпиодор, возводя рассуждения о приоритете истины к Платону, не упускают из поля зрения тексты Аристотеля. Что касается Иоанна Филопона и Элия, то они, несомненно, приводят близко к тексту фрагмент именно из «Никомаховой этики».

Филопон в своем трактате «О вечности мира» приводит афоризм в привычной нам формулировке: «Платон друг, но истину следует чтить больше»³¹. Это дает право Тарану предположить, что в таком случае формулировка «Plato amicus» по времени раньше, чем «Socrates amicus...» из *Vita Marciana* и *Vita Vulgata*, поскольку трактат Филопона «О вечности мира или против Прокла» написан ок. 529 г., т. е. раньше обеих анонимных биографий Аристотеля.

³⁰ Vita Aristotelis Latina. §§ 25–29, 33–33 b (*Düring I. Op. cit.* Pp. 154, 155).

³¹ φίλος μὲν Πλάτων, φίλτερά δὲ ἡ ἀλήθεια (*Philoponus De Aet. Mundi*, p. 144, 16–145, 1).

Элий цитирует и Платона («нужно меньше заботиться о Сократе и больше об истине»), и Аристотеля, непосредственно ссылаясь на «Никомахову этику» («Аристотель говорит в «Этике» — дорог человек и дорога истина, из них обоих должно предпочесть истину»³²). Таран, в отличие от Герлака, предполагает, что, скорее, безымянный автор Vita Marciana ориентировался на Элия, а не наоборот. Приведенные фрагменты из текстов Иоанна Филопона, Элия и жизнеописаний Аристотеля делают его возражение Герлаку довольно убедительным. Его позиция не только не лишает окончательно Аристотеля «права отцовства» на афоризм, но даже ее усиливает.

4

Тем не менее, с признанием авторства Платона остаются те же самые проблемы, что и в случае с Аристотелем. В формулировке «Сократ мне друг, но истина предпочтительна», к которой прибегают комментаторы-неоплатоники, этот афоризм не встречается и в платоновских диалогах. Это очевидно из приведенных ранее фрагментов Платона. Кроме того, совершенно очевидно, что основой формулировок афоризма с Сократом в главной роли вряд ли мог стать выразительный фрагмент из «Государства», чье сходство с вариантом Аристотеля так заметно. Но комментаторы-неоплатоники не вспоминают о нем, предпочитая цитировать фрагменты из «Федона», «Критона», псевдоплатоновского «Алкивиада 1», «Горгия» и др. Между тем нам нет оснований отказываться от версии, что Аристотель в «Никомаховой этике» подражает именно пассажи из «Государства». Также совершенно очевидно, что все эти фрагменты из платоновских диалогов складываются в целую проблему «Veritas contra Auctoritatem», образуя одно из общих мест платонизма с его вечными вопросами «Что есть истина?» и «Кто может (и может ли?) транслировать ее?» Если это так, то у всего этого комплекса проблем немного общего с частной проблемой (а может быть и личной травмой) Аристотеля как ученика Платона.

Наконец, если можно, игнорируя перечисленные сомнения и возражения, закрепить авторство за Платоном, то что мешает сделать это и в отношении более ранних авторов? По ироничному замечанию Тарана, истине со времен Парменида предписывается быть целью философов. В таком случае, у авторов пассажей об «убедительной истине»³³ и «вечно сущем логосе»³⁴, ничуть не

³² καὶ Σωκράτους μὲν ὀλίγον φροντιστέον τῆς δὲ ἀληθείας πολὺ ... φίλος μὲν ὁ ἀνὴρ φίλη δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια· ἀμφοῖν δὲ φίλον ὄντων αἰρετέον μᾶλλον τὸ ἀληθές ... φίλος ὁ ἀνὴρ, φίλη δὲ καὶ ἡ ἀλήθεια, ἀμφοῖν δὲ φίλον προκεμένον φιλαίτερα ἡ ἀλήθεια (*Elias In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae commentaria*. Berlin, 1900. 121, 34–122, 5, 122, 34-123,1).

³³ Парменид противопоставляет единственно верное решение об истине, единственной и универсальной, многочисленным «мнениями смертных» (фр. 1.29-30. фр. 2. 50-52, фр.19. *Лебедев А.* Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989).

³⁴ У Гераклита можно увидеть критику и Гомера как авторитета и знатока истины (люди слушают и обманываются поэтами черни и не знают, как все на самом деле в соответствии с вечно сущим логосом), и всякого иного претендента на трансляцию истины (никто не доходит до правильного понимания, но требует следовать тому, что кажется именно ему). См. фр. 1(50), 2 (1), 130 (B104), 139 (108), 138 (28a) (*Лебедев А.* Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989).

меньше прав на отцовство по отношению к будущему афоризму, чем у Платона с Аристотелем. Последние же из авторов-соперников становятся лишь его трансляторами. В таком случае выпад Аристотеля можно рассматривать как демонстрацию того, что Аристотель следует более общей философской программе, а не ее частной, платоновской, версии. Он, безусловно, принимает правила игры Платона, сформулированные в «Протагоре», что рассуждать об истине нужно своими силами, не засоряя поле дискуссий чужими словами и их сомнительными интерпретациями. Более того, он уверен и в своих силах, и в своей правоте, а потому, как замечает И. Н. Мочалова, «считает, что может устраивать жесткие философские ревизии»³⁵. Следуя общей программе «истина и авторитет должны подвергнуться испытанию», Аристотель устанавливает свою, единственно верную версию, согласно которой, чтобы самому утвердиться в истине, излишне будет подвергнуть сомнению иные авторитеты. Что, как показывает ньютоновский вариант афоризма, не раз будет обращено и против самого Аристотеля.

5

Какова же роль Аристотеля в этой интригующей истории? Выступает Аристотель как насмешник-пародист, как критик и ревизор Платона или все-таки как его самый последовательный и преданный ученик? Мы полагаем, что аристотелевский пассаж из «Никомаховой этики» только на первый взгляд кажется иронической аллюзией на платоновское высказывание о Гомере, которое Платон вложил в уста Сократу в «Государстве» (595b9-c3). Однако оба фрагмента лишь внешне схожи в своем полемическом пафосе против учителей. Ни один из ранее приведенных фрагментов платоновских диалогов, в том числе и этот фрагмент из «Государства», никак не касается узкой проблемы — отношения между учителем и учеником. У Платона не было никаких оснований говорить, что истина ему дороже учителя, поскольку, в частности, такого спора у него со своим учителем не было, а в общем, как следует из его высказываний, проблемы выбора между человеком и истиной у него попросту не может возникнуть, ибо у истины нет и не может быть соперников. У истины, конечно, есть враги — софисты («Софист», 254a2), но также у нее есть друзья и проводники — те, кому она открывается: души тех людей, которые следуют богу и пытаются уподобиться ему («Федр», 248c), почитатели ума и знания, друзья бога («Тимей», 40de, 50b, 90bc), приверженцы справедливости («Теэтет», 176c). Авторитет их высок, но и он отступает перед важностью и величием самой истины. Почти в каждом из приведенных нами диалогов Платон предупреждает об опасности, которой, как мы сейчас видим, не сумела избежать современная философия, опасности отождествления, а затем и замещения истины авторитетом. В результате такого замещения свободный философский поиск завершается, ум занимается не созерцанием истины, но регистрацией чужих «мнений». Любовь к мудрости становится любовью к словам, причем чужим, а не своим. Именно поэтому Платон настоятельно рекомендует ученикам от речей «друзей истины» (он, как и Сократ, не

³⁵ Мочалова И. Н. *Op. cit.* С. 83.

исключение) подниматься к самой истине, не лениться испытывать и самих себя, и истину.

У Аристотеля же фиксация отношения «учитель-ученик» является отличительной чертой. Для него сложившаяся ситуация — принципиально спорная, это проблема выбора. Его связывают продолжительные и непростые отношения с учителем, а потому и выбор непрост. Как правило, в фрагменте «Никомаховой этики» вычитывают следующее развитие событий: Аристотель инициирует спор, кто ближе к истине, и принимает решение в свою пользу — он, а не Платон, друг и проводник истины. Сама манера его рассуждения часто рождает негативное отношение к разыгрываемой ситуации: за его невинными замечаниями и притворной неловкостью следуют точно направленные и очень болезненные «лягания» (Аристотель не просто так удостоился прозвища жеребенка, которому не помешала бы узда). Его оправдания, что он лишь следует *credo* своего учителя, кажутся неискренними. Складывается образ не почтительного, а неблагодарного ученика и провокатора.

Я считаю, что такое впечатление не совсем адекватно, а негативные суждения — поспешны и необоснованны. Аристотель ведет себя как ученик, которому нелегко сделать то, к чему подталкивает его учитель. Но он отваживается это сделать, понимая все возможные кривотолки, связанные с оценкой его поступка. Следовать учителю, как призывает делать Платон, значит поднять руку на его учение. Это, по Платону, необходимо сделать, чтобы избежать опасности отождествления «подлинных вещей» с мнениями о них. Аристотелю одному из немногих удается сохранить это хрупкий баланс между словами и «вещами», между доксографией и теорией. Для него история предшествующих учений остается средством для достижения цели — созерцания того, что есть поистине. Этот баланс требует серьезной жертвы — пересмотра и отказа от взглядов «дорогих и близких людей». Здесь Аристотель следует платоновской программе «истину чтить выше человека» и делает выбор, который дается ему труднее, чем это представляется на первый взгляд.

Кто же стоит за афоризмом «Amicus Plato...» — Платон или Аристотель? Как видно из экскурса в историю платоновских и неоплатонических текстов, оба варианта вероятны в равной степени. Разнообразие платоновских формулировок, нарочитое подражание Аристотеля Платону в «Никомаховой этике», настойчивая оптимистически-примиряющая позиция неоплатоников делают выбор более сложным. Окончательное решение зависит от того, как настроена оптика читателя. *Я склоняюсь к тому, что каноническая формулировка все же включает в себе отчетливо два смысла — утверждение приоритета истины перед авторитетом и необходимость совершить трудный выбор, отказавшись от «самого дорогого».* Поскольку в многочисленных высказываниях Платона второй комплекс проблем отсутствует, а у Аристотеля он выступает на первый план и придает болезненную остроту смыслу, который имеется и у Платона, это дает нам право считать, что основанием афоризма «Plato amicus sed magis amica veritas» является именно пассаж из «Никомаховой этики».

И. В. Макарова

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аристотель*. Никомахова этика. Сочинения в четырех томах. Т. 4. Москва : Мысль, 1984.
2. *Диллон Д.* Наследники Платона. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2005.
3. *Лебедев А. В.* Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. Москва : Наука, 1989.
4. *Мочалова И. Н.* Аристотелевское прочтение Платона или была у Платона неписаная философия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2013. Том 14. Выпуск 3.
5. *Мочалова И. Н.* Метафизика ранней академии и проблемы творческого наследия Платона и Аристотеля // АКАДЕМЕИА. Материалы и исследования по истории платонизма / под ред. А. В. Цыба. Санкт-Петербург : Изд-во С.-Петербургского ун-та, 2000.
6. *Платон*. Собрание сочинений: в 4 т. Т. 1-4. Москва : Мысль, 1990-1994.
7. *Элиан Клавдий*. Пёстрые рассказы. Москва ; Ленинград : Изд-во Академии Наук СССР, 1963.
8. *Busse A.* (ed.) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria* (CAG XVIII, 1). Berlin, 1900.
9. *Busse A.* (ed.) *Olympiodori Prolegomena et in Categorias Commentarium* (CAG XII.1). Berlin, 1902.
10. *Burnet J.* (ed.) *Platonis opera*. Vol. 1-5. Oxford: Clarendon Press, 1900 (repr. 1967).
11. *Bywater I.* (ed.) *Aristotelis Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford University Press, 1894.
12. *Düring I.* *Aristotle in the ancient biographical tradition*. Göteborg, 1957.
13. *Gadamer H.-G.* *Amicus Plato magis amica veritas* // *Griechesche Philosophie II. Gesammelte Werke*. Bd. 6. Tübingen: Mohr Siebeck, 1985.
14. *Gigon O.* (ed.) *Vita Aristotelis Marciana*. Berlin, 1962.
15. *Guerlac H.* *Amicus Plato and Other Friends* // *Journal of the History of Ideas*. Vol. 39, No 4 (Oct. - Dec., 1978).
16. *Hadot I.* *Athenian and Alexandrian Neoplatonism and the Harmonization of Aristotle and Plato / Studies in Platonism, Neoplatonism, and the Platonic Tradition* (Book 18). Brill: Leiden – Boston, 2015.
17. *Natali C.* *Aristotle: his life and school*. Princeton university Press, 2013.
18. *Rabe H.* (ed.) *Ioannes Philoponus. De Aeternitate Mundi contra Proclum*. Leipzig, Teubner, 1899.
19. *Tarán L.* «Amicus Plato sed magis amica veritas». From Plato and Aristotle to Cervantes // *Antike und Abendland*. Vol. 30, No 2. Berlin, 1984.
20. *Westerink L.G.* (ed.) *Olympiodorus. In Platonis Gorgiam commentaria*. Leipzig, 1970.



УДК 141

КРИТИКА ИДЕОЛОГИИ ПРАВ ЧЕЛОВЕКА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ АЛЕНА ДЕ БЕНУА*

© И. В. Дёмин

Дёмин Илья Вячеславович
доктор философских наук
доцент кафедры философии
Самарский национальный
исследовательский
университет имени
академика С. П. Королёва
(Самарский университет)
e-mail: ilyadem83@yandex.ru

В статье исследуются мотивы и основания критики либеральной теории прав человека в политической философии Алена де Бенуа. Выявлены основные аргументы, выдвинутые Аленом де Бенуа против принципа универсальности прав и свобод человека. В связи с идеей прав человека рассмотрены некоторые парадоксы современного либерализма.

Ключевые слова: идеология, либерализм, критика либерализма, права человека, концепция прав человека, универсализм, индивидуализм.

1. Как возможна «теория прав человека»?

Учение о естественных и неотъемлемых правах человека относится к той области философско-правовой и политической мысли, которая теснее всего соприкасается с идеологией и политическим мировоззрением.

Теория прав человека является неотъемлемой частью (если не сердцевинной) либеральной идеологии и либерального политического дискурса. Несмотря на то (а может быть, и *благодаря тому*), что данное учение имеет статус *идеологической* доктрины, а не *научной* теории, дискурс прав человека глубоко проник в различные юридические и социальные дисциплины. Само по себе данное обстоятельство, разумеется, не

* 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).

следует считать чем-то из ряда вон выходящим, поскольку идеологическая нагруженность языка социальных наук является неустранимой и даже необходимой. Однако применительно к идее прав человека дело не ограничивается только *вливанием* идеологического дискурса, его проникновением в сферу социальных наук, либеральная доктрина прав человека становится *учебной дисциплиной* и начинает претендовать на статус *научной теории*.

Чрезвычайно показательно в этом отношении появление многочисленных словарей, энциклопедий и даже *учебников* по «правам человека»¹. Назначение любого учебника, как известно, заключается в том, чтобы дать систематическое изложение *знаний* в рамках той или иной предметной области. Могут ли права человека рассматриваться в качестве самостоятельной предметной области, в качестве некоей *объективной* (или хотя бы *интерсубъективной*) социально-исторической реальности? Данный вопрос является принципиальным и имеет существенное эпистемологическое и методологическое значение. Однако авторами учебников по «правам человека» данный вопрос, как правило, даже не рассматривается. Вместо этого в первом в отечественной литературе учебнике по «правам человека»² приводятся неverified и нефальсифицируемые идеологические постулаты о правах человека как универсальной оценочной категории и «важнейшей составляющей» права как такового³. С самого начала постулируется, что «права человека являются одной из высших ценностей человеческой цивилизации»⁴ и «необходимыми условиями устройства жизни человека в цивилизованном обществе»⁵, они «органично вплетены в социальную деятельность людей, их общественные отношения, способы бытия индивида»⁶.

Сам факт появления учебников по «правам человека», свидетельствующий о том, что *либеральное* правовопонимание отождествляется с правопониманием *как таковым*, является *вызовом* если не для философии права, то, как минимум, для *философии науки*, в рамках которой различение между научным и идеологическим типами дискурса⁷ всегда рассматривалось в качестве исходного постулата и важнейшей задачи.

¹ См.: *Рассказов Л. П., Упоров И. В.* Естественные права человека : учебное пособие. Краснодар : Краснодарский юридический институт МВД России, 2000. 126 с.; *Словарь-справочник по правам человека: основные понятия и институты.* М. : Права человека, 2006. 468 с.; *Права человека. Энциклопедический словарь / отв. ред/ С. С. Алексеев.* М. : Норма, 2009. 656 с.

² *Права человека / под ред. Е. А. Лукашевой.* М. : Норма : ИНФРА-М, 2011. 561 с.

³ Там же. С. 255.

⁴ Там же. С. 12.

⁵ Там же. С. 23.

⁶ Там же. С. 13.

⁷ О некоторых подходах к различению идеологии и науки в современной эпистемологии и философии науки см.: *Дёмин И. В.* Проблема соотношения идеологии и науки в современной эпистемологии // *Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки.* 2015. № 1 (215). С. 146–153; *Дёмин И. В.* Соотношение идеологии и науки в концепции ЭвандроАгасии // *Философия науки и техники в России: вызовы информационных технологий : сб. науч. ст. / под общ. ред. Н. А. Ястреб.* Вологда : ВоГУ, 2017. С. 69–72.

Между тем, уже само выражение «теория прав человека», широко распространённое и вошедшее не только в политический, но и в научный язык, вызывает недоумение. Данное выражение вводит в заблуждение тем, что создаёт ложное представление, будто «права человека» представляют собой некую *внедискурсивную*, необусловленную идеологическим контекстом *реальность*. Выражение «теория прав человека» предполагает, что права человека представляют собой всеобщий социальный институт, морально-правовую универсалию, которая только по-разному проявляется в различных культурах и в разные эпохи. Однако, если под «теорией» понимать форму организации *научного* знания, то никакой «теории прав человека», разумеется, быть не может. Теория прав человека является теорией в том же смысле, что и, например, «расовая теория», или «марксистско-ленинская теория», или «научный атеизм». Все эти «теории» имеют одинаковый эпистемологический статус. Во всех перечисленных случаях речь идёт не о теориях в научном смысле слова, а всего лишь о концептуально оформленных и структурированных фрагментах той или иной идеологии. Тот факт, что эти идеологии зачастую могут принимать «научно-образный» вид и имитировать отдельные процедуры научного познания, не должен вводить в заблуждение. Учитывая сказанное, выражение «идеология прав человека» следует признать гораздо более корректным, нежели «теория прав человека».

Универсализация дискурса прав человека и стремление ряда исследователей придать этой политико-правовой доктрине статус научной и учебной дисциплины является следствием того обстоятельства, что в современном мире либерализм перестаёт быть всего лишь одной из идеологий наряду с другими и становится политическим языком, на котором вынуждены изъясняться представители всех других идейных течений. Из политической доктрины либерализм всё более превращается в *универсальный язык*, на котором мы обсуждаем любые социально-политические вопросы, на котором мы говорим о человеке, обществе, государстве, политике, праве⁸. Однако из этого не следует, что научную проработку тех или иных вопросов допустимо подменять некритической трансляцией либеральных идеологов.

Имманентная склонность к самогипостазированию присуща любой идеологии, но особенно ярко она проявляется в случае либерализма. Граница между понятиями социальных и политических наук и идеологемами (концептами либеральной идеологии) становится всё более размытой и неопределённой. Так, в контексте дискурса прав человека идеологический конструкт (права человека) начинает рассматриваться в качестве самостоятельной сущности, которая была лишь *открыта*, а не *изобретена* европейскими идеологами либерализма нового времени.

Ален де Бенуа был одним из первых философов XX века, кто не только поставил под вопрос мнимую самоочевидность либеральной доктрины прав человека, но и показал необоснованность её универсалистских притязаний. В России имя Алена де Бенуа ассоциируется по преимуществу с движением

⁸ См. об этом: Дёмин И. В. Консерватизм границ: к вопросу об «общем знаменателе» различных типов консерватизма // Политическая концептология. 2017. № 3. С. 28—41.

«новых правых», что же касается его теоретических взглядов, то они известны лишь узкому кругу специалистов. Отдельных исследований, посвящённых анализу его философско-политической концепции, на русском языке практически нет. Некоторые аспекты этой концепции рассматривались в работах А. Г. Дугина⁹, М. В. Ремизова¹⁰, А. А. Васильева¹¹, Т. И. Пороховской¹². Следует, однако, отметить существенное влияние политико-правовых взглядов Алена де Бенуа на современную отечественную философско-правовую мысль. В последнее десятилетие появилось немало работ, в которых раскрываются и обосновываются положения о недопустимости универсализации либеральной доктрины прав человека и необходимости её согласования с особенностями отечественной политической и правовой традиции¹³.

Критика какой-либо идеологии или идеологемы может осуществляться либо с позиций *другой* идеологии, либо с позиций социальной науки, претендующей на выражение над- и мета-идеологической точки зрения. В первом случае под «критикой» понимается замена концептов одной идеологии концептами другой, альтернативной, идеологической доктрины; во втором случае термин критика используется в значении «прояснения оснований». Разумеется, при рассмотрении той или иной концепции чётко разделить эти два аспекта не всегда удаётся, однако, это не отменяет необходимости принципиального разграничения между критикой *идеологической* и критикой *философской*.

Термин «критика», вынесенный в название данной статьи, следует понимать в кантовском смысле. «Критика» означает анализ оснований и выяснение границ. Нас будут интересовать лишь те аспекты политической философии Алена де Бенуа, которые связаны с выявлением и проблематизацией *философских* и *мировоззренческих* оснований либеральной доктрины прав человека.

Критика либерализма не предполагает априори утверждения какой-либо иной идеологии. Критика либерализма как идеологии не является априори

⁹ Дугин А. Г. Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. СПб. : Амфора, 2009. 351 с.

¹⁰ Ремизов М. Консервативная мысль в поисках «арены истории» // Логос. 2004. № 6 (45). С. 154–169.

¹¹ Васильев А. А. Неоконсервативная политико-правовая идеология А. де Бенуа // Genesis: исторические исследования. 2015. № 2. С. 223–240.

¹² Пороховская Т. И. Этика прав человека и этика справедливости // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 3. С. 330–337.

¹³ См.: Кедьс Д. Н. Теория прав человека в современной отечественной правовой теории // Политика и общество. 2009. № 3. С. 52–63; Васильев А. А. Концепция правообязанности в российском консерватизме // Вестник Московского университета. Серия 11: Право. 2013. № 5. С. 38–47; Куркин Б. А. Доктрина естественного права как основание российской концепции прав человека // Право и государство: теория и практика. 2014. № 8 (116). С. 48–53; Куркин Б. А. Содержание понятия прав человека в отечественной правовой доктрине // Юридическая мысль. 2014. № 3 (83). С. 48–54; Фоминская М. Д. Права человека в постсекулярном юридическом мировоззрении: проблемы, угрозы и перспективы развития // Философия права. 2016. № 1 (74). С. 23–29; Фоминская М. Д. Становление христианской идеи прав человека // Философия права. 2017. № 1 (80). С. 90–95.

идеологической критикой, она совсем не обязательно должна нести на себе отпечаток какой-либо иной, враждебной либерализму, идеологии. Философская критика всегда направлена против догматизма идеологии и некритического усвоения её содержания. В этом смысле критика идеологий и противостояние тенденции идеологизации является одной из основных задач политической философии как таковой.

2. Ален де Бенуа об истоках и мировоззренческих предпосылках теории прав человека

В работе «По ту сторону прав человека»¹⁴ Ален де Бенуа выявляет духовные истоки и мировоззренческие предпосылки теории прав человека. Рассматривая различные теоретические вопросы, связанные с концептом «прав человека», французский философ последовательно различает две версии либеральной идеологии: классический просвещенческий либерализм, в числе главных идеологов которого он упоминает Дж. Локка, Ж.-Ж. Руссо, Ш. Монтескье, Т. Джефферсона, и современный либерализм, неразрывно связанный с идеями «толерантности» и «мультикультурализма». При всём многообразии трактовок политики, государства и права в различных либеральных концепциях (как классических, так и современных) примат прав человека и принцип правового равенства индивидов составляют своего рода наименьший общий знаменатель всей либеральной общественной мысли.

Вопрос об идейных истоках концепции прав человека неоднократно рассматривался как в западной¹⁵, так и в отечественной¹⁶ философско-правовой мысли, и существенных разногласий между исследователями здесь не обнаруживается. Согласно широко распространённой точке зрения¹⁷, генезис идей прав человека и правового государства связывается с античной полисной системой, в которой впервые зарождается само понятие гражданства. В противоположность этой точке зрения, Ален де Бенуа подчёркивает, что духовным истоком идеологии прав человека и всего западного либерализма является христианство, библейское понимание человека как существа, сотворённого «по образу и подобию Бога».

Христианская религия провозглашает уникальную ценность каждого человеческого существа, рассматривая ее как *ценность в себе*. Человек как образ и подобие Бога объявляется в христианстве абсолютной ценностью. Важно подчеркнуть, что ценность человека как носителя души в христианстве *не зависит* ни от его индивидуальных качеств, ни от его принадлежности к какому-либо

¹⁴ Бенуа А. де. По ту сторону прав человека. В защиту свобод / пер. с фр. С. Денисова. М. : Институт общегуманитарных исследований, 2015. 144 с.

¹⁵ Финнис Дж. Естественное право и естественные права / пер. с англ. В. П. Гайдамака и А. В. Панихиной. М. : ИРИСЭН, Мысль, 2012. 554 с.

¹⁶ Молдованова И. В. Концепция прав и свобод человека: история и преемственность : дис. ... канд. социол. наук. М., 1992. 173 с.; Максименко В. А. Права человека в различных правовых системах. Основные особенности и проблема универсальности : дис. ... канд. юр. наук. М., 2005. 178 с.

¹⁷ Права человека / под ред. Е. А. Лукашевой. М. : Норма : ИНФРА-М, 2011. С. 51–60.

коллективу, народу или политическому сообществу. В период концептуального оформления либерализма в новое время именно эта идея равенства всех людей перед Богом трансформируется в принцип *правового равенства* и станет краеугольным камнем доктрины прав человека. «Христианский универсализм, — пишет Ален де Бенуа, — будучи безграничным, содержит в зародыше последующую идею всеобщего равенства»¹⁸.

Универсализм христианства как религии, согласно Алену де Бенуа, резко контрастирует с партикуляризмом и этноцентризмом языческих культов. Этот тезис подробно обосновывается в работе «Как можно быть язычником»¹⁹. Либеральная идея неотъемлемых прав и свобод человека могла утвердиться только на почве христианской культуры и христианского миропонимания.

Именно в христианстве утверждается принцип нравственного единства человеческого рода²⁰. Христианин всегда выступает в качестве члена того или иного политического сообщества, но это обстоятельство не является определяющим для понимания его онтологического и морального статуса. В этом Бенуа усматривает духовный исток и зародыш *либерального индивидуализма*, в том числе и идеологии прав человека как одного из проявлений принципа индивидуализма.

С христианским пониманием человека и идеей субъективности связан и примат частной, приватной жизни, отделённой от жизни общественной. В либерализме утверждается право на неприкосновенность частной жизни в качестве одного из фундаментальных личных прав. Мысль о том, что человек может обладать каким-либо правовым статусом безотносительно к тому, является ли он членом определённого *политического* сообщества или нет, имеет христианское происхождение, она была совершенно чужда как греческой, так и римской античности.

Таким образом, по своему *генезису*, по своему *истоку* либеральный дискурс «прав человека» связан с христианством, он мог возникнуть только на почве западной христианской культуры, однако, по своей сути, по своей направленности и по своему содержанию эта идеология входит в противоречие с целым рядом основополагающих христианских догматов. *Исторически* идеология прав человека возникает на почве христианства, однако, утверждающаяся в новое время идея неотъемлемых прав и свобод человека с христианской точки зрения будет восприниматься как идея *революционная*. Данный тезис имеет как теоретический, так и конкретно-исторический смысл. В конкретно-историческом плане идеология прав человека утверждается в Европе в условиях антирелигиозных гонений в период Французской революции. В теоретическом, концептуальном плане мировоззренческим основанием идеологии прав человека выступает ренессансный гуманизм, который знаменует собой окончательный разрыв с традиционным христианским миропониманием²¹.

¹⁸ Бенуа А. де. Против либерализма: к четвертой политической теории. М. : Амфора, 2009. С. 345.

¹⁹ Бенуа А. де. Как можно быть язычником. М. : Русская Правда, 2004. 240 с.

²⁰ Бенуа А. де. По ту сторону прав человека. С. 18—19.

²¹ Термин «гуманизм» в обыденном сознании имеет по преимуществу положительные коннотации. Гуманизм принято противопоставлять антигуманности, негуманности, однако, подлинной антитезой гуманизма выступает религиозный *теоцентризм* (см. об этом: Дёмин И. В. Мировоззрение гуманизма и гуманизм мировоззрения // Свобода

Ален де Бенуа отмечает, что чем шире распространяется дискурс прав человека, тем более беспочвенным он становится, тем сильнее он отрывается от своих (христианских) корней: «Чем больше распространяется дискурс прав человека, тем более растёт неясность относительно их природы и их основ»²². Чем большее значения приобретают права человека, тем меньше ясности относительно того, что они собой представляют и на что опираются.

3. Исходные мировоззренческие презумпции доктрины прав человека

Ален де Бенуа выделяет три базовых мировоззренческих презумпции, на которых основывается либеральная идеология прав человека. Это индивидуализм, универсализм и субъективизм.

1. *Индивидуализм*. В контексте либеральной идеологии нового времени права человека с самого начала рассматриваются как права *индивидуальные*, поскольку «источник этих прав — это индивид, взятый сам по себе, а не в зависимости от своей истории, своей принадлежности или генеалогии»²³. Идеология прав человека основывается на понимании человека как индивида, а общества — как совокупности (свободной ассоциации) социальных атомов. В оптике либерального миропонимания, как отмечает Ален де Бенуа, «только индивид существует на самом деле, тогда как общество или коллектив — всего лишь абстракция, обманка, некая прибавочная реальность»²⁴.

Первенство индивида по отношению к коллективу (народу, сословию, политическому сообществу) в рамках классического либерализма имеет тройкий смысл: описательный, нормативный (методологический) и аксиологический: «Индивид полагается первым — и поскольку рассматривается как предшествующий обществу в мифологическом представлении о предыстории (“естественном состоянии”), и поскольку ему придается нормативное превосходство (он ценится больше)»²⁵.

Субъектом прав человека выступает человек, понятый как *индивид*, а не род и не коллектив. Как известно, индивид в рамках классической либеральной теории общества уподобляется атому в ньютоновской механике²⁶. Индивид, к которому апеллирует дискурс прав человека, — это понятие совершенно *пустое*, в нём нет ничего, кроме *отделённости* от той или иной общности и *отрицания* всех форм коллективной идентичности. Индивидуализм как один из базовых мировоззренческих принципов и ориентиров нового времени неразрывно связан

совести и диктатура мирозерцания: история взаимоотношений и современные реалии. Орёл : Картуш, 2016. С. 88—101). Суть гуманизма как мировоззрения заключается в приписывании человеку ряда божественных атрибутов и прерогатив, и в этом смысле гуманизм может рассматриваться в качестве квазирелигии, религии человекобожия (см. об этом: *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М. : Юрист, 1995. С. 401—402).

²² Бенуа А. де. Против либерализма: к четвертой политической теории. С. 357.

²³ Бенуа А. де. По ту сторону прав человека. С. 55.

²⁴ Там же. С. 104.

²⁵ Бенуа А. де. Против либерализма. С. 23.

²⁶ О механицизме как характерной черте классического либерализма см.: *Дугин А. Г.* Философия политики. М. : Аркогея, 2004. С. 213; *Ионин Л. Г.* Апдейт консерватизма. М. : ВШЭ, 2010. С. 84.

с отрицательным пониманием свободы как *свободы-от* (независимости). Свобода в либеральном её понимании предполагает, что «люди могут абстрагироваться от своего происхождения, своего окружения, от контекста, в котором они живут, т. е. от всего, что делает их теми, кем они являются»²⁷.

Согласно либеральной доктрине, права человека не могут рассматриваться как что-то производное от принадлежности человека к социальной группе, исторической эпохе или политической организации. Права человека присущи индивиду вне зависимости от его происхождения, социального статуса, этнической принадлежности и даже гражданства.

2. *Субъективизм*. С индивидуализмом тесно связан такой мировоззренческий принцип, как *субъективизм*. «Индивидуализм» и «субъективизм» — взаимосвязанные, но не тождественные понятия. Если индивидуализм постулирует онтологическую и методологическую первичность индивида по отношению к социальному целому, то субъективизм связан с утверждением автономности, самостоятельности, самозаконности индивидуального бытия.

В сфере философии права и политической философии субъективизм представляет собой установку, при которой право как *атрибут субъекта* предшествует праву как *юридическому полю* и системе юридических норм. Идеология прав человека является субъективистской в том смысле, что она определяет права в качестве субъективных атрибутов, принадлежащих исключительно индивиду.

Ален де Бенуа отмечает, что во всех холистских неевропейских культурах, а также в европейской культуре вплоть до нового времени отсутствовало понятие о праве как *субъективном атрибуте человека*, принадлежащем ему по факту рождения. В античной и средневековой европейской правовой мысли не существовало понятия о правах в значении субъективного атрибута. Право в значении врождённых, неотъемлемых, неотчуждаемых «прав человека» является сравнительно поздним изобретением. Однако в рамках либеральной политико-правовой доктрины именно права индивида начинают рассматриваться в качестве отправного пункта законотворческой деятельности и важнейшей составляющей права как такового.

Право как система законодательно закреплённых социальных норм рассматривается в либерализме всего лишь как *инструмент реализации* неотъемлемых прав индивида. Права человека не *предоставляются* государством, но лишь законодательно *закрепляются* посредством нормативно-правовых актов. Человек обладает неотъемлемыми правами уже в силу принадлежности к человеческому роду, в силу своей «человечности». Из того факта, что права человека невозможно вывести из позитивного права, из той или иной исторически конкретной политико-правовой системы, либеральными теоретиками был сделан вывод, что они имеют «врождённый» характер.

Принципиально, что права человека понимаются в классическом либерализме по модели *права собственности*. То, на что либеральный индивид имеет право (жизнь, стремление к счастью, свобода совести, неприкосновенность частной жизни и т. д.), мыслится как *собственность* данного индивида.

²⁷ Бенуа А. де. Против либерализма. С. 25.

В этом смысле *право собственности* (право человека обладать и распоряжаться своим телом или своей жизнью как *своим имуществом*) — не одно из неотъемлемых прав человека, но *парадигма*, лежащая в основании понимания любых субъективных прав. «Свобода либералов, — пишет Ален де Бенуа, — это прежде всего свобода собственности. Она коренится не в бытии, но в обладании. Человек свободен в той мере, в какой он является собственником — и, прежде всего, собственником самого себя»²⁸.

3. *Универсализм*. Наряду с индивидуализмом и субъективизмом к числу мировоззренческих принципов, лежащих в основании либеральной идеологии прав человека, Ален де Бенуа относит *универсализм*. В самом общем смысле под универсализмом теории прав человека понимается её приложимость к любой эмпирической реальности. Духовный исток либеральной идеи правового равенства всех индивидов Бенуа усматривает в христианском универсализме: «Христианский универсализм, поскольку он безграничен, содержит в зародыше все последующие стадии развития идеи врожденного равенства»²⁹.

Универсализм, согласно Алену де Бенуа, не следует рассматривать в качестве *антитезы* субъективизму, поскольку он является *оборотной стороной* последнего. Принцип универсализма в контексте философии права означает примат должного над сущим, констатацию принципиальной невыводимости должного из сущего. «Вместо того, чтобы выводить долженствование из бытия, он поступает прямо противоположным образом. Универсализм состоит не в объективном рассмотрении вещей, он предписывает отпавляться от всеобщей абстракции, из которой выводится знание о природе вещей»³⁰.

Идеология прав человека является универсалистской в том смысле, что она приписывает и навязывает всем людям одинаковый правовой статус, один и тот же набор субъективных свобод (иногда, впрочем, делая поправку на то, что не все страны и народы готовы сразу внедрить весь «пакет» прав и свобод), не учитывая культурного, религиозного, мировоззренческого, этнического, социально-исторического контекста и своеобразия.

В современном мире универсалистские притязания рассматриваемой доктрины проявляются, прежде всего, в том, что права человека начинают рассматриваться в качестве важнейшего и решающего критерия оценки различных политико-правовых систем, законодательных инициатив, политических программ. Дискурс прав человека по мере своего распространения становится всё более догматическим и не терпящим инакомыслия. Ален де Бенуа отмечает, что объявить «права человека» универсальными (универсальной ценностью и универсальным критерием оценки) — значит избавить их не только от какой-либо критики, но и от самого права их обсуждать. С этим обстоятельством связан *квазирелигиозный* характер этой доктрины. По сути дела, в секулярном обществе идеология прав человека начинает претендовать на роль новой мировой «секулярной религии» со своей системой квазирелигиозных догматов, не подлежащих рациональному обсуждению и критике.

²⁸ Бенуа А. де. Против либерализма. С. 26.

²⁹ Там же. С. 19.

³⁰ Там же. С. 337.

«Точно так же, как верующие считали своим долгом обращать всеми средствами “неверных” и лицемеров в истинную религию, поклонники прав человека считают своей обязанностью распространять свои принципы по всему миру»³¹.

В статье с характерным названием «Религия прав человека» Ален де Бенуа показывает, что универсализм идеологии прав человека не только отлично уживается с новоевропейским субъективизмом, но и является завуалированной формной европоцентризма и «западнобиблейского этноцентризма»: «Рассматривать людей как одинаковых, культуры как принадлежащие друг другу, приписывать им одинаковые стремления и права, — этот подход означает всегда рассматривать их с одной единственной точки зрения, по отношению к которой они не могут быть равны»³².

С точки зрения Алена де Бенуа, вопрос о правах и свободах человека относится к области *политики*, это вопрос политический, а не моральный или правовой. Идея прав человека, следовательно, не может быть независимой от политических предпосылок. Либералы же, придавая правам человека универсальный статус, выводят этот вопрос за пределы политики и публичного демократического обсуждения. Из предмета свободного обсуждения «права человека» превращаются в универсальное *мерило* политической жизни и практики. Весьма показательным в этой связи, что в современном западном мире обсуждается только тема «*нарушений* прав человека», на обсуждение же самой доктрины прав человека и её универсалистских притязаний наложено негласное табу. Идея неотчуждаемых прав человека полагается в качестве чего-то самоочевидного, не подлежащего критическому обсуждению.

Будучи изначально направленной против политического деспотизма, идеология прав человека в современном мире всё более становится средством его восстановления. Сомневаться в правах человека в этой связи означает «не призывать к деспотизму, а опасаться, что именно этот концепт может стать средством для его восстановления»³³. Призывая к терпимости и уважению инакомыслия, эта идеология всё более подавляет реальное инакомыслие и превращается в новую форму догматизма. Подчёркивая неполитический характер прав человека, эта идеология всё более превращается в инструмент политического и геополитического господства.

4. Основные стратегии обоснования идеи прав человека

Ален де Бенуа последовательно рассматривает различные стратегии теологического и философского обоснования идеи прав человека и приходит к выводу, что теоретическое обоснование этой доктрины невозможно. Права человека, говоря словами Спинозы, есть «следствия без предпосылок»³⁴.

В европейской философской и политической мысли последних трёх веков Бенуа выделяет три основных стратегии философской легитимации дискурса «прав человека», ни одна из которых, впрочем, не достигает успеха.

³¹ Бенуа А. де. Против либерализма. С. 339.

³² Бенуа А. де. Религия прав человека. URL: http://www.rossia3.ru/politics/foreign/prava_cheloveka

³³ Бенуа А. де. Против либерализма. С. 340.

³⁴ Там же. С. 373.

Первая стратегия обоснования идеологии прав человека является скорее богословской, нежели философской. Она заключается в том, что все люди, независимо от их принадлежности к тому или иному народу и культуре, обладают одними и теми же неотчуждаемыми правами, поскольку они были созданы «по образу и подобию Бога». Такая стратегия обоснования прав человека могла с успехом применяться на заре нового времени, в период протестантской реформации и Английской революции, однако, в условиях современного секулярного общества, в котором религия объявляется частным делом, провозглашается «свобода вероисповедания» и «свобода совести», она не работает.

Мыслители французского Просвещения стали обосновывать идею прав человека уже не ссылками на библейского Бога, но ссылками на Разум, единство разумной природы всех людей. Из этого выросла теория естественного права, которую многие политические философы до сих пор рассматривают в качестве концептуального основания либерального правопонимания³⁵. В рамках этой теории провозглашается «естественное» (дообщественное) состояние, которое предшествует любой форме политико-правовой организации. Права человека объявляются «естественными» и *дополнительными*, присущими самой природе человека атрибутами. Государство не наделяет индивида правами человека, но оно обязано их оберегать.

Утверждая «врождённый» характер прав и свобод индивида, теоретики либерализма опирались на теорию естественного права и неисторическую философию французского Просвещения. Однако авторитет естественно-правовой теории существенно пошатнулся под влиянием идей историзма и культурно-исторического плюрализма, начало утверждения которых приходится на эпоху немецкого романтизма³⁶. Однако окончательный разрыв с идеей естественного права для либеральных теоретиков был невозможен, поскольку переход на позиции *историзма* заставил бы их отказаться от универсального статуса теории прав человека. Признание культурно-исторической обусловленности самой идеи прав человека (а не только отдельных её проявлений) с неизбежностью приводит к следующим выводам: «если понятие прав человека является всего лишь западным, их универсализация в планетарном масштабе представляет собой <...> навязывание чего-то внешнего, кружной способ обратить других в свою веру и подчинить их, то есть выступает продолжением колониального синдрома»³⁷. «Историзация» прав человека, таким образом, подрывает всю систему классического либерализма.

³⁵ В частности, Лео Штраус полагает, что отказ от идеи «естественного состояния» и теории естественного права подрывает основания не только либерализма как идеологии, но и научно-философской рациональности. См.: *Штраус Л.* Естественное право и история. М. : Водолей Publishers, 2007. 312 с.; *Демин И. В.* Критика историзма в философской концепции Лео Штрауса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2017. Т. 17. № 3. С. 22–36.

³⁶ См. об этом: *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. М.: Наука, 1988. 144 с.

³⁷ *Бенуа А. де.* Против либерализма. С. 375.

Наиболее грандиозная попытка философского обоснования идеи прав человека была предпринята в философии Канта и неокантианцев.

Кантианское обоснование идеи прав человека в общих чертах сводится к тому, что свобода полагается в качестве единственного *изначального* права, принадлежащего человеку как таковому, а все прочие «права человека» выводятся не из «естественного состояния», но из «достоинства» личности. В этой апелляции к «достоинству» как врождённой характеристике человека Ален де Бенуа усматривает логический круг: «Если человека нужно уважать исходя из его достоинства, а само достоинство основывается на его праве на уважение, то наше мышление движется по замкнутому кругу»³⁸.

Кантовская стратегия обоснования рассматриваемой доктрины оставляет открытым самый принципиальный вопрос: являются ли «права человека» чем-то большим, нежели просто человеческими идеалами? Если да, то на чём базируется их *общезначимость*, если нет, тогда на каком основании мы приписываем им *универсальный* характер?

Для современных идеологов либерализма главная задача заключается в том, как, отказавшись от просвещенческой гипотезы «естественного» (внеисторического) состояния, сохранить в неприкосновенности доктрину прав человека, которая изначально основывалась именно на примате естественного права над правом позитивным. Ален де Бенуа приходит к выводу, что в либеральной политико-правовой и философской мысли эта задача до сих пор осталась нерешённой. В конечном счёте, теория прав человека сводится «к разговору о том, что лучше не подчиняться угнетению, что свобода более ценна, чем тирания, что нехорошо делать зло людям, что личностей нужно рассматривать как личности, а не как объекты, и к другим неоспоримым вещам»³⁹.

5. Парадоксы теории прав человека

Ален де Бенуа обращает внимание на некоторые парадоксы, присущие теории прав человека. Речь идёт о том, что эта идея входит в противоречие с другими важнейшими постулатами либеральной идеологии.

Одна из наиболее обсуждаемых проблем современной политико-правовой мысли состоит в том, как совместить универсалистские притязания либеральной идеологии прав человека, предполагающей единство человеческого рода, с идеей множественности и аксиологического равноправия культур и традиций⁴⁰. Другими словами, речь идёт о противоречии между постулатом универсальности прав человека и той современной версией либеральной идеологии, которая именуется «мультикультурализмом»⁴¹. Главный парадокс современного либерального мультикультурализма Ален де Бенуа усматривает в том, что чем громче провозглашается ценность социокультурного многообразия, тем сильнее нивелируются реальные различия между людьми и народами в миропонимании

³⁸ Там же. С. 367.

³⁹ Там же. С. 373.

⁴⁰ См.: Мусихин Г. И. Очерки теории идеологий. М. : ВШЭ, 2013. С. 73–102.

⁴¹ См. об этом: Ионин Л. Г. Восстание меньшинств. М. ; СПб. : Университетская книга, 2012. 237 с.

и образе жизни. Чем громче провозглашается ценность различия, тем меньше остаётся реальных различий, тем стремительнее истребляются социокультурные условия, делающие различия возможными и необходимыми.

Права человека, как отмечает Ален де Бенуа, всегда утверждаются и продвигаются вопреки «правам народа». Уважение к индивидуальным правам и насаждение идеологии прав человека всегда и неизбежно сопряжено с попранием прав народов, чья культурная традиция отличается от западной.

Утверждение прав человека означает отрицание «прав народа», в том числе и права народа жить в соответствии с требованиями и нормами *своей* культурной традиции. «Если люди вольны делать все, что им вздумается, до тех пор, пока их свобода не ущемляет свободу других, то почему народы, обладающие обычаями, кажущимися нам предосудительными или шокирующими, не могут им следовать до тех пор, пока они не навязывают эти обычаи другим?»⁴² Насаждение идеологии прав человека в этом смысле следует рассматривать как проявление «колониального синдрома».

Для классического просвещенческого либерализма, руководствующегося принципом европоцентризма, никакой проблемы и никакого парадокса в том, что утверждение правового *равенства индивидов* приводит к признанию *неравенства культур* и культурных традиций, нет. Однако для современного либерализма, провозглашающего ценность культурного различия и многообразия, эта проблема встаёт в полный рост.

Другой парадокс рассматриваемой теории, согласно Алену де Бенуа, заключается в том, что права человека с самого начала утверждаются как права *индивида*, как права *индивидуальные*, однако, многое из того, чему приписывает статус «прав человека», вообще неотделимо от различных форм *коллективной* идентичности и совместного бытия. Так, например, право человека говорить и получать образование на родном языке не является правом индивидуальным, оно принадлежит человеку как *представителю народа* и носителю социокультурной традиции, а не человеку как социальному атому (индивиду). Коллективное право (в данном случае право *народа*) здесь является исходным и определяющим по отношению к праву субъективному и индивидуальному. Для классического либерализма, утверждающего онтологическую первичность индивида по отношению к сообществу, данное обстоятельство, опять-таки, никакой проблемы не составляет. Однако современный либерализм в версии «мультикультурализма» уже не может однозначно отождествлять права человека с правами *индивидуальными*.

Ещё один парадокс теории прав человека Ален де Бенуа связывает с проблемой соотношения либерализма и демократии. Выражение «либеральная демократия» стало настолько привычным, что уже не вызывает вопросов. «Либерализм» и «демократия» начинают рассматриваться чуть ли не как синонимы. Такая трактовка, по мысли Бенуа, является в корне неверной. Он отмечает своего рода напряжённость между «либерализмом» и «демократией»⁴³. Между идеей демократии и идеологией прав человека не только нет прямой

⁴² Бенуа А. де. Против либерализма. С. 378–379.

⁴³ Бенуа А. де. По ту сторону прав человека. С. 116.

взаимозависимости, но они, напротив, склонны вступать в противоречие друг с другом.

Во-первых, Ален де Бенуа отмечает, что теория прав человека стремится свести политику к минимуму, в идеале вообще заменить *политические* взаимоотношения *моральными* и *правовыми*. Демократия же немыслима вне политического участия и постоянного расширения сферы политики. Во-вторых, общеизвестно, что идеология прав человека может насаждаться и *вопреки* воле народа. Если права и свободы человека являются главным мерилем всей политической жизни и имеют универсальное значение, то их ценность не может вытекать из демократического одобрения, не должна ставиться в зависимость от того, поддерживает ли их большинство или меньшинство.

Продвижение идеологии прав человека часто не только предполагает, но и прямо требует *ограничения демократии*, то есть народного суверенитета. Можно привести сколько угодно примеров, когда либерализм имеет антидемократическую направленность, а демократия не имеет ничего общего с либерализмом. «Либеральная демократия» вовсе не есть что-то само собой разумеющееся, в целом ряде случаев демократия может быть нелиберальной и даже антилиберальной, а либерализм — недемократическим и антидемократическим. Для классического либерализма, признающего и даже приветствующего политическую и культурную экспансию европейской цивилизации (следствие фундаментального постулата о неравенстве культурных традиций), идея демократии вполне органично сочеталась с либеральной идеей неотъемлемых прав человека, современный же либерализм сталкивается здесь с одной из трудноразрешимых (неразрешимых?) проблем.

Подведём итог. Идеология прав человека, согласно трактовке Алена де Бенуа, претендует на универсальный статус, но фактически, она является одним из проявлений европоцентризма и этноцентризма.

Любая идеология склонна к самогипостазированию, другими словами, она выдаёт собственные абстрактные схемы за саму реальность. Это же происходит и с либеральным концептом прав человека, который начинает утверждаться в качестве внеисторической истины о человеке, в качестве неотъемлемого атрибута, присущего самой «человеческой природе», тогда как это всего лишь обусловленный либеральной идеологией один из возможных способов видения и понимания человека.

Провозглашая верховенство прав человека над позитивным правом, всегда являющимся неотъемлемой частью той или иной культурной традиции, либеральные теоретики, согласно Алену де Бенуа, игнорируют то обстоятельство, что вне государства никаких прав человека не существует. «Любое право зависит от общественно-исторических условий, в которых оно утверждается»⁴⁴, и этот факт нельзя игнорировать. Принадлежность отдельного человека к человечеству всегда опосредована культурой, культурной традицией, то есть его принадлежностью к народу, а народ как политическое сообщество не является простой ассоциацией «свободных индивидов».

⁴⁴ Бенуа А. де. Против либерализма. С. 414.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бенуа А. де.* Как можно быть язычником. Москва : Русская Правда, 2004. 240 с.
2. *Бенуа А. де.* По ту сторону прав человека. В защиту свобод / пер. с фр. С. Денисова. Москва : Институт общегуманитарных исследований, 2015. 144 с.
3. *Бенуа А. де.* Против либерализма: к четвертой политической теории. Москва : Амфора, 2009. 480 с
4. *Бенуа А. де.* Религия прав человека. URL: http://www.rossia3.ru/politics/foreign/prava_cheloveka (дата обращения: 02.11.2017).
5. *Васильев А. А.* Концепция правообязанности в российском консерватизме // Вестник Московского университета. Серия 11: Право. 2013. № 5.
6. *Васильев А. А.* Неоконсервативная политико-правовая идеология А. де Бенуа // Genesis: исторические исследования. 2015. № 2.
7. Введение в права человека. Москва : Московская Хельсинкская группа, 2009. 104 с.
8. *Дёмин И. В.* Проблема соотношения идеологии и науки в современной эпистемологии // Научно-технические ведомости СПбГПУ. Гуманитарные и общественные науки. 2015. № 1 (215).
9. *Дёмин И. В.* Соотношение идеологии и науки в концепции Эвандро Агасии // Философия науки и техники в России: вызовы информационных технологий : сб. науч. ст. / под общ. ред. Н. А. Ястреб. Вологда : ВоГУ, 2017.
10. *Дёмин И. В.* Консерватизм границ: к вопросу об «общем знаменателе» различных типов консерватизма // Политическая концептология. 2017. № 3.
11. *Демин И. В.* Критика историзма в философской концепции Лео Штрауса // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. 2017. Т. 17. № 3.
12. *Демин И. В.* Мироззрение гуманизма и гуманизм мироззрения // Свобода совести и диктатура мирозерцания: история взаимоотношений и современные реалии. Орёл : Картуш, 2016.
13. *Дугин А. Г.* Философия политики. Москва : Аркогея, 2004. 424 с.
14. *Дугин А. Г.* Четвертая политическая теория. Россия и политические идеи XXI века. Санкт-Петербург : Амфора, 2009. 351 с.
15. *Ионин Л. Г.* Апдейт консерватизма. Москва : ВШЭ, 2010. 304 с.
16. *Ионин Л. Г.* Восстание меньшинств. Москва ; Санкт-Петербург : Университетская книга, 2012. 237 с.
17. *Кедыс Д. Н.* Теория прав человека в современной отечественной правовой теории // Политика и общество. 2009. № 3.
18. *Куркин Б. А.* Доктрина естественного права как основание российской концепции прав человека // Право и государство: теория и практика. 2014. № 8 (116).
19. *Куркин Б. А.* Содержание понятия прав человека в отечественной правовой доктрине // Юридическая мысль. 2014. № 3 (83).
20. *Максименко В. А.* Права человека в различных правовых системах. Основные особенности и проблема универсальности : дис. ... канд. юр. наук. Москва, 2005. 178 с.
21. *Молдованова И. В.* Концепция прав и свобод человека: история и преемственность : дис. ... канд. социол. наук. Москва, 1992. 173 с.
22. *Мусихин Г. И.* Очерки теории идеологий. Москва : ВШЭ, 2013. 288 с.
23. *Пороховская Т. И.* Этика прав человека и этика справедливости // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: Философия. 2017. Т. 21. № 3.
24. Права человека / под ред. Е. А. Лукашевой. Москва : Норма : ИНФРА-М, 2011. 561 с.
25. Права человека. Энциклопедический словарь / отв. ред. С. С. Алексеев. Москва : Норма, 2009. 656 с.

26. *Рассказов Л. П., Упоров И. В.* Естественные права человека: учебное пособие. Краснодар : Краснодарский юридический институт МВД России, 2000. 126 с.
27. *Ремизов М.* Консервативная мысль в поисках «арены истории» // Логос. 2004. № 6 (45).
28. Словарь-справочник по правам человека: основные понятия и институты. Москва : Права человека, 2006. 468 с.
29. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. Москва : Юрист, 1995. 479 с.
30. *Финнис Дж.* Естественное право и естественные права / пер. с англ. В. П. Гайдамака и А. В. Панихиной. Москва : ИРИСЭН : Мысль, 2012. 554 с.
31. *Фоминская М. Д.* Права человека в постсекулярном юридическом мировоззрении: проблемы, угрозы и перспективы развития // Философия права. 2016. № 1 (74).
32. *Фоминская М. Д.* Становление христианской идеи прав человека // Философия права. 2017. № 1 (80).
33. *Четвернин В. А.* Современные концепции естественного права. Москва : Наука, 1988. 144 с.
34. *Штраус Л.* Естественное право и история. Москва : Водолей Publishers, 2007. 312 с.



УДК 1(091)

ПАРАДИГМАЛЬНОСТЬ ФИЛОСОФСКОГО ПРОЕКТА М. К. МАМАРДАШВИЛИ

© В. Ю. Даренский

Даренский Виталий Юрьевич

кандидат философских наук
доцент кафедры философии
науки и техники

Луганский национальный
аграрный университет
(Украина, г. Луганск)

e-mail: darenskiy1972@mail.ru

В статье рассматривается философия М. К. Мамардашвили как проект, имеющий парадигмальный характер. Характеризуется специфика метода его философствования, обусловленная его пониманием символа как антропологического феномена самосозидания человека. Анализируется ключевой концепт его философии — символ «второго рождения» и его сакральные корни. Исходя из этого, определяется специфика его подходов к истории философии и всей духовной культуры, основанная на понимании сознания как «пустой формы» трансценденции, способной вмещать любое содержание, создающее человека как духовное и моральное существо. На основе этого показано различие между традиционной феноменологией и символической — поскольку последняя не просто изучает или создает символы, но исследует их «работу» в сознании.

Ключевые слова: М. К. Мамардашвили, символ, самосозидание, усилие, сознание, трансценденция.

Я завершил, по-моему, круг.
М. К. Мамардашвили

В истории философии М. К. Мамардашвили досталась завидная судьба — массовая популярность при жизни и моментальное признание в качестве нового «классика» сразу же после смерти (всего через полгода 10-11 марта 1992 года в Институте философии РАН прошли Первые Философские чтения, посвященные его памяти, а затем опубликованы их материалы — первый опыт изучения его философии как

целостного феномена¹). М. К. Мамардашвили все это заслужил, даже не смотря на его явно русофобские высказывания, которые отчасти извинительны для «перестроечных» времен. В данной статье будет сделана попытка не просто сформулировать суть его философии (на эту тему уже написано много хороших работ), но и рассмотреть ее именно в качестве *проекта*, который закладывает модель определенной мыслительной парадигмы и особой философской традиции такого же масштаба, каком в свое время были, например, русское кантианство или гегельянство. Эта традиция уже фактически формируется. В чем может состоять ее главная ценность?

Первыми по-настоящему содержательными работами, в которых были сформулированы самые существенные черты и мотивы философии М. К. Мамардашвили, была статья А. В. Ахутина «В стране Мамардашвили»² и Э. Ю. Соловьева, в которой он предложил удачное определение его философии как «экзистенциальной сотериологии»³, а также принципиально важные статьи А. М. Пятигорского и М. К. Рыклина — близких друзей философа. В первой из них хорошо показаны базовые презумпции «онтологии ума», на которых развертывается философия М. К. Мамардашвили⁴. Во второй автор удачно формулирует ее предметную специфику: «свою Тему он явно и неявно очерчивает таким образом: существует единая философия, которая идет как бы поверх (или параллельно) того, что он называет философией учений и систем... здесь нет претензии на завершение метафизики, и континуум рефлексивных актов признается принципиально открытым»⁵. В статье М. К. Рыклина и В. А. Подороги «Третья возможность метафизики: Беседа об одном философском опыте» эта характеристика была углублена: «эзотерическое философствование... Мамардашвили берет рефлексивную процедуру в очень древнем понимании этого слова, берет в чистом виде как импульс, двигавший мыслительную работу в старых культурах. Этот импульс, видимо, лежал и в основе развитых культур... греческой... древнеиндийской. Он берет и передает нам этот импульс... с его точки зрения, реализации этого импульса в современной западной культуре ложны»⁶.

Н. В. Мотрошилова в монографии «Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личностный опыт» (2007), рассматривает специфику его

¹ См.: Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / ред. В. А. Кругликов. М. : Прогресс, 1994. 240 с.

² Ахутин А. В. В стране Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М. : РОССПЭН, 2009. С. 42–84.

³ См.: Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской историософии. Пермь : Изд-во ПГТУ, 1999. С. 7–23.

⁴ См.: Пятигорский А. М. «Мысль держится, пока мы...» // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 22–23.

⁵ Рыклин М. Метафизика речи // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 20.

⁶ Рыклин М., Подорога В. Третья возможность метафизики: Беседа об одном философском опыте // «Мысль изреченная...» : снауч. ст. М. : Изд-во Рос. Открытого ун-та, 1991. С. 111.

феноменологического метода, отмечая, что его «больше всего волновали не те слои феномена, которые хотел исследовать Гуссерль, а те, которые последний “сбрасывал” в результате редукции: это оболочка переживания, оболочка мысли, оболочка историчности и т. д.»⁷ В монографии Д. Э. Гаспарян «Философия сознания Мераба Мамардашвили» (2013), автор акцентирует самые тонкие, «эзотерические» аспекты его метода: «философия сознания для Мамардашвили, есть философия, балансирующая на грани невыразимого, попытка описания неопишумого. Это некая, как говорит сам Мамардашвили, “невозможная возможность”. Но если эту почти невыполнимую задачу и можно как-то выполнить, то только, не покидая пределов сознания, и не пытаясь его объяснить через сведение к несознанию»⁸. Известный специалист по Гегелю М. Ф. Быкова в своем докладе на конференции «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры» (2010) отметила специфику его трансцендентализма: «для него трансцендентальная реальность не противопоставляется эмпирической и не описывается в терминах внеопытного или внеобъективированного существования. В систематике Мамардашвили тема трансцендентального напрямую связана с проектом самосозидания человека»⁹. Коллективные труды — уже названный «Конгениальность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили» (1994) и «Мераб Константинович Мамардашвили» (2009)¹⁰ обобщили начальный период концептуализации «образа» его философии, появился и первый учебник по его философии¹¹.

Из новейших работ имеют ценность первая диссертация о философии сознания М. К. Мамардашвили, защищенная в Ростове-на-Дону¹², и статьи С. А. Нижникова и И. А. Инюшиной, в которых были предложены уже новые исследовательские подходы. И. А. Инюшина, опираясь на концепцию П. Адо, рассматривает философию М. К. Мамардашвили как «духовное упражнение» и продолжение античной традиции пайдейи и протрептики¹³, возвращение

⁷ Мотрошилова Н. В. Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личностный опыт. М. : Канон+, 2007. С. 86.

⁸ Гаспарян Д. Э. Философия сознания Мераба Мамардашвили. М. : Канон +, 2013. С. 278.

⁹ Быкова М. Ф. Событие мысли и проблема трансцендентальной субъективности: об одном аспекте философского проекта М. К. Мамардашвили // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...» : матер. междунар. конф. «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры». Москва, 9-11 декабря, 2010 г. М. : Прогресс-Традиция, 2010. С. 169.

¹⁰ См.: Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М. : РОССПЭН, 2009. 438 с.

¹¹ Исаев А. А. Онтология мысли: Введ. в философию М. К. Мамардашвили. Сургут : Сургут. гос. ун-т, 1999. 102 с.

¹² См.: Игнатова А. А. Метатеоретический подход к анализу сознания (на основе работ М. К. Мамардашвили) : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2011. 26 с.

¹³ Инюшина И. А. Философия сознания М. К. Мамардашвили как духовное упражнение: пайдейя и протрептика // Среднерусский вестник общественных наук. 2014. № 5 (35). С. 15–20.

«к началам и самой сути философского знания, к пониманию философии как особого видения мира и образа жизни. Мамардашвили воссоздает античный образец мыслящего человека... Мамардашвили неоднократно обращал внимание на то, что философия есть не только условие жизни и определенное состояние, но и метод достижения данного состояния. Чтобы понять суть философии, научиться ей, необходимо слушать настоящего философа: не простого теоретика, читающего курс лекций, но конкретного мыслителя, переживающего то, о чем он говорит, на собственном опыте»¹⁴. Его философия имеет «перформативный характер», и поэтому «язык “собранного” субъекта — это язык философского стиля М. К. Мамардашвили»¹⁵.

По С. А. Нижникову, «преобразование философии, осуществленное М. К. Мамардашвили» состоит в том, что «философия у него представлена как философствование — гносис, духовное познание. Метафизика... предстает не как учение о мире, а как созидающая деятельность трансцендирования, формирующая человека»¹⁶. Такая философия «не занимается проблемами, которые можно так или иначе решать, а непостижимыми тайнами. Тайна, поясняет он, — “не проблема, а возобновляемый акт бытия, который таинственен в том смысле, что я в нем участвую”. В связи с построением того, что можно определить как “философию экзистенциального события”»¹⁷. Именно поэтому «Мамардашвили строил экзистенциальную философию сознания, которая ближе к поэзии, чем к науке»¹⁸.

На фоне этой уже значительной традиции исследований мы акцентируем внимание на философии М. К. Мамардашвили как *проекте*, в том числе и на основе своего *личного опыта ее восприятия*. Для поколения философов, сформировавшихся в начале 1990-х годов, феномен М. К. Мамардашвили предстал совершенно особым образом, весьма отличающемся от того, как он воспринимался его современниками, «вживую». Ныне этот «феномен» стал ценен не только и не столько как живое свидетельство *продолжения философии* — на фоне столь модных ныне представлений о ее якобы уже свершившемся «конце», — но в первую очередь, как свидетельство внутренней континуальности философской мысли от древности до нашего «здесь и теперь», неизбывной обращенности философского акта мысли в свое «архэ». Как известно, сама эта континуальность

¹⁴ *Инюшина И. А.* Философия М. К. Мамардашвили как перформативная практика и увещательная традиция // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2014. № 7. С. 170.

¹⁵ *Инюшина И. А.* Влияние концепции сознания на философский стиль позднего М. К. Мамардашвили // Ученые записки Орловского государственного университета. 2014. № 1 (57). С. 136.

¹⁶ *Нижников С. А.* Постигание Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М. К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах «Пространство и время Т. 7. Вып. 12, 2014. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/postizhenie-mamardashvili-chast-1-filosofiya-ekzistentsialnogo-sobytiya-m-k-mamardashvili-1>

¹⁷ *Нижников С. А.* Смысл «Осевого времени» в творчестве А. В. Семушкина и М. К. Мамардашвили // Вестник РУДН. Серия Философия. 2015. № 4. С. 102.

¹⁸ *Нижников С. А.* М. К. Мамардашвили о понимании философии // Философское образование: Вестник МЦ по русской философии и культуре. 2016. № 1 (33) январь — июнь. С. 4—88.

была важнейшей «внутренней идеей» самого философа, и в его понимании она была сущностно обусловленной именно *исторической инвариантностью природы философского акта мысли*, который независимо от его конкретной предметности во все времена сущностно один и тот же. Ибо «философия есть такое занятие, такое мышление о предметах, любых... когда они рассматриваются под углом зрения конечной цели истории и мироздания»¹⁹. Итак, и само «мироздание» может пониматься по-разному, и специальные предметности мысли могут избираться любые (в зависимости от того, что в данное время считается важным), наконец, и «конечные цели» могут обнаруживаться самые разные — вплоть до самых противоположных, но если в акте, *усилии* мысли они соединились именно вот таким образом, как было сказано, то философия *возникает* и воспроизводится как особое пространство мысли, не сводимое ни к чему другому, кроме нее самой. Это своеобразное «уравнение с тремя переменными» задает некую чистую форму, структуру сознания, в рамках которой усилием «рождается» — каждый раз заново — философия.

Трудно передать, насколько вдохновляющим стало такое определение сути философии в то время, когда с одной стороны, можно было «утонуть» в нахлынувшем разнообразии текстов, открытости и доступности любых традиций (и эта ситуация на самом деле стала порождать узкое эпигонство и докритерство «школ» намного сильнее и принудительнее, чем недавнее «единственно верное учение»), — а с другой, было объявлено о «конце философии», ибо уже все сказано, что могло быть сказанным, и на нашу долю осталась лишь «игра дискурсов», «разоблачение симулякров», или просто академическая компаративистика — главная отдушина «специалистов». Но нам повезло, потому что М. К. Мамардашвили успел сказать и лично показать, что в философии «сказать все» вообще невозможно, ибо каждый раз мысля об одном и том же, мы все равно мыслим *новое* и *заново* — и важность этого «заново» в том, что оно *созидает нас в качестве мыслящих*. И поэтому, продолжим уже от себя, по большому счету не так уж и важно, с какими именно текстами работает философ, какую частную традицию он в данный момент выбирает себе в качестве своего «органа роста» — ведь при условии, что выполняются выше-названные условия «философского акта», философия всегда реально возникает «здесь и теперь», созидая нас в пространстве своей свободы. «Человек есть акт, а не факт». Разве можно забыть такое? Эта максима наверняка войдет в историю философии наряду с немногими другими, отчеканенными веками опыта формулировками — возможно, даже наряду с декартовским *cogito*. А если и нет, то все равно — что может лучше передать ту особую специфику опыта «человека конца Нового времени» в его последней философской констелляции?

Если в советское время к М. К. Мамардашвили неизбежно был «привязан» стандартный имидж «вольнодумца», «человека, противостоящего системе» и т. д., — то ныне обнаруживается подлинное, глубинное существо его мысли, которое может быть определено уже иными терминами, иногда прямо

¹⁹ Мамардашвили М. К. Философия — это сознание вслух // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. С. 57.

противоположными. Итак, «вольнодумцами» теперь полагается быть всем, но он теперь для нас отнюдь не «вольнодумец», но, наоборот, *строгодумец* — человек, испытывавший последние основания мысли и знающий, как им правильно следовать. Ибо, как писал он сам, «есть какие-то неуловимые законы бытия, которыми нельзя пренебрегать и незнание которых оборачивается отрицательными последствиями действия этих законов»²⁰. На таком уровне мысли уже отнюдь не до «вольнодумства». Он стал ныне и образцом «человека системы» в самом лучшем смысле этого слова — а именно, *системы культуры* как пути человека к своей подлинности, пути «второго рождения». М. К. Мамардашвили мыслил глубоко «системно», но в особом, принципиально *антигегелевском* смысле — умея системно видеть неизбывный хаос внешнего и внутреннего бытия и преобразовать его в космос приобщенности к «конечной цели истории и мироздания».

М. К. Мамардашвили говорил об особой сущности «европейского» человека и сознательно следовал ей — но ведь в настоящее время как раз сама его мысль становится уже едва ли не самым эффективным разоблачением той самодовлеющей бессодержательности и неподлинности философствования, которую демонстрирует современная Европа, утратившая свои духовные истоки. Характерный факт приводит М. Рыклин: «Я помню, как возмущены были американские и европейские философы Фредерик Джеймсон, Вольфганг Хауг и другие участники конференции о постмодернизме в Дубровнике осенью 1990 года, когда Мамардашвили назвал позднекапиталистические общества, в которых они живут и которые безжалостно критикуют, “просто нормальными человеческими обществами”. Никогда, возможно, дистанция между “сверх-европейцем” и западными философами не проявлялась в такой чистоте, как тогда, на пороге распада СССР»²¹. Поскольку само понятие «нормальное общество» является платоновской идеей, и ни одно из реально существующих обществ ему соответствовать в принципе не может, то у М. К. Мамардашвили здесь следует усматривать философскую метафору, суть которой состоит в отталкивании от той наличности советского строя, для которого нужно было иметь нечто *символически иное ему*, каковым в тот момент и выступал Запад в качестве символа самой этой инаковости. Тем самым, нисколько не оправдывая философа в его западопоклонничестве, следует сказать, что здесь он мыслил именно как философ, для которого были важны «работающие» символы, — в отличие от его упомянутых критиков, которые были обращены к чисто эмпирической критике социальности.

Такие размышления можно было бы продолжать долго, но хотелось бы их «замкнуть» на некоем первичном уровне рассмотрения любого феномена культуры, который обозначается понятием *стиля*. Стиль в самом глубоком смысле этого понятия — это не совокупность выразительных признаков (это уже вторично), но сам способ развития явления, его внутренняя живая тайна,

²⁰ Мамардашвили М. К. Вена на заре XX века // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. 2-ое изд. М. : Прогресс, 1992. С. 390.

²¹ Рыклин М. «Я истину ставлю выше моей Родины. Мераб Мамардашвили о Грузии, России и Европе» // Новая газета. № 66 от 8 сентября 2008 г.

неисчерпаемая в отдельных внешних признаках. И в текстах философа, и особенно в его устных выступлениях, всегда была некая «магичность», захватывающая нашу мысль помимо ее желания и иногда даже без достаточного понимания смысла отдельных высказываний. И этот частный смысл затем часто оказывается достаточно простым и даже тривиальным, но эффект «магичности» все равно не проходит, с равной силой действуя и на тех, кто знает текст только в печатном виде. Тем самым, для лучшего понимания тех «стратегий смысла», которыми явно или неявно пользовался философ, может быть весьма плодотворным своеобразный «микроанализ» его текстов — анализ того, как они построены с точки зрения интонаций и конфигураций мысли, создающих эффект «магичности» при ее восприятии. Стоит особо остановиться на этом феномене, предприняв «медленное» чтение некоторых ключевых фрагментов последнего доклада М. К. Мамардашвили «Вена на заре XX века», прочитанного в октябре 1990 года. Итак, стоит внимательно вчитаться уже в первый абзац, зачин доклада:

«Я заранее прошу простить меня,
если тон, выбранный мною,
не совпадет с вашими ощущениями,
потому что тон этот сугубо личный;
философия — не профессия,
а темперамент и способ жизни,
и я не могу вам сообщить никакой суммы знаний,
а могу только передать нечто совершенно интимное
и потому рискованное в смысле понимания»²².

Фрагмент текста здесь намеренно разбит на отдельные интонационно-смысловые строчки — ведь это действительно нечто очень похожее на стихотворение в прозе. Как и в стихотворении, смысл здесь нарастает, а затем вспыхивает с предельной полнотой и ясностью. Сказано, что тон (личный, интимный) может вступить в противоречие с тем, что ощутят в себе слушающие: то есть, они *должны* ощутить нечто прямо противоположное — захваченность чем-то всеобщим, мирообъемлющим, ведь в этом-то и цель всей дальнейшей речи. Доклад, т. е. уже по определению «настаивание на своем», на своей правде и правоте видения, столь же противоречиво начинается в модусе извинения, а отнюдь не утверждения — и это извинение не формальное, как обычно бывает, но относящее к самой сущности предмета речи. То, о чем будет сказано — рискованно, поскольку это не «сумма знаний», а приобщение к особому «способу жизни», т. е. иному способу пребывания в этом мире и иному способу видения вещей. Окажется ли это нужным кому-либо из слушающих и не приведет ли к иному, прямо противоположному результату — вот в чем рискованность, создающая особую «ауру» труда философа.

Еще одно из его самых фундаментальных выражений: «Опыт, который сопал». Разве можно забыть эту, на первый взгляд, странную фразу? Невозможно, потому что о том, о чем она говорит, просто нельзя сказать никак иначе. И здесь, в последнем своем докладе, М. К. Мамардашвили вывел

²² Мамардашвили М. К. Вена на заре XX века. С. 387.

наконец некую «интегральную формулу» этого неизбежно совпадающего опыта: «Опыт, который совпал, — это опыт понимания того, насколько человеческая цивилизация хрупкое явление»²³. Имплицитно в этом опыте уже задана интенция свободного усилия «второго рождения» человека как «сознательного существа» — эта неизбывная «страсть чувствовать себя существующим и убеждаться вновь и вновь в неотменимости своего существования... жить своей жизнью, а не чужой, умирать своей смертью, а не чужой... Это основной опыт XX века»²⁴.

Бытие человека как «сознательного существа» дискретно и во времени, и по существу, поскольку «держится» лишь этим ни на чем не основанным усилием: «В бытие мы лишь впадаем, чтобы тут же из него выпасть, так же как мы впадаем в мысль, чтобы выпасть из нее, не имея возможности положить ее в карман, чтобы потом, по мере надобности, вынуть и использовать. Мы можем только заново впасть в прозрение, в мысль или бытие. Вот об этом учит и это испытала на себе Вена начала века»²⁵. Какой странный, казалось бы, переход, скачок в рассуждениях! Но нет — то, о чем здесь сказано, может быть сказано именно так, и никак иначе. Ведь любой культурный феномен, — в данном случае это «Вена» как символ некой узловой эпохи новейшей истории, — является таковым лишь постольку, поскольку снова и снова «вбрасывает» нас в тот «опыт, который совпал».

Вот эта «транскрипция» совпадающего опыта: «Я бы сказал так, что великие австрийцы Витгенштейн, Гуссерль, Фрейд, Музиль, Кафка, Шенберг — можно бесконечно перечислять имена — вернули нам гордое достояние бытия, которое недостойно, если оно само собой разумеется, если оно механически может быть налажено, и достойно и может быть продуктивной гордостью в человеке бытийствующем, если оно не может быть гарантировано полностью и навсегда»²⁶. Метафизическая транскрипция этой темы состоит в том, что «не может быть конфликта между Западом и Востоком как вечными моментами человеческого состояния — мы или в одном состоянии, или в другом. Но возможно некоторое пространство, в котором эти стороны могут быть приведены в соотношение... Австрия была таким пространством в начале века. В Австрии европейский Запад имел дело со своим собственным Востоком»²⁷. То есть «Восток» в этом смысле — это не географическое понятие, а метафизическое: это вообще всякий «естественный» порядок бытия, обеспечиваемый Законом (в метафизическом смысле этого понятия) и Традиция, в чем бы конкретно не состояли эти последние в их эмпирическом проявлении. А «Запад», в понимании М. К. Мамардашвили, — это сфера трагического свободного усилия быть, «не обеспеченного ничем», никакими естественными «подпорками». (Тем самым, добавим уже от себя, Запад «географический» может становиться и лишь ухудшенным вариантом Востока — например, в форме современного «общества потребления»).

²³ Мамардашвили М. К. Вена на заре XX века. С. 387.

²⁴ Там же. С. 387–388.

²⁵ Там же. С. 390.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 391.

Особость Вены начала XX века — это особо обостренная борьба с «внутренним Востоком» в человеке. Этот «внутренний Восток» неизбытен в каждом из нас, умея лишь хорошо скрываться, — но бывают особые эпохи, когда он в открытую бросает вызов нашей свободе. Например, «в “Человеке без свойств” Музиля... вы видите крик человеческого тела под грузом необходимости выполнения акта свободы, без которого немислимо все здание культуры. Он мучителен для человеческого естества»; а «Фрейд описывает драматическую историю стонущей плоти под невыносимым бременем свободы»²⁸. Слово «тело» здесь — это вовсе не физиологический феномен, но важнейший метафизический символ всякой несвободной «естественности» в человеческом бытии, символ, удивительно близкий библейскому понятию «плоть». Так австрийцы показали скрытую «анатомию» этой борьбы.

Так «Вена» стала прообразом антропологических коллизий XX века. Она показала, как происходит трагическое превращение — как ум «стал частью стихии, и стихийные импульсы стали выполняться механизмами псевдоума... и австрийцы первыми... пытались лицом к лицу стать с обликом такого рода стихий, взглянуться в них и на фоне застывших форм какой-то вечной красоты и достоинства сказать нам что-то»²⁹. Вот итоговая формулировка, которой, как последним аккордом, завершается доклад: «Австрийская культура — это осознание сомнительности цивилизаторской роли закона как чего-то окультуривающего, цивилизующего, преобразующего стихии человеческой органики или человеческого естества»³⁰. Стоит, в свою очередь, обратить внимание на то, что сама эта формулировка достаточно парадоксальна, неся в себе некое «саморазоблачение» философа.

Всю жизнь говоря о законе «необходимости формы» для того, чтобы человеческое бытие состоялось, здесь, в этом последнем докладе, М. К. Мамардашвили делает это последнее *усилие над самим собой*, вскрывает внутренние пределы своей мысли, «завершает круг» — круг, очерченный разумом над неподвластной ему бездной. И в этом тоже самое большое, как сказал бы сам философ, достоинство или «гордость» разума — самому увидеть и очертить собственные пределы — чтобы они были именно *собственными*, то есть тоже разумными, схваченными и удерживаемыми его свободным усилием. И это усилие не может не быть неким самоограничением и «саморазоблачением». Вообще говоря, не только чисто интеллектуальное, но экзистенциальное «саморазоблачение» — это, по сути, высший «подвиг» философа, достоверно свидетельствующий о подлинности его свободы и подлинности его мысли. И не многие на него способны.

Итак, этот мир свободного усилия быть, мир человека, рожденного «вторым рождением» — это «мир, которым правит гераклитовская молния или пифагорейский миг, мир, в котором что-то можно держать лишь на гребне волны возобновляемого усилия, мир, в котором исторический миг окружен хаосом и распадом, мир, в котором Страшный Суд — это не то, что случится

²⁸ Там же. С. 395; 400.

²⁹ Там же. С. 396.

³⁰ Там же. С. 402.

после того, как уже прожита жизнь, а то, что коренится в каждом моменте нашей жизни, — все это хорошо высвечивается у Рильке в отнюдь не случайной метафоре “Часа часов” или “Часослова”. Рильке понимает интимное, внутреннее устройство бытия, в котором Страшный Суд есть указание на свойство каждой минуты нашего существования, а не чего-то, что с нами будет в некоем будущем, которое было бы лишь продолжением горизонтали нашего взгляда»³¹. И снова здесь поэзия Рильке — это пример совпадающего опыта, пример, на основании которого этот опыт может быть сформулирован. И в этом фрагменте откровеннее, чем где бы то ни было ранее, М. К. Мамардашвили выразил свою *philosophia prima*.

Тексты выступлений М. К. Мамардашвили всегда соединяют в себе весь спектр проблемных полей и соответствующих им жанров высказываний — от жестких, строго научных по форме категориальных формулировок, до поэтических фраз самой задушевной тональности; от царства предельных абстракций, до проникновения в самые тонкие детали конкретных культурных явлений. И это отнюдь не «вольность» в худшем смысле этого слова, но сознательное следование своему особому методу. Так, в рассматриваемом тексте есть и четкая концептуальная формулировка специфики философии XX века: «назначением мыслительной теоретической работы было именно создание условий, индуцирующих возникновение нового сознательного опыта. Вот это и было радикальной новизной во всем стиле теоретического мышления XX века»³². Таковы парадигмальные основания работы М. К. Мамардашвили, определяющие построение его текстов.

Собственный же «метод» философской работы М. К. Мамардашвили можно определить как *логогенезис* (по аналогии, например, с «логотерапией» В. Франкла), — именно такой термин наиболее адекватно фиксирует исходную, фундаментальную интенцию его философии — усилие «второго рождения» человека («как сознательного и свободного существа»). А его философский «стиль» в еще более специфическом смысле этого слова можно определить как некое удачное «необарокко». Что имеется в виду? Принято считать, что XX век — это «постмодерн», сутью которого является «отсутствие метанарраций», необратимая «мозаичность» уже раз и навсегда несовместимых базовых смыслов и фрагментов культур, которые их когда-то выросли. (Впрочем, М. К. Мамардашвили в том же докладе очень жестко говорит, что никакой «постмодерн» невозможен в принципе — ибо Модерн есть «вечное настоящее», в котором человек становится свободным и сознательным существом; из Модерна можно только «выпасть» из-за неспособности к личному усилию свободы — но в него же можно и вернуться посредством этого усилия). Так вот, особый стиль мысли М. К. Мамардашвили — это упорное и филигранное производство «метанаррации» вокруг универсального и неотменимого смысла «второго рождения», в какие бы частные культурные «оболочки» не «кодировался» этот смысл. Философ его все равно «раскодирует», ибо это — «опыт, который совпал». Ярко выраженная барокковая стилистика философствования была в

³¹ Мамардашвили М. К. Вена на заре XX века. С. 397.

³² Там же. С. 400.

свое время у Г. Сквороды — в его удивительной способности сопрягать любые фрагменты культуры любых эпох на основе единого евангельского сверхсмысла. М. К. Мамардашвили — это «необарокко» в философии, конец «постмодерна».

И если, как удачно формулирует А. В. Ахутин, «философа занимает мысль в ее жизнеспособности, в ее *изначальной* (первородной) основательности, самостоятельности, само-бытности, само-обоснованности, можно сказать даже — само-рожденности»³³, — то особый стиль мысли М. К. Мамардашвили парадигмален именно в качестве модели философствования, сверхцелью которого является избежание забвения дела мысли как такового. В этом отношении его работа вполне конгениальна работе позднего М. Хайдеггера, с тем лишь отличием, что у последнего это «дело» еще не стало фактически единственной возможностью «чувствовать себя существующим».

«При изучении сознания мы фактически исследуем границу, очерчиваемую и создающуюся взаимодействием исследователя с сознанием. А что значит исследовать? Это значит вводить некоторую определенность, проводить некоторую концептуальную, теоретическую границу... изучая сознание, мы исследуем граничные явления, то, что имеет в принципе как бы нулевой характер. В этом процессе мы всегда исследуем возможное сознание. И что бы мы ни сказали о сознании, не исчерпывает его всего, и оно никогда не есть это сознание, а всегда что-то еще. Сознание существует для объективного наблюдателя, исследователя только на границе, но в смысловом, «внутреннем» аспекте оно предстает как чистый нуль... *Предметом философии также является возможный человек*... каждый раз, как только мы зафиксировали какой-то процесс становления сознания, оно уже не то, что мы зафиксировали. В этом смысле метафизика сознания всегда есть отрицательная, «нулевая» метафизика»³⁴.

Эти определения явно вписываются в «экзистенциализм» как тип философствования, хотя последний и до сих пор не отличается полной определенностью. Так, известный тезис Ж.-П. Сартра о «существовании, предшествующем сущности» в бытии человека, глубоко парадоксален по своей внутренней логике и может рассматриваться не как строгое определение какого-то особого метода, а как плодотворная философская метафора. Ж.-П. Сартр модифицировал феноменологический метод в соответствии с этой «формулой». Сама же «формула» говорит о том, что «сущность» человека при таком подходе не постулируется из заранее заданных мировоззренческих предпосылок (например, из библейского Откровения о человеке, из античной метафизики или из натурфилософии Нового времени), а должна быть «переоткрыта» и реконструирована в результате феноменологической рефлексии базовых структур жизненного мира.

К числу этих базовых структур для экзистенциализма неизменно относятся *Время*, *Выбор (Проект)* и *Другой*, а затем из них разворачивается анализ

³³ Ахутин А. В. Дело философии // Тяжба о бытии / А. В. Ахутин. М. : Русское феноменологическое общество, 1996. С. 43.

³⁴ Мамардашвили М. К. Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. 2-ое изд. М. : Прогресс, 1992. С. 75.

разнообразия различных подструктур, которое зависит от индивидуальных интересов философа. Эти кратко очерченные исходные принципы и определяют специфику экзистенциализма как способа мысли — в философии и в культуре в целом. Отношение М. К. Мамардашвили к экзистенциализму как течению XX века было и очень уважительным, и критическим одновременно. Он уделяет ему значительное место в своих лекциях, очень любит тезис Ж.-П. Сартра о периоде немецкой оккупации — «мы были свободными». Главный критический элемент, в том числе и в его статьях о Ж.-П. Сартре и К. Ясперсе, состоит в упреке экзистенциализму за его игнорирование объективных социально-исторических структур экзистенции. Именно этот аспект и определяет их принципиальное расхождение. Суть его в том, что для М.К. Мамардашвили исходным по отношению ко всем трем указанным базовым экзистенциальным категориям стала категория *символа*.

«Символ» у М. К. Мамардашвили — это исходная экзистенциальная категория, фиксирующая структуры само-рождения человека, его «второго рождения» не как физического, а как экзистенциального (культурного, духовного и социально-политического) существа. Это исходный пункт экзистенциального философствования М. К. Мамардашвили и он более радикален, чем в западном экзистенциализме, по крайней мере, в двух отношениях. Во-первых, сама экзистенция, как и «сущность» человека, здесь не берется как нечто данное, но лишь может возникнуть, а может и не возникнуть — «второе рождение» никому не гарантировано и есть плод особых сознательных усилий. Во-вторых, сама экзистенция у него оказывается невозможной и без сущностной укорененности в объективных структурах культуры и социальности — а вовсе не дистанцирована от них, как в традиционном экзистенциализме.

Н. В. Мотрошилова отмечает, что М. К. Мамардашвили «рассматривает не только значение объективных, бытийственных социально-исторических форм, как бы “заданных” индивидам уже с момента их более или менее сознательного вступления на арену жизнедеятельности, но и роль тех новых возможностей, которые открываются индивидам и используются ими в поистине творческом воздействии на эти формы, на процессы их преобразования. Это и есть развернутый позитивный теоретический, исследовательский ответ Сартру»³⁵.

С. А. Нижников удачно определяет эту специфику философствования символами следующим образом: «суть подхода Мамардашвили заключается в том, что его не интересует метафизика символов или понятий сама по себе, его интересует не содержание данных представлений о мире, а то, что и как они производят в человеке, что происходит с личностью, как возникает человек как моральное и ответственное существо. Для Мамардашвили философский текст интересен не теми представлениями, которые в нем отражены, а как след “созидания человеком самого себя”... У Мамардашвили же нет философской системы, но есть философствование, которое носит всецело открытый и эвристический характер»³⁶.

³⁵ Мотрошилова Н. В. Отечественная философия 50-80-х годов XX века и западная мысль. М. : Академический Проект, 2012. С. 265–266.

³⁶ Нижников С. А. Историко-философская концепция М. К. Мамардашвили // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. № 2. С. 96.

М. К. Мамардашвили из трех онтологических измерений символа (семантика, экзистенция и мистика) акцентировал среднее — как его динамическую «сердцевину», опосредующее звено и «порождающую модель». Именно это стало актуальным в ситуации «антропологической катастрофы» XX века — «ситуации третьего К (Кафки)» — опустошения смыслов реальности вследствие разрушения воспроизводящих их символических структур. *Антропогенность символа* — это принцип неклассического экзистенциализма, в котором сама экзистенция хотя также не первична по отношению к устоявшимся человеческим «сущностям», но со-возникает вместе с ними в «чуде второго рождения». Человеческие «сущности» у М. К. Мамардашвили тоже вторичны по отношению к экзистенции как *усилию*, но последнее включает их в себя как свою «энтелехию», в которой они и рождаются в континууме культуры.

Яркий пример антропогенности символа дает такое его рассуждение: «Всем известно изречение, над которым принято обычно смеяться, а именно: “Верую, ибо абсурдно”... Но ведь тот, кто сказал это, прекрасно понимал, что значит состояние веры. В самом деле, как можно верить в то, что производится неким механизмом, независимо от самой веры. В приложении к таким состояниям термин “вера” просто излишен — по правилу Оккама... О вере действительно можно говорить лишь в том случае, если речь идет о чем-то, что не может существовать помимо самого акта веры... фактическим предметом веры является сама вера, что это есть возобновление, возрождение самой способности и силы верить. Другое дело, что такие акты уже в момент их свершения растворены каким-то содержанием, которое открывается нам на основе этих же актов, и мы поэтому сам акт не замечаем в чистом виде, но для этого (чтобы его ухватить) и существует специальная техника — *техника религиозного и философского мышления*»³⁷.

Сознательно проговариваемая у М. К. Мамардашвили нераздельность религиозного и философского мышления связывается им не с личным исповеданием веры (хотя в последние годы он неизменно называл себя христианином, не будучи воцерковленным человеком), а с сущностью философии как таковой: «Первая форма, в которой появилась философская мысль, — это философия личного спасения. Она основана на предположении, что жизнь, в которой мы рождаемся, точнее — случайным образом родились (ведь нас не спросили, хотим ли мы родиться; а если хотим — то где и когда), построена таким образом, что приходится спасаться. То есть проделывать какой-то специальный путь, делать что-то с собой, чтобы вырваться из обыденного круговорота жизни, который сам по себе абсурден, случаен»³⁸. Поэтому глубоко прав Э. Ю. Соловьев в своем тезисе о том, что «все определения философии, которые содержатся в текстах Мамардашвили, ссылаясь друг на друга как тождественные по смыслу метафоры — все они включены в контекст рассуждения о духовном спасении»³⁹.

³⁷ Мамардашвили М. К. Мысль в культуре // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. С. 143–144.

³⁸ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М. : Ad Marginem, 1995. С. 11–12.

³⁹ Соловьев Э. Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили. С. 19.

Как-то М. К. Мамардашвили на вопрос А. Н. Леонтьева: «С чего начался человек?», — ответил, — «С плача по умершему»⁴⁰. В этом ответе был не только вызов всемирно известному советскому психологу, для которого человек определялся в абсолютно иных категориях, но и явно «высветился» внутренний, самый интимный исток и настрой его философии.

Для М. К. Мамардашвили философия, безусловно, была в первую очередь не интеллектуальным занятием, а *духовным упражнением* в том смысле, который дал этому понятию П. Адо: «Я определил бы духовное упражнение как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансформацию»⁴¹.

Философия М. К. Мамардашвили имеет самый глубокий смысловой контекст, восходящий к базовым архетипам культуры. Это символика прохождения через ад/смерть, которая всегда связана с возможностью воскресения для новой жизни и рассматривается не как тотальная безысходность, но как особое жизненное испытание. Как писал психолог А. А. Пузырей, «известная во всех эзотерических духовных движениях основная трехчленная формула работы над собой, гласящая: **пробудиться — умереть — родиться**, реализуется в терминах матрицы основных состояний, в представлении о движении... от исходной точки от состояния “болезни вообще” (характерного для сознания бес-путного человека)... к состоянию собственно “болезни-к-жизни” (умирание) и, наконец, к состоянию “здоровья-к-жизни” (рождение), для которого умирание и есть высвобождение места для прихода и действия силы, преобразующей ветхого человека в Нового человека, что ведет к подлинному исцелению, т. е. восстановлению цельного, полного “человека в человеке”... это рода душевная и духовная работа, которую выполняет человек, преодолевая кризисную ситуацию, — и есть в наших словах прохождение через “маленькую смерть” в направлении “второго рождения»⁴². Это архетипический смысл *переживания символической смерти для духовного воскресения человека в новую жизнь*.

Такой способ философствования кажется чем-то «новым» только в рамках европейской (антично-платоновской) метафизической традиции. Однако в более глубоком культурном контексте он, наоборот, относится к самым глубоким, архетипическим уровням человеческого миропонимания. Как известно, исторически самым первым мета-смысловым «схватыванием» сущности Бытия как такового в пра-культуре является сакральный ритуал Жертвоприношения, в основании которого лежит мета-смысловая модель *Жизнь — Смерть — Воскресение* как онтологическая первооснова всего существующего. Этот мета-смысл, очевидно, был постигнут самыми первыми людьми, а затем отмоделирован в ритуале, — еще без каких-либо сакральных текстов, а путем непосредственного мистического наития. Способность к такому наитию, очевидно,

⁴⁰ Зинченко В. П. Посох Осипа Мандельштама и Трубка Мамардашвили. К началам органической психологии. М. : Новая школа, 1997. С. 290.

⁴¹ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. М. ; СПб. : Степной Ветер : Коло, 2005. С. 140.

⁴² Пузырей А. А. Драма неизлеченного разума // Повесть о разуме / М. Зоценко. М. : Педагогика, 1990. С. 175.

сохраняется и у современных людей, и отличие современного человека от первобытного, приносившего кровавые жертвы, состоит не в базовой структуре сознания, а в его вторичных формах. У современного человека сознание «захламлено» обломками более поздних культурных форм, и поэтому «пробиться» к базовым первосмыслам ему очень трудно, хотя и вполне возможно. У «дикаря» же эти первосмыслы явлены в сознании «весомо, грубо, зримо» — т. е. и непрерывно воспроизводятся в ритуальных действиях, и структурируют их миропереживание в целом.

М. К. Мамардашвили создал особый тип и жанр философской работы — постоянное «оборачивание» определенных сюжетов мысли и культуры, выступающих в качестве символов самопорождения экзистенции. Предметом их всегда служит некий уже данный культурный материал (последовательно: Маркс, Гегель, Декарт, Кант, Пруст, философия и физика XX века), подлежащий «разгерметизации» на предмет того, какие структуры сознания и его усилия лежат в его основании. В этом смысле его метод можно определить как *экзистенциальную герменевтику*, которая как незавершенный проект имеет большую актуальность для современной философии.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Адо П.* Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. Москва ; Санкт-Петербург : Степной Ветер : Коло, 2005. 288 с.
2. *Ахутин А. В.* В стране Мамардашвили // Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой. Москва : РОССПЭН, 2009.
3. *Ахутин А. В.* Дело философии // Тяжба о бытии / А. В. Ахутин. Москва : Русское феноменологическое общество, 1996.
4. *Быкова М. Ф.* Событие мысли и проблема трансцендентальной субъективности: об одном аспекте философского проекта М. К. Мамардашвили // Мераб Мамардашвили: «Быть философом — это судьба...»: матер. междунар. конф. «Мераб Мамардашвили: вклад в развитие философии и культуры». Москва, 9-11 декабря, 2010 г. Москва : Прогресс-Традиция, 2010.
5. *Гаспарян Д. Э.* Философия сознания Мераба Мамардашвили. Москва : Канон +, 2013. 288 с.
6. *Зинченко В. П.* Посох Осипа Манделъштгама и Трубка Мамардашвили. К началу органической психологии. Москва : Новая школа, 1997. 336 с.
7. *Игнатова А. А.* Метатеоретический подход к анализу сознания (на основе работ М. К. Мамардашвили) : автореф. дис. ... канд. филос. наук. Ростов-на-Дону, 2011. 26 с.
8. *Инюшина И. А.* Влияние концепции сознания на философский стиль позднего М.К. Мамардашвили // Ученые записки Орловского государственного университета. 2014. № 1 (57).
9. *Инюшина И. А.* Философия М. К. Мамардашвили как перформативная практика и увещательная традиция // Вестник КГУ им. Н. А. Некрасова. 2014. № 7.
10. *Инюшина И. А.* Философия сознания М. К. Мамардашвили как духовное упражнение: пайдейя и протрептика // Среднерусский вестник общественных наук. 2014. № 5 (35).
11. *Исаев А. А.* Онтология мысли: Введ. в философию М. К. Мамардашвили. Сургут : Сургут. гос. ун-т, 1999. 102 с.
12. Конгенность мысли. О философе Мерабе Мамардашвили / ред. В. А. Кругликов. Москва : Прогресс, 1994. 240 с.

13. *Мамардашвили М. К.* Вена на заре XX века // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. 2-ое изд. Москва : Прогресс, 1992.
14. *Мамардашвили М. К.* Лекции о Прусте. Москва : Ad Marginem, 1995. 548 с.
15. *Мамардашвили М. К.* Мысль в культуре // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. 2-ое изд. Москва : Прогресс, 1992.
16. *Мамардашвили М. К.* Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. 2-ое изд. Москва : Прогресс, 1992.
17. *Мамардашвили М. К.* Философия — это сознание вслух // Как я понимаю философию / М. К. Мамардашвили. 2-ое изд. Москва : Прогресс, 1992.
18. Мераб Константинович Мамардашвили / под ред. Н. В. Мотрошиловой. Москва : РОССПЭН, 2009. 438 с.
19. *Мотрошилова Н. В.* Мераб Мамардашвили. Философские размышления и личностный опыт. Москва : Канон+, 2007. 320 с.
20. *Мотрошилова Н. В.* Отечественная философия 50-80-х годов XX века и западная мысль. Москва : Академический Проект, 2012. 376 с.
21. *Нижников С. А.* Историко-философская концепция М. К. Мамардашвили // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. № 2.
22. *Нижников С. А.* М. К. Мамардашвили о понимании философии // Философское образование: Вестник МЦ по русской философии и культуре. № 1 (33) январь — июнь 2016.
23. *Нижников С. А.* Постигание Мамардашвили. Часть 1. Философия экзистенциального события М. К. Мамардашвили // Электронное научное издание Альманах «Пространство и время». 2014. Т. 7. Вып. 12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/postizhenie-mamardashvili-chast-1-filosofiya-ekzistentsialnogo-sobytiya-m-k-mamardashvili-1>
24. *Нижников С. А.* Смысл «Осевого времени» в творчестве А. В. Семушкина и М. К. Мамардашвили // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2015. № 4.
25. *Пузырей А. А.* Драма неисцеленного разума // Повесть о разуме / М. Зощенко. Москва : Педагогика, 1990.
26. *Пятигорский А. М.* «Мысль держится, пока мы...» // Вопросы философии. 1991. № 5.
27. *Рыклин М.* Метафизика речи // Вопросы философии. 1991. № 5.
28. *Рыклин М.* «Я истину ставлю выше моей Родины. Мераб Мамардашвили о Грузии, России и Европе» // Новая газета. № 66 от 8 сентября 2008 г.
29. *Рыклин М., Подорога В.* Третья возможность метафизики: Беседа об одном философском опыте // «Мысль изреченная...» : сб. науч. ст. Москва : Изд-во Рос. Открытого ун-та, 1991.
30. *Соловьев Э. Ю.* Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Чаадаев и Мамардашвили: переключки голосов, проблем и перспектив. Традиция и эволюция исторического взгляда в русской историософии. Пермь : Изд-во ПГТУ, 1999.



УДК (091)115; 116; 122

ЧИСТОЕ СТАНОВЛЕНИЕ: ПРОБЛЕМА ИНДИВИДУАЦИИ В МЫСЛИ Ж. ДЕЛЁЗА

© А. С. Никулина

Никулина
Александра Сергеевна
аспирант кафедры онтологии
и теории познания
Институт философии СПбГУ
e-mail: benjaminel@yandex.ru

*В статье рассматривается процесс индивидуации в творчестве Ж. Делёза и показывается его неразрывная связь с ключевым понятием этого мыслителя – смыслом, который задает основные черты индивидуации. Индивидуация осмысляется как процесс десубъективации, она лишает сущее (в том числе и человека) самождественности и делает его причастным безличному трансцендентальному полю, «абсолютной имманентности», которую Ж. Делёз также называет «жизнью» (*une vie*). Мы выявляем основные черты индивидуальности в сравнении с классической (идеалистической) трактовкой субъекта. Мы показываем, что, несмотря на безличный характер «жизни», в которой укоренен процесс индивидуации, этот концепт, разработанный французским мыслителем, позволяет ухватить принципиальное своеобразие всякой отдельной вещи или существа — которое не может основываться на логическом законе тождества, но как раз делает возможным обнаружение этого закона.*

Ключевые слова: индивидуация, смысл, становление, внутреннее различие, субъект, новизна.

В разговоре о французском постструктурализме обыкновенно упоминают о критике новоевропейской концепции субъективности, которую предпринимает, в частности, один из его ярких представителей — Ж. Делёз. Констатация того, что в постструктурализме окончательно утверждается «смерть субъекта», становится общим местом. Тем не менее, критика субъективности призвана разрушить всего лишь определенную форму понимания целостности вещей и существ, но не наличие этой целостности как таковой.

Субъект «умирает» разве что в качестве инстанции, обладающей самотождественностью и, следовательно, способной придавать миру связный характер. Однако «Я» сохраняется в качестве одной из индивидуальных форм становления смысла.

Ж. Делёза, в первую очередь, интересуется *становление* — в частности, становление индивидуальных вещей и существ, которое не опирается — в его онтологии — на бытие (их собственное бытие или бытие вообще), но, скорее, как раз делает возможным устойчивое бытие, наличие устойчивой сущности. Мы можем согласиться с исследователем творчества французского мыслителя, М. де Бестиги, который отмечает, что у Ж. Делёза «...онтология становится философией индивидуации, или философией, которая сосредоточивается на генезисе индивидуальных вещей; она становится онтогенезисом»¹. Процесс индивидуации в онтологии Делёза является родовым по отношению к самоосуществлению любых целостностей — мира, индивидов, личностей, вещей. Что же определяет характер индивидуации? Иными словами, на что опирается процесс становления индивидуальных сущностей? Такой инстанцией является для Ж. Делёза смысл. На наш взгляд, именно внутренняя структура смысла дает ключ к пониманию того, каким образом происходит становление бытия, «онтогенезис».

Смысл и новизна

В творчестве Ж. Делёза понятие смысла является одним из ключевых. Оно тесно связано с его специфической интерпретацией различия и, можно сказать, определяет характер онтологии этого мыслителя. Смысл выступает как своеобразное «связующее звено» между вещами (условно говоря, реальностью мира) и предложениями (реальностью языка). В контексте разговора о различных формах отношения внутри предложения, Ж. Делёз определяет смысл как «условие истины»². В качестве условия истины смысл соответствует *отношению выражения*: иначе говоря, смысл *выражает* себя в предложении, но при этом никогда не совпадает ни с самим предложением, и ни с конкретным положением вещей. Отношение выражения Делёз изначально обнаруживает в философии Б. Спинозы (этой теме он посвящает свою работу «Спиноза и проблема выражения»). Структура выражения состоит из трех моментов: выражаемого, выражения и выраженного, которым у Спинозы соответствуют субстанция, атрибуты и сущность. Важно, что отношение выражения предполагает, согласно Делёзу, устранение любой трансцендентной причины — то есть причины, которая была бы внешней по отношению к своему следствию. Такая причина устраняется с помощью принципа имманентной причинности. Трансцендентная причина (скажем, Единое в неоплатонизме) «производит посредством того, что она дает, но в реальности остается за пределами того, что она дает. <...> Причина является имманентной, с другой стороны, когда следствие само по себе “имманентно” причине, а не просто “проистекает” из нее»³. Принцип имманентной

¹ *Beistigui de, M. Immanence — Deleuze and Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. P. 42.*

² *Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. Я. Свирского. М.: Раритет, 1998. С. 37.*

³ *Beistigui M. de Immanence — Deleuze and Philosophy. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2010. P. 33.*

причинности предполагает, что следствие *отличается* от причины, однако не выходит за ее пределы. Поэтому смысл, хотя и выражается, остается в собственных пределах. Тем не менее, он всегда отличается от самого себя — и это основная его черта.

Различие же Делёз мыслит, опираясь на идеи А. Бергсона, связанные с длительностью: так, он говорит о внутреннем (или качественном) различии, о различии в интенсивности — в противовес различию экстенсивному (количественному). Длительность у А. Бергсона — это то, что «делится постоянно и поэтому является многообразием. Но делится она только постоянно меняясь по природе, поэтому она является нечисловым множеством, когда на каждой стадии деления можно говорить о неделимых»⁴. Такое различие не опирается на понятие тождества: это не различие, которое отличает одну определенную сущность от другой, но исходное, чистое различие, многообразие качества, которое бесконечно дробится, образуя переживание длительности. Такое различие действует не на фоне самотождественной субстанции, а на фоне других различий. Именно такое понятие различия позволяет Делёзу полностью устранить из своей онтологии трансцендентный принцип, и сделать реальность полностью имманентной самой себе, не подразумевающей никакого за-предельного мысли или самой реальности начала. Имманентным же началом реальности, принципом ее порождения, как раз и является смысл.

Таким образом, смысл выступает не только в качестве «посредника» между вещами и предложениями, который разделяет их, как граница, и в то же время циркулирует между ними, но и в качестве принципа их генезиса. Смысл выражается в вещах и предложениях; при этом его выражение никогда не заканчивается, оно всегда остается неокончательным: это бесконечное выражение чистого различия, делящееся саморазличием. Поскольку это саморазличие, прежде всего, касается качественного аспекта реальности, оно непрестанно привносит в мир *новизну*. Поэтому можно сказать, что смысл, как основа истины — это творческая неиссякаемость бытия. Как точно отмечает А. Бадью, говоря о Делёзе, «существующее... является как таковое не творением, но творчеством»⁵. Процесс индивидуации — это и есть непрекращающееся творчество, порождение новых и новых внутренних различий, неустранимая инаковость смысла по отношению к самому себе.

Индивидуация: единично-всеобщая жизнь (*une vie*)

Ж. Делёз стремится создать онтологию «чистой имманентности» — то есть помыслить реальность свободной от какого-либо трансцендентного начала или принципа, созидающей саму себя и не нуждающейся для этого в регулирующем или определяющем ее законе или начале. Прийти к такой онтологии ему позволяет упомянутый нами принцип «имманентной причинности», связанный с проблемой выражения у Б. Спинозы. М. де Бестиги, размышляя об имманентности у Делёза, отмечает: «У Спинозы — впервые —

⁴ Дьяков А. В. Жиль Делёз. Философия различия. СПб. : Алетей, 2012. С. 98.

⁵ Бадью А. Делёз. «Шум бытия» / пер. с фр. Д. Скопина. М. : Логос-альтера, 2004. С. 67.

реальность <...> не является более имманентной субстанции (или Богу), и субстанция становится полностью имманентной себе»⁶. Что же представляет собой чистая имманентность, как характеризует ее Делёз? В его позднем творчестве фигурирует концепт «*une vie*», который достаточно сложно однозначно перевести на русский язык. Вообще говоря, слово «*vie*» переводится как «жизнь», однако неопределенный артикль («*une*») придает этому концепту у Делёза особый оттенок смысла, крайне значимый для адекватного его понимания. Этот артикль указывает на *сингулярный* характер жизни.

Вкратце поясним, что Ж. Делёз понимает под сингулярностью. Во-первых, французский мыслитель разделяет реальность на две условные сферы (различие между ними является сугубо умозрительным, в реальности ему ничего не соответствует; иначе говоря, эти сферы вычленяются лишь для удобства мысли): сферу виртуального и актуального. Первая сфера – это хаос, или виртуальность. Однако под хаосом понимается отнюдь не просто отсутствие порядка, нуждающееся в упорядочивании, но имманентный *источник* порядка. Поэтому хаос у Делёза – «не случайная смесь, он хаотизирует, растворяет всякую консистенцию (реальность) в бесконечности»⁷. Иначе говоря, виртуальность – это область, где наиболее свободно проявляется чистое, качественное различие. «Моментами» такого различия и являются сингулярности. Область актуального, в свою очередь, состоит из множеств, составленных из таких сингулярностей, которые мы узнаем в качестве вещей, концептов, других. Впрочем, не совсем корректно говорить о том, что «множества сингулярностей» фигурируют в области актуального. Это не совсем так. Виртуальные множества сингулярностей, актуализуясь, как раз и *создают* то своеобразие и многообразие реальных форм, которую мы обозначаем с помощью соответствующих слов – «вещь», «человек», «концепт». Сингулярности носят событийный характер: это не самождественные сущности, а уникальные моменты саморазличения. И что также важно подчеркнуть – сингулярности безличны, поскольку возникают из «чистой имманентности», они не относятся ни к какому субъекту и не принадлежат никакому миру, что придает им универсальный характер.

Вернемся теперь к концепту жизни. Указывая на сингулярность, неопределенный артикль «*une*» наделяет этот концепт особыми чертами: речь идет уже не о жизни вообще, о некоей *идее* жизни; однако речь не идет и о жизни как об индивидуальном жизненном *процессе*, характеризующем отдельные существа. Скорее, под жизнью понимается чистое становление, саморазличение, которое – в силу своей природы – является одновременно универсальным и единичным; становление конкретного существа по своей сути не отличается от становления других существ; тем не менее, поскольку становление происходит в соответствии с логикой смысла, логикой новизны, мы не можем говорить о формальном тождестве становления. Одно и то же у Делёза неизменно возвращается как различное. Поэтому «*une vie*» – это

⁶ *Beistigui M. de Immanence – Deleuze and Philosophy*. Edinburgh : Edinburg University Press, 2010. P. 28.

⁷ *Маркова Л. А. Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии*. М. : Канон+, 2004. С. 8

единично-всеобщая жизнь, выступающая как индивидуация, не имеющая для себя иного основания, кроме смысла.

В своей статье, посвященной анализу работы Делёза «Имманентность: жизнь...» («L'immanence: une vie...»), Д. Агамбен пишет, что «жизнь... <...> является матрицей бесконечной десубъективизации. У Делёза принцип имманентности поэтому функционирует противоположным образом, чем принцип основания Аристотеля»⁸. Это значит, что жизнь в понимании Делёза не просто является безосновной, она также и принципиально лишает существующее основания: разрушает причинно-следственные связи, упраздняет определенность. Жизнь оказывается, собственно, тем, что противостоит тождеству и однообразию. Поэтому и индивидуация, становление смысла, которое берет свое начало в области виртуального, исходит из безличной жизни и действует как выражение (актуализация) этой жизни, отличается сходными чертами: целостности, которые возникают в процессе онтогенезиса — это целостности смысла; следовательно — они сохраняются лишь благодаря собственной подвижности, противостоящей любым устойчивым формам. Именно в этом отношении жизнь является «матрицей десубъективизации». Субъективность в данном выражении понимается в качестве обосновывающей инстанции, инстанции-источника смысла и самотождественности. Поэтому индивидуацию можно с полным правом противопоставлять только субъективности, понимаемой в *широком* смысле слова, а не тому толкованию генезиса субъективности (или Я), который дает сам Делёз. Такой генезис предполагает, что процесс индивидуации приобретает особые черты, но отнюдь не отсутствует: теперь она осуществляется преимущественно как мышление и создание концептов, через которое личность приобщается к однозначности бытия.

В сфере чистой имманентности, жизни, отсутствует всякая форма негативности (понимаемой как логическое отрицание, отсутствие и т. д.): жизнь является движением, становлением, различием, никогда не достигающим до противоречия, до самоотрицания, но формирующим разнообразные континуумы различий. Движение жизни принципиально не логично и не диалектично (в той мере, в какой диалектика учитывает законы формальной логики). Здесь возникает закономерный вопрос: если смысл — это начало индивидуации как саморазличения, если индивидуация состоит в постоянном раскрытии новизны реальности, то что же все-таки позволяет нам говорить о *единстве* этой реальности — о единстве смысла, о целостности конкретных индивидуальностей? Казалось бы, концепт чистого различия указывает на отсутствие не только тождества, но и какого-либо взаимоотношения между различающимися сущностями: ведь эти сущности представляют собой множества уникальных различий, которые никак между собой не соотносятся. Действительно, они не соотносятся между собой, если «отношение» мыслить как определенную конфигурацию различий *на фоне* тождества, однозначной определенности — неважно, понимается ли она как некоторая субстанция или как определение в понятии. Однако «отношение» можно мыслить также, опираясь на взаимо-

⁸ Agamben G. Absolute Immanence // Potentialities: Collected Essays in Philosophy / G. Agamben. Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 233

действие — а последнее не предполагает никакой исходной самоидентичности взаимодействующих сущностей. Взаимодействие предполагает действие, движение, становление, и единство здесь возникает именно в действии и через него. Смысл в понимании Ж. Делёза — это момент качественного *становления*; это не «статичное» качество, но, скорее, качество как безвременный эффект, который выражается посредством неопределенной формы глагола. «Зеленеть — пишет он, — указывает на сингулярность-событие, в окрестности которого задается дерево»⁹. Это означает, что в основе индивидуации лежит движение, более не определяемое какой-либо сущностью или формой, но *определяющее* их.

Индивидуация и движение

Аристотель, как известно, говорит о шести видах движения, одним из которых является превращение — качественное изменение вещи. О таком изменении он пишет в «Категориях»: «...ему, кажется, ничего не противоположно, если только ему не противопоставлять неизменность в качестве или же изменение в противоположное качество»¹⁰. У Аристотеля движение всегда относится к некоторой сущности (субстанции), поэтому он может противопоставлять качественному изменению сущности ее неизменность. В мысли же Делёза качественному изменению — становлению — ничего не противоположно, поскольку ему не «предшествует» никакой сущности; становление не предполагает исходного тождества, которому можно что-либо противопоставить. Иначе говоря, становление не предполагает *утверждения* того или иного предмета, того или иного свойства, которое потом можно было бы отрицать. Как точно отмечает Л. Брайант, говоря об истоках понятия «негативности» в философии, «объект прошлого опыта начинает нормативным образом утверждаться в качестве модели опыта и используется для оценивания последующего опыта. На основании такого утверждения опыт начинает восприниматься, скорее, как возникновение и исчезновение, чем как непрерывное преобразование»¹¹.

Итак, индивидуация — это форма движения, а именно — качественное становление. А. Г. Черняков, анализируя понятие энергии-энтелехии у Аристотеля, отмечает, что движение *как таковое* Стагирит также стремится осмыслить с точки зрения энергии, хотя в таком понимании, очевидно, содержится парадоксальность, ведь энергия некоторого действия — это его полнота и завершенность (в этом ее отличие от возможности, потенции); в то же время суть движения (не отнесенного к некоторой сущности) как раз и состоит в его незавершенности, ведь движение — в метафизике Аристотеля — есть переход возможности в действительность (в энергичное состояние). Такой переход — «энергия возможного как такового. <...> Отсюда — парадоксальная

⁹ Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. Я. Свирского. М.: Раритет, 1998. С. 156.

¹⁰ Аристотель. Категории. Глава 14. URL: <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/kategorii.txt> (дата обращения: 22.10.17).

¹¹ Bryant L. R. Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence. Evanston: Northwestern University Press, 2008. P. 58

структура аристотелева определения: совершенное, законченное присутствие несовершенного и незаконченного...»¹². Именно чистое становление, энергия «возможного как такового» составляет основу индивидуации у Ж. Делёза. «Несовершенство» становления становится его мощнейшим преимуществом: энергия возможного как такового является той силой, которая препятствует утверждению тотальности целого, истинности какого-либо одного прочтения реальности, однозначности некоторого мира и реальности в целом. Само бытие в такой онтологии — выражение смысла-события; не говоря уже о любой индивидуальности, в том числе и индивидуальности субъекта (Я).

И. Г. Фихте пишет, раскрывая свой первый тезис о тождестве Я: «Я полагается не под условием, а как таковое, с предикатом его равенства самому себе. Оно, стало быть, положено; и положение может быть выражено следующим образом: *Я есмь*»¹³. Здесь субъект мыслится как самотождественное начало, отвечающее за обнаружение смысла, а бытие (как связка «есть» в выражении «Я есть Я») совпадает с его «равенством самому себе». Бытие есть положенность Я. Это исходное тождество Я определяет форму различий, которое оно обнаруживает вне себя, в частности, тезис о существовании не-Я. Если бы Ж. Делёз подробно разрабатывал учение о субъекте, он мог бы предложить альтернативный тезис: «Я *не* есть Я», где частица «не» выражала бы не отрицание самотождественности субъекта и, следовательно, его бытия; она выражала бы его положительную, действительную онтологическую неокончателность, незавершенность, его инаковость самому себе, составляющую самую суть его бытия — иными словами, его причастность всеобщему движению смысла. Если «Я не есть Я», то именно чистое становление, энергия возможности — это та до-индивидуальная форма единства, которая обеспечивает мою реальную связь со всеми другими существами. Человеческое мышление и сознание способны выражать эту связь через свое собственное движение, совпадающее с движением единично-всеобщей жизни, «чистого созерцания за пределами любого субъекта и объекта познания»¹⁴.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Аристотель*. Категории. URL: <http://lib.ru/POEEAST/ARISTOTEL/kategorii.txt> (дата обращения: 22.10.17).
2. *Бадью А.* Делёз. «Шум бытия» / пер. с фр. Д. Скопина. Москва : Логос-альтера, 2004. 184 с.
3. *Делёз Ж.* Логика смысла / пер. с фр. Я. Я. Свирского. Москва : Раритет, 1998. 480 с.
4. *Дьяков А. В.* Жиль Делёз, Философия различия. Санкт-Петербург : Алетейя, 2012. 504 с.

¹² *Черняков А. Г.* Онтология времени. СПб. : Высшая религиозно-философская школа, 2008. С. 78.

¹³ *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1 / И. Г. Фихте. СПб. : Мифрил, 2003. С. 77.

¹⁴ *Agamben G.* Absolute Immanence // G. Agamben. Potentialities: Collected Essays in Philosophy. Stanford: Stanford University Press, 2000. P. 234.

5. *Маркова Л. А.* Философия из хаоса. Ж. Делёз и постмодернизм в философии, науке, религии. Москва : Канон+, 2004. 384 с.
6. *Черняков А. Г.* Онтология времени. Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 2001. 460 с.
7. *Фихте И. Г.* Основа общего наукоучения // Сочинения в двух томах. Т. 1 / И. Г. Фихте ; сост. В. Волжского. Санкт-Петербург : Мифрил, 1993.
8. *Agamben G.* Absolute Immanence // G. Agamben. Potentialities: Collected Essays in Philosophy. Stanford : Stanford University Press, 2000.
9. *Beistigui M. de* Immanence – Deleuze and Philosophy. Edinburgh: Edinburg University Press, 2010. 210 p.
10. *Bryant L. R.* Difference and Givenness. Deleuze's Transcendental Empiricism and the Ontology of Immanence. Evanston: Northwestern University Press, 2008. 278 p.



РЕЦЕНЗИИ

ВРЕМЯ В ЕГО БЛИЖАЙШЕЙ ДАННОСТИ

Константин Пигров, Александр Секацкий. Бытие и возраст. Монография в диалогах.

Санкт-Петербург: Алетейя, 2017. 250 с.

**Балла-Гертман
Ольга Анатольевна**
заведующая
отделом публицистики
и библиографии
журнала «Знамя»
(г. Москва)
e-mail: gertman@inbox.ru

Совместная монография двух философов — профессора, доктора философских наук Константина Пигрова и доцента, кандидата философских наук Александра Секацкого возникла на основе курсов по философии возраста, которые оба автора на протяжении многих лет читают на философском факультете Санкт-Петербургского университета, в Санкт-Петербургском гуманитарном университете профсоюзов и в других аудиториях. Отчасти материалы лекций уже издавались ранее, и в книге даются ссылки на эти публикации¹. Свою же книгу соавторы представляют как систематизацию всего наработанного во время чтения курсов, в том числе в разговорах и спорах со слушателями, смыслового материала. «Мы имели счастливую возможность, — говорят они в предисловии, — в диалоге с заинтересованными студентами не просто произносить некоторые по возможности систематические “общие места” по философии возраста, но превратить эти лекции в дискуссии — в своеобразные “мозговые атаки”, где стремились осмыслить феномен персональной и социальной жизни как возраст»².

По существу, они моделируют возраст как экзистенциальную структуру. Несмотря на то, что, например, о том же детстве наговорено и написано

¹ Например: *Пигров К. С.* Введение в философию возраста. Университет третьего возраста. ИТМО. URL: http://www.eclass.cc/courses/itmo_vvedenie_v_filosofiyu_vozrasta (дата обращения: 15.11. 2017).

² С. 6. В тексте именно так, но кажется, в этой фразе чего-то недостаёт, например: «... осмыслить *такой* феномен персональной и социальной жизни как возраст».

едва ли не избыточно много («детство — сюжет, которому посвящаются научные конференции и целые тома исследований»³) и даже взрослостью-зрелостью, «акме», которая — разумеется, оши-бочно — «вообще представляется не возрастом, но каким-то «промежутком» вне возраста»⁴, занимается целая наука акмеология (к которой, впрочем, авторы относятся скептически), оба автора признают, что метафизически возраст отрефлектирован очень недостаточно (категоричный А. Секацкий и вовсе говорит, что «возраст вообще остаётся *tabula rasa* для метафизических дискурсов»⁵) и намерены работать над исправлением этого положения.

Книга продолжает сократические традиции не только своей диалогичностью, но также и в том нетипичном отношении, что весь её текст был вначале наговорен соавторами устно и лишь затем записан, литературно обработан, снабжён справочным аппаратом (в предисловии Пигров и Секацкий «выражают глубокую благодарность Ольге Владимировне Павлухиной, кандидату философских наук, которая взяла на себя огромный труд по расшифровке диктофонных записей, по структурированию и литературной обработке текста»⁶).

В сущности, каждая из составивших книгу реплик может быть прочитана и как отдельное, почти самостоятельное эссе, связанное с другими минимально: не то чтобы вовсе никак, но не жёстко, объединяемое с ними главным образом общей темой и той линией рассуждения, вдоль которой все эти реплики выстраиваются. Пигров иногда (не часто) прямо ссылается иногда на собеседника — вот, мол, Александр Куприянович сказал то-то и то-то. Секацкий такого не делает, зато, подхватывая темы, затронутые собеседником в предшествующей реплике, нередко развивает их в неожиданных направлениях.

Начинается разговор со старости («мы представляем старость как некоторый итог человеческой жизни, — говорит Пигров, — и поэтому она заслуживает особого метафизического внимания»⁷), но больше всего внимания — по детальности смысловой проработки и даже просто по объёму — достаётся всё-таки началу жизни: детству (45 страниц!) и выходу из него — подростковому периоду (24 страницы). Зрелости, «акме», уделено всего 25. Старость, «лучшее время человеческой жизни», её в этом отношении превзошла, хотя и не намного — разговор о ней занимает 29 страниц. Рассматриваются также отношения между представителями разных возрастов, их взаимодействие и соперничество (17 страниц), связь между возрастом и образованием (25 страниц) и, наконец, возраст как ритм бытия (21 страница).

Не менее осмысления самого человеческого возраста важно то, что разговор о нём выводит собеседников на гораздо более широкие темы. Он оборачивается прежде всего разговором о человеческой сущности вообще (возраст, в чём оба согласны, — модус её существования и осуществления), о способах включения человека в мир (и, напротив, происходящего в старости постепен-

³ С. 48.

⁴ С. 127.

⁵ С. 50.

⁶ С. 7.

⁷ С. 19.

ного выключения из него, из образующих мир связей), о природе времени и об отношениях человека с ним (возраст — форма личных отношений со временем, телесно переживаемое, инкорпорированное время. «Возраст как время человеческого бытия, — говорит Пигров, — представляет собой интенсивную форму жизни человека, которая переживается как особенно напряжённая»⁸), а также с социумом, с современностью как определённым (притом появившимся недавно!) типом исторического существования («Современность, — по словам Пигрова, — это то, что «поправимо», то, что можно сделать лучше»⁹). В связи с возрастом — вполне ожидаемо — заходит речь о (постигаемом, точнее — переживаемом с его помощью) смысле жизни («Линейное время, — говорит Пигров, — задаёт горизонт смысла жизни, выходящий за пределы индивидуального принципиально циклического бытия»¹⁰), о смерти и бес-смертии, об историческом времени (ритмически разделяемом, по Пигрову, на времена «кайросов» и «дремоты»¹¹, на периоды интенсивного и экстенсивного развития¹² — в точном соответствии с жизнью отдельного человека). Собо-седники обращают внимание и на то, что возраст — это непременно и взаимоотношения с временем большим и общим, не только с историей, но и с космическим временем, и с вечностью. Это тема, не очень отрефлектированная актуальной русской философской мыслью, и Пигров в книге делает важные шаги к её развитию, в том числе и предпринимая попытку перевести разговор о возрасте «в план возраста социальности»¹³, применив это понятие «к ритму цивилизационного развития в целом»¹⁴. Продолжая традицию Шпенглера, он находит возможным говорить о возрасте человеческих общностей, культур и всего человечества.

Интересно, что оба соавтора говорят о возможности осмыслить возраст человека как взаимоотношения с (широко понятым) Другим, прежде всего с другими людьми, но не только. Они выявляют (часто на уровне отдельных, но очень плодотворных замечаний) связь возраста со свободой, с совокупностью возможностей¹⁵, с эмоциональной динамикой¹⁶, с красотой (шире с эстетическими ценностями¹⁷), с телесностью.

Совокупными усилиями соавторов получается, таким образом, что через проблему возраста человек может быть рассмотрен практически во всех его координатах. Интересно притом, что часто он рассматривается в нескольких

⁸ С. 12.

⁹ С. 17.

¹⁰ С. 15.

¹¹ С. 12.

¹² С. 230.

¹³ С. 230.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Пигров: «...проблема возраста — это, по сути, проблема потенциала, его накопления и растраты» (с. 11).

¹⁶ Например, замечание Пигрова о том, что возраст — это проблема жизни с точки зрения чувства страха (с. 10).

¹⁷ В связи с эстетической ценностью старости: «Ребёнок красив по определению. Хотя это не так очевидно, но и старость красива по определению. Во всяком случае, она по определению интересна» (с. 28).

координатах одновременно, в их взаимосвязанности. Так, взаимосвязанными оказывается возрастная динамика взаимоотношений с д(Д)ругим(и) и телесности, отношений с собственным телом. «Старик преодолевает идентификацию со своим телом, растождествляется с ним и выходит за его рамки, — говорит Пигров, — прежде всего через общение с другими, и так проявляется приветливость старика. Приветливость его обусловлена именно тем, что он выходит из своего тела в общение с другими»¹⁸. (Тут стоило бы поставить вопрос шире и осмыслить возрастную эволюцию коммуникативных моделей вообще — притом именно в их взаимосвязи с восприятием человеком собственного тела. Авторы этого не делают но, по крайней мере, намечают такую возможность.) Упоминается, явно ожидая своей разработки, также возрастная специфика отношений с пространством, в частности (в особенности) с домом, совсем под конец, в маленькой главке, написанной (наговоренной) Константином Пигровым «вместо «Заключения»», Пигров даже предлагает принять именно эти отношения в качестве «конструктивного критерия» «для оценки возраста»¹⁹.

Справедливости ради надо сказать, что внимание всем названным и не названным координатам уделяется всё-таки неравномерное и даже заметно менее равномерное, чем стоило бы. Это, впрочем, и не удивительно, поскольку книга, как и было сказано, не систематически выстроенное исследование, а своеобразно растущий разговор в режиме импровизации, неожиданной в своих ходах, вероятно, даже и для самих собеседников (я бы сказала в режиме наговаривания черновика для предстоящих, возможных систематических исследований, разведывания их возможностей: такие исследования тут могут расти из многих точек).

Так, например, один из самых волнующих аспектов возраста — телесность, взаимоотношения человека со своим и с чужим телом — упоминается и сколько-нибудь подробно проговаривается только в связи со старостью (хотя, казалось бы, сколько интересного о ней можно было бы сказать в связи с детством, когда человек только осваивает собственное тело и связанные с ним культурные установки; в связи с молодостью, когда человеку приходится, с одной стороны, развивать своё тело, с другой — укрощать его, приводя его, опять же, в соответствие с тяготеющими над ним культурными нормами...). Зато, отталкиваясь именно от этой темы²⁰, Александр Секацкий находит возможность вывести разговор о старости и телесном старении за пределы темы человеческого возраста и рассмотреть их как явление гораздо более общее.

Он говорит не только о старости вещей (тема телесности выводит его к вещам, видимо, потому, что вещи телесны по преимуществу: не обладая душой, телом они обладают несомненно) и о различном отношении к ней в разные исторические эпохи, но о старости как о состоянии чего бы то ни было вообще — как об онтологическом состоянии, как об одном из типов соответ-

¹⁸ С. 33.

¹⁹ С. 231.

²⁰ Строго говоря, от упоминания Пигрова о «медикализации» старости в современной цивилизации (с. 26).

ствия сущего своему эйдосу, идеалу (скорее, уже несоответствия ему, несущего, тем не менее, неотменимо важную смысловую нагрузку): «<...> сама старость — это нечто, находящееся за пределами необходимого, это вообще то, что принципиально вышло за пределы эйдоса. Старая вещь хранится не из-за своего соответствия эйдосу (с точки зрения биологического соответствия это плохая кофемолка, негодная дверь, ненужный стул), для неё находятся некие иные основания бытия. Совпадают ли они с основаниями бытия чрезвычайно старых людей? Либо это совсем другие основания?»²¹ Таким образом, автор намечает возможность и о других возрастах говорить с точки зрения оснований бытия их носителей, — возможность, которой только ещё предстоит осуществиться.

Вообще, о старости здесь говорится много интересного и плодотворного (пожалуй, больше, чем о других возрастах — даже о детстве, занимающем в книге самое большое место) — отчасти, вероятно, и потому, что в современной русской философской мысли этот этап жизни отрефлектирован подробнее всего. Тут стоит вспомнить прежде всего исследования самарского философа Сергея Лишаева, на книгу которого о смыслах ветхого²² соавторы неоднократно ссылаются. Так, явно Лишаеву обязана своим происхождением та мысль Лишаева, согласно которой старые и ветхие предметы, выбывающие «из своего актуального, конструктивного контекста»²³, становятся важны с надутилитарной (широко понятой) эстетической точки зрения и обретают «жизнь, несравненно более долгосрочную, чем была им суждена в рамках простой полезности, чистой функциональности»²⁴. Таким образом, они дают «санкцию эстетике как таковой»²⁵, но не только: они предельно необходимы «в качестве человечности самого человеческого»²⁶ — закладывают основы самой человеческой сущности.

Совершенно не получает, увы, развёрнутого проговаривания тема страха, заявленная в самом начале Пигровым, как связанная с возрастом самым коренным образом. «В связи с темой возраста, — говорит он, — особое внимание следует уделить мотиву страха»²⁷: по его мнению, не только «каждый возраст обладает своим специфическим страхом»²⁸, но и вообще, поскольку «возраст постоянно напоминает нам о смерти», «с переживанием своего возраста явно или скрыто связан экзистенциальный страх»²⁹, и «жизнь человека во времени» как таковая «есть постоянное преодоление страха»³⁰. Однако кроме как в двух репликах во введении к разговору, тему страха в связи с возрастом Пигров

²¹ С. 27.

²² *Лишаев С. А.* Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. СПб.: Алетейя, 2010.

²³ С. 29.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ С. 30.

²⁷ С. 10.

²⁸ Там же.

²⁹ С. 18.

³⁰ С. 11.

развивает только применительно к старости — тем более, что страх — и даже не столько перед смертью, сколько перед всё более чуждым стареющему человеку миром, по словам Пигрова, «конституирует старость как таковую»³¹. В главе «Лучшее время человеческой жизни...», посвящённой этой стадии жизни, он, следуя Кьеркегору, выделяет даже два вида присущих старости страха — низкий и высокий, *Furcht* и *Angst*, и, соответственно этому, — «неудавшихся стариков, стариков-симулякров» и «настоящих стариков» (первые одержимы низкими страстями, вторые — страхом неисполнения долга), — представители других возрастов подобной дихотомии не подвергаются, хотя она, пожалуй, напрашивается. В остальном же — говоря о детстве (страх перед миром, *ещё* чуждым новому в нём человеку³²) и молодости (страх оказаться недостаточно талантливым и не соответствовать своему предназначению, а также тревога о том, есть ли у него такое предназначение вообще³³) он ограничивается краткими замечаниями. Секацкий, кстати, тоже вводит — совсем из другой точки, при разговоре о дневниках — тему коренной связи между страхом и возрастом³⁴, но и он не особенно её развивает.

Происходит ли здесь реальный спор с опровержением позиций друг друга и убедительным доказательством обратного или просто наговаривание смыслового материала вокруг заданной проблемы с разных сторон, с объёмным её видением в качестве результата? Подозреваю, что, по большей части, последнее. Собеседники явно слышат друг друга, подхватывают друг у друга мысль, но отношения у них, скорее, взаимодополняющие, чем взаимооспаривающие. Несогласие, конечно, по частным вопросам случается (например, по вопросу о том, употреблять ли при разговоре о возрасте слово «потенция» и считать ли потенцию мифологической структурой³⁵; видеть ли в жалости фундаментальную константу бытия или, напротив того, «фетишистский момент»³⁶), но «жёсткой полемики», обещанной нам в предисловии, здесь всё-таки нет, как и выраженной разницы возрастных позиций, обещанной там же³⁷. Складывается впечатление, что оба автора смотрят на свой предмет с позиций вполне общечеловеческих.

Во многих существенных отношениях авторы, скорее, солидарны, хотя,

³¹ С. 10.

³² Там же.

³³ С. 11.

³⁴ «Фрагменты собираемого времени, — говорит он о дневниковом письме, — мнимые и подлинные свидетельства признанности — всё это странным образом затмевает невыговариваемое, но, безусловно, важнейшее ощущение страха того, что жизнь заканчивается и её остаётся всё меньше» (с. 35).

³⁵ С. 34—35.

³⁶ С. 52—53.

³⁷ «То обстоятельство, что одному из нас в настоящее время уже далеко за семьдесят, — пишут соавторы в начале книги, — а другой находится в возрасте, обозначенном в монографии как “акмэ”, позволяет авторам пропустить философскую аналитику возраста через своё внутреннее мироощущение. Отсюда, в частности, внутреннее напряжение представленного диалога, явно или скрыто перерастающее подчас в довольно жёсткую полемику “отцов” и “детей”» (с. 6).

обладая разными интеллектуальными темпераментами, и говорят об этом разными языками (Секацкий резче, жёстче, а также и заметно метафоричнее своего собеседника, активно развивает персональную метафорику и идиоматику, предлагает множество новых терминов³⁸). Например, оба они разделяют представление о том, что каждый из человеческих возрастов самоценен (а не только, и может быть, даже не в первую очередь, представляет собою подготовку последующего и преодоление предыдущего). Оба согласны в том, что все они существуют в проживающем их человеке одновременно, не вытесняя друг друга, но накапливаясь. Оба говорят о, так или иначе, понятой одновременной множественности возрастов. Так, Пигров различает не равные друг другу возраст социокультурный и биологический³⁹ (с чем вполне солидарен и его собеседник⁴⁰), материальный и духовный, в которых человек чаще всего но, значит, не всегда, живёт одновременно; а Секацкий вообще воспринимает возраст как явление принципиально множественное: «как большую синхронизацию, обобщение и слияние хронотопов»⁴¹, а самого человека — как «симбиоз возрастов»⁴², — вплоть до того, что с подозрением относится к самому понятию «возраста» как к слишком огрубляющему предмет осмысления: «Подобно всем обобщениям, — говорит он, — возраст кажется чем-то искусственным, не учитывающим нюансы, чем-то не вполне достоверно предъявленным к проживанию»⁴³. Оба видят в старости «форму бытия для другого»⁴⁴ (Секацкий) и оба согласны в восприятии младенчества как «хранения пустоты»⁴⁵ ... И, разумеется, оба сходятся в том, что «возраст — это и есть человеческое время в его ближайшей данности, возможно, данности наиболее достоверной»⁴⁶.

Сколько-нибудь окончательных выводов как таковых соавторы не делают, и это выглядит очень органично. Некоторую замену им («вместо Заключения») предлагает Пигров — в виде «некоторых реперных точек»⁴⁷, нащупанных, по его разумению, в диалоге, но делает он это из соображений, скорее, композиционных, просто чтобы книга имела законченный вид: по существу, рассу-ж-

³⁸ вводит, например, понятие *хронопозиса* — изготовления личного времени. Возраст, согласно этому, — принадлежность к той или иной стадии хронопозиса, каждой из которых соответствует своя временная размерность, свой порядок счётных единиц. Смена возрастов — это «смена имманентных единиц измерения, внутренней калибровки» (с. 16).

³⁹ С. 18.

⁴⁰ «Феномен старости, — говорит Секацкий, — необходимо рассматривать с разных позиций, исходя из параметров биологического и социального» (с. 20).

⁴¹ С. 15.

⁴² С. 61.

⁴³ Там же.

⁴⁴ С. 33.

⁴⁵ Формулировка, предложенная Секацким (с. 58) и тут же принятая Пигровым, как «ключевое понятие» (с. 59).

⁴⁶ Секацкий (с. 169. ср. у Пигрова): «Взятый изнутри возраст представляет собой переживаемую нами экзистенциальную идею времени, так как время дано нам изнутри — через наше переживание времени» (с. 210).

⁴⁷ С. 231.

дение получилось открытое и способное быть дорашенным во многие стороны. Менее всего оно похоже на обещанную нам в начале систематизацию. Конечно, здесь много наработанных формулировок и собирания многолетнего опыта размышлений, но в целом это никоим образом не закрытие темы: скорее, напротив, открытие в ней многого нового, нащупывание точек роста. Тем ещё более, что книга, в первую очередь, живой разговор, в котором — именно в режиме той самой «мозговой атаки» — «формулируются некоторые новые, недостаточно ясные, вопросы в философии возраста и обсуждаются возможные пути их решения»⁴⁸. Тут вообще многое — мы уже не раз заметили — остаётся в форме вопросов, ждущих своего внимательного продумывания. Читатель, таким образом, тоже получает редкостную возможность: наблюдать за рождением мысли практически в режиме реального времени.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Лишаев С. А.* Старое и ветхое: Опыт философского истолкования. Санкт-Петербург : Алетейя, 2010.
2. *Пигров К. С., Секацкий А. К.* Бытие и возраст. Монография в диалогах. Санкт-Петербург : Алетейя, 2017. 250 с.
3. *Пигров К. С.* Введение в философию возраста. Университет третьего возраста. ИТМО. URL: http://www.eclass.cc/courses/itmo_vvedenie_v_filosofiyu_vozrasta (дата обращения: 15.11. 2017).

⁴⁸ С. 6.



ФИЛОЛОГИЯ

УДК 81 '41

СЛОВАРИ В. И. ДАЛЯ И А. БРЮКНЕРА КАК ЭТНОЛИНГВИСТИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ

© Е. Е. Стефанский

Стефанский
Евгений Евгеньевич

доктор филологических наук,
доцент

директор Центра довузовской
подготовки
Управления международной
деятельности

Самарский национальный
исследовательский
университет имени академика
С. П. Королева

e-mail: estefanski@rambler.ru

«Словарь живого великорусского языка» Владимира Даля и «Этимологический словарь польского языка» Александра Брюкнера рассматриваются в статье как источники этнолингвистического материала — представлений, верований, обычаев и обрядов, отраженных в языке. Например, в двух пословицах зафиксированы русский и польский фрагменты языковой картины мира, связанные с понятием 'совесть'. В соответствии с польской пословицей *Co oko ciała, to sumienie duszy* 'Совесть для души, что глаз для тела' совесть живет в душе и вместе с ней противопоставляется телу. Тогда как картина мира во включенной в словарь В. И. Даля русской пословице *Глаза – мера, душа – вера, совесть – порука* построена не по бинарной, а по тернарной модели: душа противопоставляется телу, а средством и залогом (порукой) их гармоничных отношений является совесть, которая выводится как за пределы тела, так и за пределы души. Совесть воспринимается в русской языковой картине мира как нечто идущее не от личности, а извне, в конечном счете — от Бога. Автор отмечает фиксацию в анализируемых словарях древнего синкретизма значений некоторых лексем, утраченных в современном сознании фрагментов картины мира, описание некоторых обрядов, память о сакральном и профанном.

Ключевые слова: этнолингвистика, языковая картина мира, сакральное и профанное, отражение в языке древних обрядов.

На новом витке развития лингвистической науки, когда на рубеже XX-XXI века языкознание перешло от анализа структуры языка к рассмотрению человеческого сознания, отраженного

языке, «Словарь живого великорусского языка» В. И. Даля и «Этимологический словарь польского языка» А. Брюкнера по-новому оценены представителями такой науки, как этнолингвистика.

Как отмечается в энциклопедии «Кругосвет», эту науку интересуют две ключевые проблемы:

«1. Каким образом, с помощью каких средств и в какой форме в языке находят отражение культурные (бытовые, религиозные, социальные и пр.) представления народа, говорящего на этом языке, об окружающем мире и о месте человека в этом мире?

2. Какие формы и средства общения – в первую очередь, языкового общения – являются специфическими для данной этнической или социальной группы?»¹

И в этом отношении словари В. И. Даля и А. Брюкнера (где можно встретить необычное употребление многих слов, устойчивые выражения, отражающие особое мировосприятие и даже прямое описание различных обычаев и обрядов) оказываются источниками богатейшего этнолингвистического материала – представлений, верований, обычаев и обрядов, отраженных в языке.

Прежде всего следует отметить, что примеры ряда словоупотреблений, зафиксированных в словаре В. И. Даля, позволяют говорить о **древнем синкретизме значений некоторых лексем**.

Так, В. И. Даль приводит словосочетание *палящий мороз* (IV;346)², которое отнюдь не является оксюмороном (как, например, *горячий снег*), и наличие его свидетельствует о том, что глагол *палить* мог обозначать не только экстремальную жару, но и экстремальный холод.

Глухие отзвуки этого синкретизма можно наблюдать и в современном русском языке. Ср., например, строки из песни, исполняемой в фильме «Чародей»: *В жару и стужу жгучую, // Чтоб не было беды, // Не пей ни в коем случае // Ты ведьминой воды*. Здесь прилагательное *жгучий*, обозначающее обычно экстремальную жару, употребляется с существительным *стужа*, обозначающим экстремальный холод.

На основе данных словаря В. И. Даля можно говорить о синкретизме ценностных характеристик оппозиции *легкий-тяжелый*.

Так, В. И. Даль приводит фразу *Этот человек легок* ‘ветрен, опрометчив’ (II; 242) сейчас бы мы сказали *легкомыслен*. В то же время в хрестоматийно известной реплике Лопухина о Раневской в пьесе А. Чехова «Вишневый сад»: «Хороший она человек. **Легкий**, простой человек» достаточно легкомысленная героиня пьесы характеризуется положительно.

Хорошо известны русские устойчивые выражения *С легкой руки* и *У него легкая рука*, положительно характеризующие удачливого человека. Вместе с тем в словаре В. И. Даля. (II; 243) зафиксированы поговорки *Чужія руки легки,*

¹ http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/ETNOLINGVISTIKA.html

² Поскольку словарь В. И. Даля в России традиционно репринтно воспроизводят по изданию 1880-1882 гг., а словарь А. Брюкнера в Польше – по изданию 1927 г., мы не указываем год издания этих словарей в библиографических ссылках.

да не къ сердцу и На легкую ручку, комкомъ да в кучку 'как ни попало, дурно', отрицательно оценивающие «легкость руки».

В. И. Даль приводит диалектный глагол с положительной ценностной характеристикой *тяжати* 'прилежать, трудиться, работать' (IV; 55), а чуть ниже в его словаре можно встретить существительное *тяжкун* (там же), являющееся одним из эвфемистических названий беса, сатаны и потому принадлежащее к отрицательному оценочному полюсу.

Положительная оценочность тяжести и отрицательная легкости в традиционной народной культуре подтверждается, в частности, репликами героини культового фильма «Три тополя на Плющихе» Анны, которая отрицательно оценивает легкую жизнь. На реплику таксиста «И все-то ты знаешь. На все у тебя ответ готов. *Легко* живешь» она отвечает: «*Легко* только *злыдни* живут. У них и вовсе заботы нет», однозначно относя легкую жизнь к полюсу зла. А потом, чтобы зафиксировать свое пребывание на противоположном полюсе, добавляет, используя метафору тяжести: «Дом на мне». В другом эпизоде, отказываясь от предложения водителя такси поднести ей чемодан, она говорит: «Примета такая есть. Сама рук не оборвешь — счастья не будет. В чужой дом уйдет». Тем самым данная примета наряду с поговоркой *Своя ноша не тянет* маркирует позитивную ценностную характеристику *тяжести*. таким образом, в традиционной народной культуре собственноручно носимая тяжесть оказывается символом счастья.

Нередко, обратившись к рассматриваемым словарям, за привычными устойчивыми выражениями и фольклорными формулами можно увидеть **зафиксированные языком древние обряды**.

Так, в известной всем русским игре в «ладушки» (в ладошки) играющие (обычно взрослый и почти не умеющий говорить ребенок) касаются ладонями друг друга. При этом произносится следующий текст:

Ладушки, ладушки,
Где были? — У бабушки.
Чего ели? — Кашку.
Чего пили? — Бражку.
Кашка сладенькая.
Бражка пьяненькая.

О том, что это далеко не невинная песенка об угощении бабушкой внучки, говорят четвертая и шестая строчки, описывающие отнюдь не предназначенный для ребенка алкогольный напиток. Показательно, что в одном из детских фильмов-сказок «по этическим соображениям» две последних строчки были опущены, а четвертая произносилась в трансформированном виде: «Пили простоквашку». Известную мудрость о том, что «из песни слова не выкинешь» подтверждает тот факт, что в результате этой «правки» нарушается диалогический параллелизм второй, третьей и четвертой строк. Скорее всего, этот текст стал вербальным сопровождением тризны и ритуального общения с предками на могиле. При этом касание ладонями могилы было сакральным актом, позволяющим преодолеть черту между мирами. В этой связи весьма показателен приводимый В. И. Далем (III; 25) обычай *могилы пахать*, что означает 'тщательно подмести могильный холм, застелить его платком

(возможно, в древности на ткань ставилась еще еда и питье) и беседовать вслух с безответным покойником³.

Одновременно на ритуально-мифологическом уровне подчеркивается сходство метения и пахоты, так как сам обряд (изначально языческий), лишенный даже попытки христианской адаптации и переосмысления, связан с преодолением черты между мирами.

Такой же изначально сакральный смысл заложен в приводимой В. И. Далем поговорке *Жена родит — муж песок боронит* (I, 117). Поздний смысл этой поговорки иронически-бытовой: пока женщина занята важным делом, ее муж занят ерундой, пустым времяпрепровождением. Однако В. И. Даль отмечает, что она отражает какой-то древний обычай. Не исключено, что боронование песка (возможно, вокруг роженицы) имело ритуально-защитное значение и было частью своеобразной кувады — распространенного первобытного ритуала, связанного с родами, когда мужчина берет на себя функцию магической обороны и защиты роженицы, нередко имитируя родовые схватки, чтобы привлечь на себя и отвести от реальной роженицы действия злых духов.

Еще один обряд отразился в славянской лексике с корнем *žal-. Обычно считается, что понятие жалости связано с идеей боли, мучения⁴. Это утверждение, как правило, основывается на этимологическом родстве славянского *žal и лит. *gėlà* 'жестокая боль, мучение, мука', *gėlti* 'болеть, жалить', д.-в.-н. *quāla* 'мука'⁵. Чешская исследовательница Г. Карликова связывает происхождение имен эмоций с этим корнем с применявшимися во время погребальных обрядов флагеллантскими ритуальными практиками, предполагавшими самоистязание⁶.

Вместе с тем у данного корня существует и другая этимология. В «Этимологическом словаре польского языка» А. Брюкнер, привлекая такие древнепольские слова, как *žale*, *žalniki* 'кладбища', *žaloby* 'надгробные памятники', а также соответствующие слова из лужицких языков, где на месте польского / встречается *r* (луж. *žarba*, *žaroba* = польск. *zalba*, *żałoba*), высказывает предположение о том, что *žal* - то же самое, что *žar*, а слово *žale* изначально означало 'место для сжигания умерших' (661). Слова *жаль*, *жальник* 'могила' находим в словаре В. И. Даля (I, 525), а лексему ЖАЛЬ 'могила, гробница' и в «Старославянском словаре»⁷.

Аналогичные данные находим у С. Б. Бернштейна. Опираясь на исследования Г. А. Ильинского, он отмечает такие лексемы, как др.-польск. *žal* 'горение', кашуб. *žaleć* 'тлеть', польск. *zgliszczce* 'пепелище', и приходит к выводу о том, что алломорфы *gōl-: *gōl-: *gel-: *gyl- восходят к одной морфеме со

³ См. подробнее: *Агранович С. З., Стафанский Е. Е.* Миф в слове: продолжение жизни. Самара : Самар. гуманитар. акад., 2003. С. 76, 136.

⁴ *Зализняк Анна А.* Заметки о метафоре // Слово в тексте и словаре. М.: Языки русской культуры, 2000. С. 88–89.

⁵ *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. II. М., 1987. С. 35.

⁶ *Karliková H.* *Typy a původ sémantických změn výrazů pro pojmenování citových stavů a jejich projevů ve slovanských jazycích* // *Slavia*, 67, 1998 [1-2]. S. 52.

⁷ Старославянский словарь. М. : Русский язык, 1994. С. 212.

значением 'гореть, пылать, тлеть'⁸.

В пользу этой этимологии говорят и факты многих современных славянских языков (русский язык представляет здесь исключение), где слова типа польск. *żal*, чешск. *žal*, словацк. *žiaľ*, сербск. *жалост* обозначают не просто 'душевную боль' (такую семантику имеют в сущности все слова, передающие негативные эмоции), а 'боль по поводу утраты кого-либо'. Характерна в этом плане официальная формула, извещающая о смерти, в польском языке: "Z głębokim **żalem** i smutkiem zawiadamiamy o śmierci N" — «С глубокой **скорбью** и печалью сообщаем о смерти N». См. также польск. *żałoba* 'траур', 'траурная одежда', *żałobnik* 'человек, носящий траур', книжное *żałość* 'скорбь, печаль'⁹.

Как видно из примеров, соответствующее значение чешск. *žal*, и польск. *żal* вербализуется в русском языке в таких лексемах, как *печаль*, *скорбь*, *траур*, *горе* (реже — *тоска*). По-видимому, одним из первых эмоциональных значений корня **žal-* (< **žag-*) как раз и было состояние, испытываемое близкими в момент кремации умершего.

С помощью словаря А. Брюкнера может быть осмыслена фольклорная формула *колдовские чары*. Отметив, что слово *чародей* встречается еще в памятниках IX века, польский этимолог пишет, что лишь в чешском языке сохранилось исходное слово *čara* 'черта, линия', а родственные ему глаголы имели значение 'чертить', поскольку черчение линий (даже воображаемых) было неотделимо от колдовства. Например, такие линии проводили над человеком при заклинании (72). На родство слов *чары* и *черта* указывал и В. И. Даль (IV, 583). Таким образом, чешский язык сохранил этимологическую связь черчения линий и колдовства. Чешские этимологи усматривают родство лексемы *uara* 'черта, линия' со словами *čary* 'чары, волшебство, колдовство' и *čarovat* 'чаровать, колдовать'. По мнению Й. Рейзека, древнейшим значением слова *uara* было 'пограничная линия, отделяющая чародейский круг'¹⁰. Таким образом, *творить чары* (т. е. 'чертить линии') когда-то буквально означало 'колдовать'. Далее слова *čara/čary* восходит к и.-е. **ker-* 'резать', т. е. 'разделять, разрезать землю'. В сущности эти проведенные по земле "черты и резы" могут быть осмыслены как архаический дописьменный мнемонический прием фиксации мифологических знаний и ритуальных практик.

Нередко включенные в анализируемые словари паремии фиксируют **фрагмент картины мира**.

Так, очень показательны две пословицы, связанные с понятием 'совесть'. В соответствии с польской пословицей *Co oko ciai, to sumienie duszy* 'Совесть для души, что глаз для тела'¹¹ совесть живет в душе и вместе с ней противопоставляется телу. Тогда как картина мира во включенной в словарь В. И. Даля

⁸ Бернштейн С. Б. Очерк сравнительной грамматики славянских языков: Чередования. Именные основы. М.: Наука, 1974. С. 12.

⁹ Słownik języka polskiego / red. naukowy M. Szymczak. W 3 t. T. III- Warszawa, 1981. S. 1084.

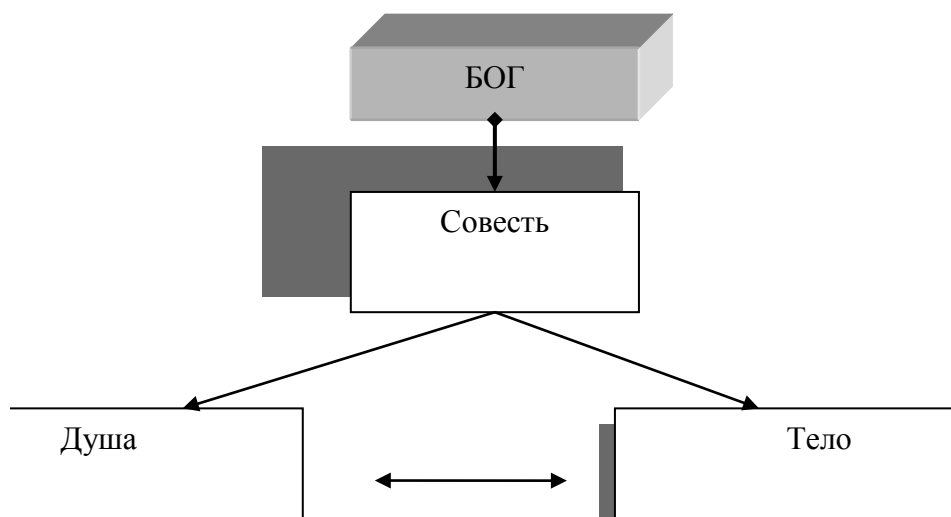
¹⁰ Rejzek J. Český etymologický slovník / J. Rejzek. Praha: Leda, 2001. S. 112.

¹¹ Długosz-Kurczabowa K. Nowy słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa: PWN, 2003. S. 476.

русской пословице *Глаза — мера, душа — вера, совесть — порука* (IV, 257) построена не по бинарной, а по тернарной модели¹²: душа противопоставляется телу, а средством и залогом (*порукой*) их гармоничных отношений является совесть, которая выводится как за пределы тела, так и за пределы души. Совесть (буквально — совместное знание о неких общественных установлениях) воспринимается в русской языковой картине мира как нечто идущее не от личности, а извне, в конечном счете — от Бога. Это проявляется в употреблении слова категории состояния *совестно*. В ряду с аналогичными по грамматике словами типа *холодно, скучно, противно, грустно* и др. они описывают состояние человека не как результат его эмоциональных усилий, а как нечто навязанное извне. См. таблицу 1:

Таблица 1

Концепт «СОВЕСТЬ» в русской языковой картине мира



Завершая гарвардскую лекцию, в которой еще в 1978 году были сформулированы важнейшие вызовы XXI века, Солженицын говорил: «Если не к гибели, то мир подошёл сейчас к повороту истории, по значению равному повороту от Средних Веков к Возрождению, — и потребует от нас духовной вспышки, подъёма на новую высоту обзора, на новый уровень жизни, где не будет, как в Средние Века, предана проклятию наша физическая природа, но и тем более не будет, как в Новейшее время, растоптана наша духовная»¹³.

Как видим, русский писатель попытался решить важнейшую, по его мнению, проблему нашего времени на основе тернарной модели: чтобы гармонизировать отношения между физическим и духовным, нужно подняться

¹² Подробнее о бинарной и тернарной моделях см.: *Агранович С. З., Саморукова И. В.* Гармония — цель — гармония: Художественное сознание в зеркале притчи. М. : Междунар. ин-т семьи и собственности, 1997.

¹³ *Солженицын А.* Речь в Гарварде. URL: http://states2008.russ.ru/publikaciya_nedeli/aleksandr_solzhenicyn_rech_v_garvarde

«на новую высоту обзора». Что это за высота — осталось за пределами лекции. Но в русской языковой картине мира этой высотой, этой «порукой» является совесть.

Весьма интересна приводимая В. И. Далем поговорка с ироническим на первый взгляд значением: *Дворь кольцом: три кола забито, три хворостины завито, небомь накрыто, свѣтомь огорожено* (II, 145; IV, 146). В современном русском языковом сознании эта поговорка утрачена, во времена В. И. Даля она, несомненно, иронически передавала полный развал хозяйства. Но исходно она, скорее всего, обозначала процесс творения обитаемого локуса, для которого уже есть все необходимые составляющие: вечность мира, символизируемая *кольцом* и магическим числом *три*, три *кола* (< *kel- - *kol- 'двигаться, вращаться, подниматься, расти, бить, колоть'¹⁴) как пространственный ориентир, центр «своего» мира, *завитые* (< *vei- - *voi- 'жизненная сила') хворостины как символ зарождения, роста, преумножения, безграничность творимого локуса по вертикали (*небомь накрыто*) и горизонтали (*свѣтомь огорожено*). Ироническое переосмысление этой поговорки десакрализует ее космогонический смысл и, выворачивая наизнанку, превращает космос в хаос — символ полного разорения.

Различные языковые единицы хранят память о **сакральном и профаном, чистом и нечистом**.

Отметив у слова *сквара*, наряду со значениями 'огонь, пламя, огненный жупел, горение и смрад' еще и лексико-семантический вариант 'скверна', В. И. Даль, высказал предположение об этимологическом родстве слов *сквара*, *вышкварки*, 'вытопки или перегорелые остатки на салотопне' и *скверный*, *скверна* (IV, 194). На мысль о ритуальной сакральности явлений, обозначаемых данным этимологически корнем, наводит и его родство с русск. *шкварки*, праслав. *skvaga 'огонь, пламя' и др.-русск. *сквара* 'жертвоприношение, дым, смрад'¹⁵. Данные чешского языка, где слово *skvrna* обозначает 'пятно, недостаток, порок', а его производные *poskvřit* значит 'опорочить, запятнать, опозорить' и *poskvřěný* имеет значение 'запятнанный, опозоренный'¹⁶, позволяют предположить, что соответствующий корень, очевидно, связан с представлениями о ритуальной нечистоте, вызванной, скорее всего, скоромной пищей. В этой связи показательно, что автор чешского этимологического словаря Й. Рейзек полагает, что исходным значением праслав. *skvьgnъ было 'засаленный, замасленный', а само это слово этимологически связано с глаголом *skverti 'жарить, растапливать жир'¹⁷. Важно отметить также большую словообразовательную активность корня -скврьн- в старославянском языке: **скврьрна** 'нечистоты, грязь, мерзость, скверна', **скврьнъ**, **скврьनावъ** 'грязный, нечистый, мерзкий' **скврьннги** 'пачкать, грязнить, осквернять', **скврьнность** 'скверна,

¹⁴ Балалыкина Э. А. К истории слов, восходящих к и.е. *kel-*kol в русском и польском языках // История русского языка. Лексикология и грамматика. Казань : Изд-во Казанского ун-та. 1989. С. 2–27.

¹⁵ Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка : в 2 т. Т. II. М. : Русский язык, 1993. С. 418.

¹⁶ Slovník spisovné češtiny. Praha : Akademia, 2004. S. 391.

¹⁷ Rejzek J. Český etymologický slovník. Praha : Leda, 2001. S. 579.

осквернение', **сквръникъ** 'скверный, мерзкий, гадкий человек', **скврънолюбнѣ** 'тяготение к пороку, греху, мерзости', сквръно»дени- 'нечистая пища', **сквръньнѣ** 'нечистый, оскверненный', **скврърникнѣ** 'грязь, нечистота, осквернение'¹⁸. См. также в словаре В. И. Даля: *сквернодѣй* 'распутник', *сквернодѣйство* 'распутство, разврат', *сквернословъ* 'срамослов, буслов, поругатель, кощун', *скверноотяжаніе* 'преступное, греховное обогащение' (IV, 194).

Словарные данные фиксируют сакральность многих явлений, связанных с сексуальной сферой. Это прежде всего относится к корню *jaг-.

Ярость для древних славян, по-видимому, не что иное, как неотъемлемый признак маскулинности. Так, польский этимолог В. Борысь отмечает имевшееся в древнепольском языке у прилагательного *jarу* значение 'крепкий, бодрый, лихой, удалой, развратный', которое сохранилось в современном польском языке лишь в устойчивом выражении *stary, ale jarу* (букв. 'старый, но крепкий')¹⁹. Фразеологическое же значение этой поговорки, по-видимому, близко к русск. *Седина в бороду, бес в ребро*.

В. И. Даль отмечает у прилагательного *ярый* значение 'похотливый', а у существительного *ярость* — 'похоть'. Весьма показательны значения других частей речи с корнем -яг-, приводимые в его словаре: *ярить* 'разжигать похоть', *яриться, яровать* 'быть въ порѣ, въ течкѣ, в расходкѣ, ростиься, токовать' (IV, 679).

Если вспомнить, что словом *яр, яра* обозначалась весна, а *Ярила* был славянским богом плодородия и любви, то легко понять, что наиболее общим значением соответствующего корня было 'возбужденный', которое могло конкретизироваться в том или ином направлении. О сакральности понятий, передаваемых корнем *jaг-, для древних славян свидетельствует тот факт, что, по словам А. Брюкнера, корень -*jar-* в славянских личных именах был синонимом корня -*święt-* 'святой'. «Один и тот же божок, — отмечает исследователь, — называется *Świętowit* в Арконе и *Jarowit* в Хавельберге, *Jaroslawa, Jaropelk* = *Świętosław, Świątopelk*» (199).

Приводя пример *Олень в ярости рюхаетъ* (IV, 679), В. И. Даль связывает корень *jaг- с другим обозначением сексуального возбуждения — *гъва. *Рюхатъ*, по Далю, значит 'ржать, говоря об оленѣ' (IV, 123). Давая толкование и этимологию слова *Рувень* — *Рювень*, В. И. Даль связывает его с глаголами *ревѣть, рюить* и отмечает, что так называется «мѣсяць сентябрь отъ рева оленей?» (IV, 108).

А. Брюкнер этимологически связывает со словом *гъва русское слово *ревность* (476) а данный корень в другой огласовке — *ruja* — означает время спаривания животных²⁰, отсюда названия осенних месяцев (сентября или октября) в ряде славянских языков. См.: др.-русс. *рюень, рувень*, с.-х. *rujan*, чешск. *říjen*²¹.

¹⁸ Старославянский словарь. М.: Русский язык, 1994. С. 605–606.

¹⁹ Boryś W. Słownik etymologiczny języka polskiego / W. Boryś. Kraków, 2005. S. 204.

²⁰ Boryś W. Słownik etymologiczny języka polskiego / W. Boryś. Kraków, 2005. S. 526–527.

²¹ Фасмер М. Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Т. III. М., 1987. С. 53.

На сакральность явлений, обозначаемых рассматриваемым корнем, указывает польский исследователь А. Гейштор, который приводит имя одного из славянских богов — *Рувита*. По мнению ученого, его имя происходит от корня *ru-*, выступающего в старопольских словах *rzwa* 'гнев', *rzwiec* 'рычать'; *Руя*, или время оленьего рыка, выступает и в русском названии осеннего месяца *руень*, на который выпадает время *руи*²².

Как видно даже на этом далеко не обширном и исчерпывающем материале, словари В. И. Даля и А. Брюкнера, могут служить великолепными источниками этнолингвистического материала. Более того, по-видимому, назрела необходимость снабдить новые переиздания данных словарей соответствующими этнолингвистическими комментариями.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Агранович С. З., Саморукова И. В.* Гармония — цель — гармония: Художественное сознание в зеркале притчи. Москва : Международн. ин-т семьи и собственности, 1997. 135 с.
2. *Агранович С. З., Стефанский Е. Е.* Миф в слове: продолжение жизни. Самара : Самар. гуманит. акад., 2003. 168 с.
3. *Балалыкина Э. А.* К истории слов, восходящих к и.е. *kel-*kol в русском и польском языках // История русского языка. Лексикология и грамматика. Казань : Изд-во Казанского университета, 1989.
4. *Бернштейн С. Б.* Очерк сравнительной грамматики славянских языков: Чередования. Именные основы. Москва : Наука, 1974. 378 с.
5. *Даль В. И.* Словарь живого великорусского языка : в 4 т. Москва : Русский язык, 1989-1991.
6. *Зализняк Анна А.* Заметки о метафоре. URL: Слово в тексте и словаре. Москва : Языки русской культуры, 2000.
7. *Кругосвет : энциклопедия.* URL : www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/lingvistika/etnolingvistika.html
8. *Солженицын А.* Речь в Гарварде. URL : http://states2008.russ.ru/publikaciya_nedeli/aleksandr_solzhenicyn_rech_v_garvarde
9. Старославянский словарь. Москва : Русский язык, 1994. 842 с.
10. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка : в 4 т. Москва, 1987.
11. *Черных П. Я.* Историко-этимологический словарь русского языка : в 2 т. Москва : Русский язык, 1993.
12. *Boryś W.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Kraków, 2005. 864 s.
13. *Brückner A.* Słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa : Wiedza Powszechna, 1974. 806 s.
14. *Długosz-Kurczabowa K.* Nowy słownik etymologiczny języka polskiego. Warszawa : PWN, 2003. 658 s.
15. *Gieysztor A.* Mitologia Słowian. Warszawa : Wyd-wa artystyczne i filmowe, 1982. 272 s.
16. *Karlíková H.* Typy a původ sémantických změn výrazů pro pojmenování citových stavů a jejich projevů ve slovanských jazycích // *Slavia*, 67, 1998 [1-2].
17. *Rejzek, J.* Český etymologický slovník. Praha : Leda, 2001. 752 s.
18. Słownik języka polskiego / red. naukowy M. Szymczak. W 3 tt. Warszawa, 1981.
19. *Slovník spisovné češtiny.* Praha : Akademia, 2004. 648 s.

²² *Gieysztor A.* Mitologia Słowian. Warszawa : Wyd-wa artystyczne i filmowe, 1982. S. 106.



SUMMARIES

Kuzin I. "Blind spot" of thinking as deprivation of private

This article represents of examples which allow to ask a question of the paradoxical nature of thinking. This nature leaves the mark on knowledge of various social phenomena. The paradox is given the name of "a blind spot" of thinking, and it is shown at knowledge and perception of the events surrounding us. The movement in the direction of disclosure of his contents is undertaken in this publication.

Key words: blind spot of thinking, judgment, belief, taste, history, Heidegger, Arendt, Kant.

Lishaev S. On the typology of the ethos of the old

The article regards the issues concerning the ethos of the old. I have examined here both positive types of this ethos: anility-as-old and anility-as-dilapidated. The difference between them consists in the attitude of the old to the time. Age past dominates in the "anility of completion" while "meditative anility" is determined by the orientation to the pure presence. The oldster himself makes the choice to follow one or the other type of ethos, although the circumstances have a certain influence to its result.

Key words: Age, philosophy of age, anility, age ethos, care, carelessness, active anility, meditative anility.

Taratuta E. New synchronism of the digital age: social networks and social construction of time

This article considers how the digital age affects our sense of time and the corresponding social constructions of time. The main change in this regard, occurring in connection with the daily spread of technologies, is the change in the configuration and meaning of the key phenomenological face-to-face situation, which leads to other subsequent changes.

Key words: digital age, social networks, social construction of time, face-to-face situation.

Serikov A. Heroes' states and conditions of self-sacrifice described in Russian 19-21 centuries fiction

Examples of self-sacrifice from Russian National Corpus were taken in order to get descriptions of self-sacrifice situations in Russian culture. It was assumed that typical situations and patterns of behavior could be described and analyzed using fictional narratives and that a human being typically sacrifices herself when she is in appropriate social and psychophysiological states and conditions. A sample of 65 descriptions from fiction containing information on states, conditions and particular patterns of heroes' self-sacrifices was analyzed and several practical patterns of self-sacrifice were revealed as a result of the analysis.

Key words: corpus linguistic, human behavior, behavioral grammar, culture, society, situation, practices, self-sacrifice.

Mikhel D. Breast cancer and social-cultural transformations of individual experience of illness: philosophical-anthropological analysis

The article analyzes some forms of individual breast cancer experience that arise in the conditions of modern consumer society, where the struggle against the disease leads to

the emergence of a new, deeply medicalized lifestyle, as well as various types of sociopolitical activities involving former patients of oncological clinics, various social activists, representatives of government and big business.

Key words: Individual experience of illness, breast cancer, new medical technologies, social movements, corporate philanthropy, "pink ribbon", "green".

Lobanova N. Death and the problem of the meaning of life

This article attempts to trace the relationship between the concepts «meaning» and «death», and is broader: to reveal how the problem of the meaning of life is revealed through the problem of impermanence, the limbs of the human being. The author also raises the question about how does the sense of temporal and spatial limitations of human life.

Key words: meaning, death, life, time, people.

Makarova I. Plato or truth? (Some remarks on the history of the aphorism „Amicus Plato...” in antiquity)

The article deals with the history of the most famous philosophical aphorism "Plato amicus sed magis amica veritas" ("Plato is friend, but truth is more precious"). The author considers the circumstances of the emergence of this aphorism and its fate in the Late Antique period, connected with the commentary activity of Neoplatonist philosophers. The fact of a single mention of the priority of truth before man in the Nicomachean ethics already in Antiquity caused doubt about the involvement of Aristotle in this aphorism. Two versions of its origin are presented in the article: the traditional Aristotelian, which goes back to the treatise of Aristotle Nicomachean ethics, and the alternative, "Platonic", which goes back to a series of dialogues of Plato (Republic, Phaedo etc.) and initiated by the Neoplatonists. The article also provides an analysis of the Aristotelian and Platonic formulations of the aphorism and points out the difference between the research installations behind them.

Key words: Plato, Aristotle, teacher-disciple relationship, friendship, truth, Republic, Phaedo, Nicomachean ethics.

Demin I. The criticism of the ideology of human rights in Alain de Benoist's political philosophy

The article explores the motives and the grounds for criticizing the liberal theory of human rights in Alain de Benoist's political philosophy. The article reveals the main arguments of Alain de Benoit against the principle of the universality of human rights and freedoms. The article considers some paradoxes of modern liberalism in connection with the idea of human rights.

Key words: ideology, liberalism, criticism of liberalism, human rights, the concept of human rights, universalism, individualism.

Darenskiy V. Paradigm sense of M. K. Mamardashvili's philosophical project

The article focuses on the M. K. Mamardashvili's project of philosophy. The paper gives an overview of the main specific of his method of philosophy work, which determined by the concept of symbol as an anthropologic phenomenon of self-creativity. The author examines the essence of the philosophical concept of "new birth" and its sacral roots. Opens specificity of Mamardashvili's approach to treatment of philosophy, a history of philosophy and all spiritual culture. The symbol of consciousness considers by him as "the empty form", something transcendental, due to which the process of transcending is possible, generation of the person as

spiritual-moral being. On this basis carries out distinction between philosophy "symbolical" (speaking on language of symbols) and phenomenological. In Mamardashvili's understanding his philosophy "symbolical" because it does not study and create symbols but studies their "work" in consciousness.

Key words: M. K. Mamardashvili, symbol, self-creativity, consciousness, effort, transcending.

Nikulina A. Net formation: the problem of individuation in the thought of Gilles Deleuze

The article explores the process of individuation in works of G. Deleuze and demonstrates its intrinsic relation to sense, the philosopher's key notion, which defines main characteristics of individuation. Individuation is understood as a process of desubjectivisation, it deprives existing entities (including human beings) of their identity and makes them a part of a-subjective transcendental field, "absolute immanence, which G. Deleuze also calls "a life" (*une vie*). We reveal main features of individuality and compare it with the classical (idealistic) version of the subject. We show that despite the a-subjective character of "a life", which gives rise to the process of individuation, this concept, introduced by the French philosopher, allows one to express irreducible uniqueness of any particular entity or living being; uniqueness, which cannot be based on the logical law of identity, but, instead, functions as the basis of the law.

Key words: individuation, sense, becoming, internal difference, subject, novelty.

Stefanski E. Dictionaries by Vladimir Dal and Aleksander Brückner as the Ethno-Linguistic Sources

"Explanatory Dictionary of the Living Great Russian Language" by Vladimir Dal and "Etymological Dictionary of the Polish Language" by Aleksander Brückner are examined in the article as the sources of ethno-linguistic material - ideas, beliefs, customs and traditions, reflected in the language. For example, in two proverbs associated with the notion of 'conscience' fragments of Russian and Polish linguistic worldview recorded. According to the Polish proverb *Co oko cia?u, to sumienie duszy* 'conscience for the soul, that the eye for the body' conscience lives in the soul and with it is opposed to the body. While the picture of the world in the included to Dal's dictionary Russian proverb *Глаза - мера, душа - вера, совесть - порука* 'Eyes is a measure. soul is trust, conscience is bail' is based not on binary but on ternary model. The soul is opposed to the body, and the conscience is means of guarantee of harmonious relations between the soul and the body. So, the conscience is output as beyond the body and beyond the mind. Conscience is perceived in Russian linguistic worldview as something that is coming not from the individual but from the outside, at the end – from the God.

The author notes, that the ancient syncretism of the values of some words, fragments of linguistic worldview lost in the modern consciousness, the description of some rites and the memory of the sacred and the profane were fixed in analyzed dictionaries.

Key words: ethnolinguistics, linguistic worldview, sacred and profane, reflection of the ancient rites in language.