

# Вестник Московского университета

НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ

Основан в ноябре 1946 г.

Серия 7 **ФИЛОСОФИЯ**

№ 1 • 2013 • ЯНВАРЬ — ФЕВРАЛЬ

Издательство Московского университета

Выходит один раз в два месяца

## СОДЕРЖАНИЕ

### *История русской философии*

Черняев А.В. Наследие А.И. Герцена в духовной эволюции  
Г.В. Флоровского . . . . . 3

### *История зарубежной философии*

Фомин А.Л. Пространства философии времени (предисловие к  
публикации статьи «Маркс и философия времени» П. Осборна) . . . 12  
Осборн Питер. Маркс и философия времени (перевод А.Л. Фо-  
мина) . . . . . 15

### *Онтология и теория познания*

Фролов А.В. Интенциональность и объективность: эволюция  
понятия интенциональности и феноменологии . . . . . 33  
Ляпустин А.Г. Истина сквозь призму онтологии . . . . . 45

### *Философия и культурология*

Богомолов А.Г. Звук и смысл. . . . . 60

### *Религиоведение*

Дамте Д.С. Психоанализ в деле пастырского служения: сравни-  
тельный анализ подходов Оскара Пфистера и Ойгена Древермана . . . 74

### *Этика*

Котусов Д.В. Этический потенциал концепции ничто Ж.-П. Сартра . . . 86

### *Из истории Московского университета*

Павлов А.Т. К истории философского образования в Москов-  
ском университете . . . . . 100

**History of Russian Philosophy**

- Chernyaev A.V. The heritage of A. Herzen in spiritual evolution of  
G.V. Florensky . . . . . 3

**History of Foreign Philosophy**

- Fomin A.L. Spaces of philosophy of time (foreword to publication of  
Osborn's article "Marx and philosophy of time") . . . . . 12  
Osborn P. Marx and philosophy of time (translated by A.L. Fomin) . . . . . 15

**Ontology and Theory of Cognition**

- Frolov A.V. The intentionality and objectivity: the evolution of  
phenomenology and intentionality concept . . . . . 33  
Lyapustin A.G. The truth through the alembic of ontology . . . . . 45

**Philosophy and Culturology**

- Bogomolov A.G. Sound and meaning . . . . . 60

**Religious Studies**

- Damte D.S. Psychoanalysis in pastoral ministry: comparative analysis  
of approaches of Oskar Pfister and Eugen Drewermann . . . . . 74

**Ethics**

- Kotusov D.V. Ethical potential of J.-P. Sartre's concept of Nothing . . . . . 86

**From History of Moscow University**

- Pavlov A.T. To history of philosophical education in the Moscow  
University . . . . . 100

**ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ****А.В. Черняев\*****НАСЛЕДИЕ А.И. ГЕРЦЕНА В ДУХОВНОЙ ЭВОЛЮЦИИ  
Г.В. ФЛОРОВСКОГО**

Статья посвящена анализу рецепции идей А.И. Герцена в философии Г.В. Флоровского. В связи с этим предпринимается попытка уяснить мотивы и обстоятельства обращения религиозного мыслителя Флоровского к наследию позитивиста и атеиста Герцена. Устанавливается, что трансформация отношения Флоровского к Герцену коррелирует с основными этапами его духовной эволюции. Показано, что, в конечном счете, освоение философии истории Герцена явилось важным фактором идейного формирования Флоровского и, в частности, послужило существенной предпосылкой для предпринятой им критики русской метафизики всеединства.

*Ключевые слова:* Г.В. Флоровский, А.И. Герцен, Ф.М. Достоевский, философия истории, философия культуры, русская религиозная мысль.

**A.V. Chernyaev. The heritage of A. Herzen in spiritual evolution of G.V. Florensky**

This article analyzes the reception of ideas of Alexander Herzen in philosophy of Georges Florovsky. In this connection the author explains the circumstances and motives of using by religious thinker Florovsky the heritage of the positivist and atheist Herzen. It is established that the transformation of Florovsky's attitude to Herzen correlates with the main stages of his spiritual evolution. It is shown that in the long run, the assimilation of Herzen's philosophy of history was an important factor of Florovsky's ideological formation and, in particular, was the essential precondition for his criticism of Russian metaphysics of common unity.

*Key words:* Georges Florovsky, Alexander Herzen, Fedor Dostoevsky, philosophy of history, philosophy of culture, Russian religious thought.

Если исходить из хрестоматийных критериев классификации русской философии на славянофильскую и западническую, консервативную и либеральную, религиозную и атеистическую, то Александр Герцен и Георгий Флоровский по всем пунктам принадлежат к разным, даже контрадикторным идейным лагерям. Однако поверх типовых демаркаций философия имеет более высокие «этажи», и как раз на них разворачивается настоящая драма в истории

мысли, там следует искать ее сокровенные движущие пружины. Очевидно, именно это имел в виду и сам Флоровский, когда писал в 1922 г., что «искания Герцена... уходили глубже поверхностного пласта злободневных размышлений, — в область критического пересмотра и проверки основоположений миропонимания» [Г.В. Флоровский, 1922, кн. VIII—XII, с. 228].

Следует признать, что А.И. Герцен не принадлежит к числу мыслителей, творчеством которых Флоровский вдохновлялся всю жизнь, как, напиме, В.С. Соловьев или Ф.М. Достоевский. Его интерес к Герцену ограничен периодом работы над посвященной последнему диссертацией. Но это очень важный период, когда Флоровский сформировался как оригинальный мыслитель, занявший самостоятельную критическую позицию по отношению к русской метафизике всеединства во многом благодаря рецепции идей Герцена. Пользуясь терминами философии диалога, можно сказать, что в каком-то смысле Герцен явился для Флоровского тем Другим, в зеркале которого он смог распознать себя и артикулировать собственную идею. Поэтому довольно сильным упрощением является утверждение американского биографа Флоровского Э. Блейна, согласно которому диссертация Георгия Васильевича вызвала неудовольствие в лагере русских либералов во главе с П.Н. Милюковым, поскольку ее автор «подверг резкой критике Александра Герцена, святейшего из “святых отцов” русской революционной традиции» [Э. Блейн, 1995, с. 37]. Отношение Флоровского к герою своей диссертации было далеко не столь однозначным и притом оно развивалось, претерпевало изменения.

Вероятно, работа над диссертацией о Герцене была начата еще до эмиграции, в магистратуре Новороссийского университета, однако в известных сегодня письмах Флоровского одесского периода нет прямых указаний на эти занятия. Остается неясным, в какой момент и по каким причинам была избрана именно данная тема, в каком направлении первоначально предполагалось ее рассмотрение и как эволюционировал авторский замысел. Прояснение всех подобных вопросов затрудняется тем, что текст диссертации как таковой считается утраченным. Известны лишь восходящие к нему работы Флоровского «Искания молодого Герцена» и «Герцен в сороковые годы», а также опубликованный М.А. Колеровым фрагмент предположительно заключительной части диссертации, обнаруженный в архиве П.Б. Струве (который выступал одним из оппонентов на защите наряду с Н.О. Лосским и В.В. Зеньковским). А между тем эволюция отношения к предмету диссертации является одним из показательных проявлений той идейной и духовной перестройки, которую Флоровский пережил в начале 1920-х гг.

«В отсутствие самого текста диссертации, — констатирует Колеров, — разумеется, остается ненаписанной и его история, хотя ряд уточняющих деталей удастся восстановить. Первый отклик на работу над диссертацией содержится в сообщении от 3 июля 1922 г. об экономическом семинарии П.Б. Струве (до революции — при экономическом отделении СПб. Политехнического института), возобновленном на русском юридическом факультете при Пражском университете: здесь был заявлен доклад Флоровского “Донозо Кортес и Герцен”» [М.А. Колеров, 1997, с. 245—246]. Несколькими днями позже в рецензии на книгу Г.Г. Шпета «Философское мировоззрение Герцена» о ведущейся работе заявил сам автор: «Здесь я ограничиваюсь общими замечаниями, отсылая за обоснованием и развитием намеченных мыслей к моему исследованию “Исторической философии А.И. Герцена”, совершенно законченному для печати, которое я надеюсь иметь возможность скоро опубликовать» [Г.В. Флоровский, 1922, с. 230].

Таким образом, диссертацию о Герцене Флоровский намеревался превратить в монографию, но не осуществил этот план, поскольку оказался увлечен уже совсем другими идеями. Через полгода после защиты, в начале 1924 г., он сетовал в письме Н.С. Трубецкому: «Вплоть до самого последнего времени я был рабом своего Герцена... Для меня книга моя уже совершенно устарела, и не будь это диссертация, напечатанием которой я должен хотя бы задним числом оправдать свою степень, я от напечатания ее бы уклонился и не стал бы подвергать себя риску быть обруганным за то, чего сейчас уже не написал бы. Можете представить себе, как я злился и нервничал, теряя время попусту за переделкою ненужной мне самому книги!..» [Письма Г.В. Флоровского 1922—1924, 2002, № 9, с. 168—169].

Действительно, фигура Герцена выглядит довольно неожиданно на фоне религиозно-философских интересов Флоровского, проявившихся уже в гимназическую пору и связанных с таким кругом имен, как И.В. Киреевский и А.С. Хомяков, В.С. Соловьев и Ф.М. Достоевский, П.А. Флоренский и С.Н. Трубецкой... Каким образом на первый план внезапно вышел западник, социалист и атеист Герцен? В литературе о Флоровском существует штамп, согласно которому будущий создатель концепции неопатристического синтеза, в отличие от большинства русских религиозных философов — своих современников, никогда не проделывал эволюции «от марксизма к идеализму» и не «возвращался» в Церковь, ибо всегда оставался в ее ограде. Такое представление справедливо лишь отчасти. Да, Флоровский никогда сознательно не порывал с православием, однако в его духовном развитии был момент, когда

православие перестало служить для него регулятивом творческой деятельности.

Речь идет о периоде охлаждения чувства религиозного призвания и, соответственно, религиозных интересов Флоровского во второй половине 1910-х гг. Как явствует из его переписки с Н.Н. Глубоковским, на старших курсах университета и в годы магистратуры у начинающего ученого «прежние лирико-религиозные тенденции как-то ослабели», и вместо былых религиозно-философских замыслов он восторженно делился с корреспондентом-профессором впечатлениями от лабораторной работы, сообщал о своих увлечениях новейшими концепциями западных мыслителей, в том числе «проблемой наукоучения, теории науки», а также о разочаровании в «возможности жить и дышать спокойно и свободно, будучи служителем церкви» [Сосуд избранный, 1994, с. 134 и др.]. Соответствующим образом изменился и круг чтения Флоровского, ярким свидетельством чему может служить одна из первых его статей «О народах не-исторических. Страна отцов и страна детей», написанная вскоре после эмиграции.

Как явствует из самого названия, статья навеяна мыслями «певца Заратустры» Ф. Ницше, который вспоминается и обильно цитируется почти на каждой странице наряду с идеями Герцена, а также И.Г. Фихте, Г.Ф. Гегеля, А. Бергсона, О. Шпенглера и других, весьма далеких от православной традиции философов. «Православные» Соловьев, Киреевский, Достоевский здесь тоже фигурируют, но скорее на вторых ролях. Вместе с тем «О народах не-исторических» стала первой после почти десятилетнего перерыва статьей Флоровского, затрагивающей религиозно-философские проблемы. Если в начале 1910-х гг. он был всецело погружен в эту тематику и подготовил сразу несколько работ по русской религиозной мысли, то затем, вплоть до 1921 г., ничего подобного уже не написал.

Трудно сказать однозначно, какой причиной был вызван такой поворот в интересах и настроениях Флоровского. Скорее всего, это комплекс причин, среди которых могли сказаться и юношеский религиозный кризис, и впечатления от нового круга чтения, и опыт университетских научно-лабораторных занятий, и изменение самого жизненного проекта. Возможно, сыграл свою роль научный руководитель Флоровского — приверженец позитивизма профессор Николай Ланге. Очевидно, Ланге имел не только интеллектуальное, но и моральное влияние на Георгия, не случайно последний уже в середине 1920-х гг. посвятил памяти научного руководителя одну из статей («К обоснованию логического релятивизма»). Поэтому не исключено, что Ланге мог в какой-то степени «навязать» своему подопечному Герцена в качестве темы диссертации, тем более что сам Флоровский внутренне был к этому уже готов.

Думается, при выборе темы в обращении к Герцену довольно удачно совмещались старый интерес Флоровского к истории русской философии с его новым увлечением проблемой «наукоучения», в разработку которой Герцен внес заметный вклад такими работами, как «Дилетантизм в науке» и «Письма об изучении природы». Наименование первого лекционного курса, который Флоровский разработал и стал читать в Новороссийском университете в 1919 г. — «Логика науки о природе» — не только несет отпечаток неокантианской терминологии, но и перекликается с названиями работ Герцена. Именно у последнего Флоровский мог воспринять свою ключевую идею о «необходимости тесного контакта» философии и естествознания, сперва изложенную в письме Глубоковскому [там же], а затем нашедшую выражение в проекте цикла статей о «феноменологии научного опыта», построенной на сравнительном изучении природы и истории. Отголосками этого амбициозного замысла можно считать статьи «К обоснованию логического релятивизма» и «О типах исторического истолкования».

Эмиграция поставила крест на университетской карьере Флоровского, сделала его членом евразийского кружка, побудила заняться историософской публицистикой и вернула на религиозную стезю. Разумеется, все это не могло не сказаться на характере его дальнейшей работы над диссертацией о Герцене. По-видимому, теперь Флоровский был уже не в восторге от выбранной темы, но менять ее было поздно, это значило бы дать пропасть впустую уже проделанной работе, и оставалось только по-новому интерпретировать предмет диссертации, акцентировать в нем историософскую и религиозную проблематику. Не исключено, что окончательное название — «Историческая философия Герцена» — как раз и явилось результатом подобной корректировки темы исследования. Такого рода «переформатирование» обычно бывает тягостным, наверное, по этой причине Флоровский с таким раздражением называл себя в этот период «рабом своего Герцена».

Как уже отмечалось, превратить диссертацию в монографию Флоровскому не удалось. При жизни автора был опубликован лишь один фрагмент работы: статья «Искания молодого Герцена» (1929). Здесь рассматривается ранний этап личностного и идейного формирования мыслителя, протекавший под знаком романтизма и натурфилософии и завершающийся обращением к Гегелю. Оспаривая мнение о «безрелигиозности природы Герцена», Флоровский стремится доказать, что «в самом “позитивизме” своем он всегда оставался “романтиком”, “идеалистом”, мечтателем, поэтом... Издавна и постепенно подготовлялась в душе Герцена та религиозная возбужденность, которая бурно прорвалась в годы вятского сидения. Это была не столько вера, сколько жажда веры — не религия,

но религиозность. И в этом Герцен не отличался от своего поколения» [Г.В. Флоровский, 1998, с. 390—392].

Данный тезис связан с основополагающим представлением Флоровского о крипторелигиозной природе всей русской философии, даже не связанной с религией напрямую; впоследствии он ляжет в основу трактовки русского «философского пробуждения» в одноименной главе «Путей русского богословия». По убеждению автора, ведущим стимулом для формирования московских философских кружков 1820—1830-х гг. и последующего расцвета русской мысли послужили не социально-политические, а в первую очередь религиозно-идеалистические интересы: «В 30-х гг., во всяком случае, и «западные» были заняты религиозно-нравственной проблематикой не меньше будущих «славянофилов». И социалистический замысел в то время неразрывно связан с христианской идеологией. То было искание целостного мировоззрения» [Г.В. Флоровский, 1937, с. 245—246].

Стремясь на конкретном примере продемонстрировать мистическую и религиозно-психологическую подоплеку русского «философского пробуждения», Флоровский фиксирует и соответствующим образом интерпретирует ряд фактов биографии Герцена. Среди них — чтение религиозной литературы в период вятской ссылки, сопровождавшееся дружеским общением Герцена с мистически настроенным ссыльным архитектором А.Л. Витбергом, автором первого проекта храма Христа Спасителя. По мнению Флоровского, религиозные мотивы присутствуют даже в переписке Герцена с Н.А. Захарьиной — его возлюбленной, где «именно как некую мистерию переживают и сознают они свою любовь. Любовь переливается в молитву, и молитва исходит томлением любви» [Г.В. Флоровский, 1998, с. 387]. Впрочем, мистической романтикой любви, собственно, и исчерпывается религиозный опыт Герцена, «религиозное крушение» которого связывается Флоровским «с противоречиями религиозно-натуралистического провиденциализма. Провидение для него заслонило Бога» [там же, с. 400]. Но, несмотря на личную трагедию (смерть троих детей) и пережитый религиозный кризис, Герцен навсегда сохраняет веру в величие человеческого духа, неподвластного никакому року. «И со всей остротой обозначается двоякий путь: равнодушной покорности... и дерзания веры, обосновывающей неповторимую ценность личности. Об этой дилемме Герцен напряженно думает в последующие годы» [там же, с. 405].

Анализ следующего этапа интеллектуальной биографии Герцена предпринят в другом фрагменте диссертации Флоровского «Герцен в сороковые годы» (который опубликован С. Бычковым в 1995 г.). Здесь ведется речь о метаморфозах первоначального восприятия гегельянства в России, на фоне которого происходило и философ-

ское самоопределение Герцена. Согласно автору, разочарование в гегельянстве, оказавшемся неспособным осмыслить иррациональность жизни, заставило Герцена окончательно отказаться и от своей рационализированной религиозной веры. «И здесь у Герцена начинается новый ряд размышлений, начинается имманентная критика гегельянства. Человек призван не только в логику, но и в историю, — говорит он, — призван не только к познанию, но и к действию: и только действие может вполне удовлетворить человека, ибо «действие — сама личность»» [Г.В. Флоровский, 1995, № 4, с. 86—87].

Уходя от логики абстракций, Герцен обращается к рассмотрению конкретных проявлений жизни в природе и истории и приходит к выводу, что их творческое многообразие несоизмеримо с законами логического разума. Как указывает Флоровский, отстаивание суверенитета человеческой личности, а также свободы исторического действия обусловило и резкое расхождение Герцена с К. Марксом, для которого освобождение человека тождественно его превращению в «родовое существо».

Sub specie историософии Флоровский рассматривает все творчество Герцена, который «не от общих философских решений переходил к вопросам философии истории... как к частным и прикладным, а, напротив, от конкретных вопросов жизни... к общеприкладным философским проблемам» [Г.В. Флоровский, 1922, кн. VIII—XII, с. 229]. В ходе изучения переломных моментов всемирной истории — таких, как закат античного Рима и становление христианства, у Герцена вырабатывается представление о цикличной структуре и катастрофическом характере исторического процесса. И в современной эпохе Герцен слышит «торжественную поступь времен», видит решающий рубеж двух миров. «Он ждал... мессианского знамения, ждал вспышки новой жизни. Из этого мессианского ожидания становятся понятны и его восторженное паломничество на Запад, и его разочарование — вместо мессианской эры начался исторический Апокалипсис, показалось ему» [Г.В. Флоровский, 1995, № 4, с. 94]. На фоне разочарования в Европе Герцен задается вопросом об историческом призвании России, в постановке которого он сближается с П.Я. Чаадаевым («Идеалы Герцена и Чаадаева были различны, но метод их историософического размышления один и тот же») [там же, с. 95]: оба мыслителя утверждали духовное единство пути европейского человечества, но не связывали его с социально-историческим единообразием, ибо каждый народ, как и человек, имеет собственную уникальную судьбу.

В диссертации Флоровский высказывает предположение о «заражающем воздействии» идей Герцена на Ф.М. Достоевского. Основанием для этого служат «Зимние заметки о летних впечатле-

ниях» и «Записки из подполья», написанные Достоевским вскоре после возвращения из Западной Европы в 1862 г., где состоялась встреча писателя с Герценом, работавшим тогда над книгой «Конец и начала», по-новому осмысляющей философию истории. Как указывает Флоровский, в упомянутых произведениях обоих авторов присутствует острая критика европейского стиля жизни, переходящая в критику утопии земного рая и утопического сознания в целом, не способного увидеть за грандиозным фантомом «смысла истории» подлинной драмы индивидуального «смысла жизни» (тематика, параллельно активно разрабатывавшаяся в историсофской публицистике Флоровского 1920-х гг.). Раздумья над этими проблемами впоследствии приведут Достоевского к проникновенному анализу антиномий человеческой свободы, осуществленному в великих романах позднего периода творчества.

Прозрения Достоевского Флоровский считал вершиной не только русской, но и мировой (европейской) философской мысли XIX в., оказавшейся после Гегеля в замкнутом круге самоповторения. По убеждению Флоровского, «русская философия... есть продолжение “общеевропейского” преемства, но продолжение, обозначающее подлинно новый этап. Достоевский — не только “русский Гегель”, он — тот, кто в ряду, начатом Анаксагором и Сократом, стоит за Гегелем — не только для России, но и для мира. Но нужно помнить, что исторически между Гегелем и Достоевским стоит Герцен. И этим определяется историческое место Герцена в судьбах философской мысли» [Г.В. Флоровский, 1997, с. 256—257].

С другой стороны, погружение в тексты Герцена и продумывание его идей способствовало кардинальному пересмотру Флоровским отношения к наследию В.С. Соловьева и софиологическому проекту в целом. Герценовская критика философии истории Гегеля открыла Флоровскому глаза на русскую метафизику всеединства, в которой он увидел теперь опасный рецидив «логического провиденциализма» и «метафизического утопизма», подлежащий преодолению с позиций последовательного историзма и христианского персонализма.

«Случайным или нет было обращение Флоровского к мысли А.И. Герцена, — справедливо констатирует А.П. Козырев, — но в их заочном мыслительном диалоге, происходившем “поверх барьеров” веры и политических убеждений, рождалась возможность иного типа философии истории по отношению к софиологическому, гегелевскому и марксистскому детерминизму и провиденциализму. Опыт молодого Флоровского подсказывает, что в поисках неожиданных и парадоксальных союзников может заключаться возможность прокладывания новых путей в истории мысли» [А.П. Козырев, 2002, с. 142].

Вместе с тем духовная встреча с Герценом оказалась для Флоровского судьбоносной и в самом буквальном смысле: за годы работы над этой темой он прошел идейную эволюцию, сопоставимую с эволюцией Герцена, которую изобразил в своей диссертации. Флоровский не только почерпнул у своего героя ряд важных для себя идей, но и сам во многом повторил его путь, только с обратным знаком. Подобно тому как Герцен пришел от мистики к радикализму и создал в эмиграции центр русского освободительного движения, Флоровский пришел от философии и науки к богословию, интернационализировал православное богословие и стал во второй половине XX в. его находящимся в эмиграции космополитичным лидером. Идеи атеиста Герцена оказались для богослова Флоровского источником «непреходящей вдохновляющей силы» [Г.В. Флоровский, 1997, с. 255], а их автор — куда более созвучным и близким мыслителем, чем большинство представителей собственно богословия и религиозной философии.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Блейн Э.* Жизнеописание о. Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.
- Козырев А.П.* Две модели историсофии в русской мысли (А.И. Герцен и Г.В. Флоровский versus софиология) // История мысли: Историография / Под ред. И.П. Смирнова. М., 2002.
- Колеров М.А.* Утраченная диссертация Флоровского // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997.
- Письма Г.В. Флоровского 1922—1924 гг. // История философии. М., 2002. № 9.
- Сосуд избранный: Сборник документов по истории Русской православной церкви / Сост М.Д. Склярора. СПб., 1994.
- Флоровский Г.В.* Густав Шпет. Философское мировоззрение Герцена. Петроград, 1921 // Русская мысль. Берлин, 1922. Кн. VIII—XII.
- Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937.
- Флоровский Г.В.* Герцен в сороковые годы // Вопросы философии. 1995. № 4.
- Флоровский Г.В.* [Историческая философия Герцена. Заключение] // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1997 г. СПб., 1997.
- Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.

## ИСТОРИЯ ЗАРУБЕЖНОЙ ФИЛОСОФИИ

А.Л. Фомин\*

### ПРОСТРАНСТВА ФИЛОСОФИИ ВРЕМЕНИ

(предисловие к публикации статьи

«Маркс и философия времени» П. Осборна)

Философия времени, как, впрочем, любая другая философия, очень разнообразна. Свидетельством этого разнообразия выступает множество не похожих друг на друга концепций, идей и мнений, выражающих своеобразие мысли отдельных философов. Развитие философской мысли о времени, тем не менее, не может рассматриваться в качестве кумулятивного процесса, т.е. процесса выработки новых точек зрения посредством преодоления старых. Критика и диалог с традицией направлены не столько на устранение затруднений предшествующих теорий, сколько на концептуальное самоопределение. Свообразие каждой новой мысли о времени не является абсолютным своеобразием, существующим в рамках единства философского дискурса о времени как единства понимания проблемы времени. Разнообразие, которым характеризуется философия времени, возникает в результате разрушения этого единства и вследствие новой постановки проблемы как учреждения нового дискурса.

Неоднократное переопределение проблемы времени выявило ее многогранность. С одной стороны, оно позволило проблематизировать различные аспекты, свойства и качества, «присущие» времени, как, например, непрерывность, направленность, неподвижность и т.д. С другой стороны, оно выявило множество подходов к концептуализации самого времени и различных временных проявлений (временных феноменов). Такая разнородность в понимании и осмыслении времени заставляет говорить не столько о разнообразии какой-то одной философии времени, сколько о разнообразных философиях времени, теоретические горизонты которых принципиально гетерогенны. Время оказывается мнимым означающим, смысловое наполнение которого подвержено переменчивой конъюнктуре.

\* Фомин Антон Львович — кандидат философских наук, ассистент кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (495) 939-14-21; e-mail: fominanton85@mail.ru

Концептуальный диссонанс, существующий в философии относительно проблемы времени, вызывает соблазн установления сущностного единства, соединения разрозненных дискурсивных образований, создания некоторой антологии мысли о времени. В качестве основания подобного единства могут выступать различные онтологические, физические, социальные, исторические и т.д. предпосылки. Однако каждая такая попытка означала бы неизбежное выхолащивание определенной части богатого содержания предыдущих теоретических работ.

Пространства философии времени (феноменологическое, герменевтическое, аналитическое и т.д. философские пространства) как теоретические горизонты, в которых существует философия времени, — это прежде всего завоевания самого времени. Из рядового, второстепенного феномена подлунного мира, не заслуживающего внимания мыслителя, занятого размышлениями о вечном и неизменном, время превратилось в одну из наиболее актуальных, если не в самую актуальную тему философского исследования, продемонстрировав свою силу и заставив, таким образом, считаться с собой. «Пространственная» редукция означала бы, в таком случае, предательство тех концептуальных достижений, которые составляют гордость философии времени.

Работа Питера Осборна «Маркс и философия времени» предлагает свое видение данной проблемы. Автор противится рассмотрению философии времени как диалога сменяющихся учеников и учителей. Не претендуя на создание единого дискурса о времени, Осборн, тем не менее, полагает возможным наличие определенной преэминентности, выражаемой в существовании концептуальных тенденций, а также в сродстве отдельных элементов различных течений философии времени. На примере Маркса он показывает, как представления о времени, изложенные в «Капитале», «Экономических рукописях 1857—1858 годов» и «Нищете философии», удивительным образом перекликаются с концепциями Гегеля, Хайдеггера, Бергсона, Делеза, Негри, Постола и т.д.

Не стремясь к исчерпывающему и всестороннему анализу, Осборн останавливает свое внимание на идеях конечности и социальности Маркса. Первая идея, по его мнению, имеет явный отклик в философии Хайдеггера, которая представлена там в качестве одного из центральных экзистенциалов — «бытия-к-смерти». Но если у Хайдеггера эта идея лежит в основании онтологического различия, а затем экзистенциально-онтологического различия между формами времени, то у Маркса она обосновывает историко-онтологическое различие как различие между историческими формами социального времени.

Идея социальности Маркса, точнее, идея различных вариантов организации общественной жизни и сопутствующей этому процессу классовой борьбы находит, согласно Осборну, свое продолжение в философии революции Делёза и Негри. Практика времени — производство, легитимация и борьба со временем — основа общественного устройства. Но если для Маркса решающим является разрушение оппозиции свободного и рабочего времени в целях реализации потенций человеческой индивидуальности, то для Негри и Делёза борьба со временем имеет целью низвержение субъективности и установление нового представления об агентах социального пространства.

Способ, которым Осборн предлагает взглянуть на философию времени, не предполагает обнаружения определенной логики развития представлений о времени или черты, присущей всем философским концепциям времени. Он в равной степени не принадлежит ни методологии, ни историографии. Однако этот способ позволяет продемонстрировать то, что философия времени, с различными пространствами ее существования, не является статичным образованием, а наоборот, разнообразие этой философии есть растущее многообразие выявляемых аспектов времени, подлежащих дальнейшему осмыслению.

**Питер Осборн\***

## **МАРКС И ФИЛОСОФИЯ ВРЕМЕНИ\*\***

Статья знакомит читателя с рецепцией континентальной философии времени в англо-американской философии. На основе принципа гетерогенности пространств существования философии времени, отстаиваемого П. Осборном, предпринимается попытка критики методологического и исторического редукционизма.

*Ключевые слова:* время, концепции времени, философия времени.

### **P. O s b o r n. Marx and philosophy of time**

This article acquaints the reader with the reception of continental philosophy of time in Anglo-American philosophy. On the basis of the principle of heterogeneity of existence spaces for philosophy of time, which is upheld in the article, the author tries to criticize the methodological and historical reductionism.

*Key words:* time, concepts of time, philosophy of time.

Каков вклад Маркса в философию времени? Или, другими словами, что темпорально-[ориентированное] прочтение сочинений Маркса должно внести в понимание философских аспектов его мысли? Как, например, это могло бы изменить конфигурацию отношений между историческими, аналитическими и политическими аспектами его творчества?<sup>1</sup>

Это не только, и даже не в первую очередь историко-[философские] вопросы, но конструктивные и критические контroversы современной философской ситуации: конструктивные потому, что только за парой известных — и весьма частичных — исключений (Антонио Негри и Моше Постон) темпорально-философская сторона мысли Маркса до сих пор систематически не исследована; критическая потому, что такое конструктивное исследование обещает пролить свет на [целый] спектр проблем, а также на специфическую современность мысли Маркса. Это благоприятное время для подобного исследования по ряду причин.

\* *Осборн Питер (Osborn Peter)* — один из ведущих британских философов, профессор Кингстонского университета (Лондон), директор «CRMEP» (Центр исследований современной европейской философии).

\*\* Перевод А.Л. Фомина сделан по изданию: *Osborne Peter. Marx and the philosophy of time // Radical Philosophy. 2008. N 147. Jan/Feb. P. 15—22.*



## Конъюнктура

Первая [причина]: в европейской философии существует растущее осознание того, что посткантовская философия в ее нелогических вариантах является прежде всего философией времени. В частности, она противопоставляет время бытию, чаще всего используя при этом самые разнообразные квази-«субъективные» временные формы. Данная установка по обыкновению ассоциируется с Хайдеггером (а в последнее время еще и с Бергсоном), но [в действительности] она по-разному проходит через всю традицию: от Гегеля и Ницше, через Дильтея, Уайтхеда и Гуссерля к Лукачу и Беньямину и к Левинасу, Рикёру, Деррида и Делёзу, если называть только самые выдающиеся фигуры. Действительно, даже логицизм неокантианства, логико-лингвистицизм аналитической философии и математический неоклассицизм Бадью отмечены ей (т.е. установкой. — А.Ф.), в той мере, в какой они были созданы [вполне] эксплицитно, как реакция против нее. Таким образом, определение положения мысли Маркса внутри философии времени есть в значительной степени ключ к [пониманию] взаимосвязи его мысли с более общей современной европейской философской традицией.

Данная традиция была изначально ориентирована на философию субъекта. Учреждение приоритета времени перед бытием способствует как утверждению принципа субъективности, так и одновременно постановке данного принципа под сомнение благодаря растворению границ субъекта во времени или разрушению [этих границ] с помощью времени. Таким образом, философия субъекта появлялась во многом — [если говорить] ретроспективно — как форма *философского управления* разрушительной силой времени, предназначенная для интеллектуального патрулирования бунтующих сингулярностей. Это именно та территория, на которой современное делезианское возрождение бергсоновской философии времени вступило в альянс с постмарксистской философией революции Негри.

Вторая причина своевременности исследования темпорального измерения мысли Маркса заключается в том, что, несмотря на весь «марксизм» Делёза<sup>II</sup>, работы Маркса, тем не менее, выступают в качестве наиболее полемичных по отношению к делёзовскому необергсонизму в философии времени. Это объясняется тем, что онтологический монизм, подчеркиваемый бергсоновским рассмотрением темпоральности и множественности, отрицает любую онтологическую значимость категории социального и, следовательно, любую фундаментальную самобытность исторического времени. Такой монизм не может выдержать *ни одной* философской концепции истории<sup>III</sup>.

Данное противостояние есть современная форма 170-летней полемики между *пост*-гегелевской и *анти*-гегелевской философской проблематикой, открытой Фейербахом в [сочинении] 1839 г. «К критике гегелевской философии», в тени Шеллинга. Это полемика, в которой как подлинный *пост*-гегелевский статус постгегелевских позиций, так и подлинный *не*-гегелевский статус *анти*-гегелевских позиций перманентно находятся под вопросом. По существу, это спор о приоритете понятий истории и времени. Как таковой он конституирует понятие истории как *проблему* внутри философии времени, и [одновременно] конституирует понятие времени как *проблему* внутри философии истории. Наличествует двойная и асимметричная проблематизация времени и истории. В настоящий момент внутри философии «время» берет верх над «историей», которая по большей части появляется — если вообще появляется — в исключительно эмпирической форме. С другой стороны, время не столько проблематизируется, сколько зачастую просто постулируется в фундаментально-онтологическом смысле, в качестве продуктивного и творческого источника «событий».

Любое развитие философского наследия Маркса в противоположность этому новому монизму требует соблюдения трех условий: (1) существования особого социального бытия (это концепция человека Маркса); (2) [существования] особой темпоральности, связанной с этим человеческим бытием (темпоральности, укорененной в общественном производстве); (3) [того], что эта особая человеческая темпоральность есть или, по крайней мере, должна стать «исторической» в том смысле, который обычно ассоциируется с философскими концепциями истории. Такое понимание «истории» как непрерывного единения времени человека, тем не менее, необходимо включает в себя посредничество с (разрыв с) тем, что мы могли бы назвать «абсолютным временем» или «временем как таковым». Именно последнее из трех утверждений является наиболее трудным для защиты не только из-за внутрифилософских трудностей, [связанных] с понятием истории (особенно тех, которые одновременно затрагивают как пространственный, геополитический аспекты единения, так и необходимо спекулятивную предопределенность «исходов» различного рода), но также из-за особой *де*-историзации темпоральности капитала или капиталистической социальности, которая, по большому счету, конституирует, хотя никоим образом и не исчерпывает, темпоральность социального для подавляющего большинства человечества сегодня.

В этом контексте в отношении теории капитализма именно Негри выступает в качестве конъюнктурно-привилегированного полемика-соперника Маркса, с тех пор как его критика Марксовой теории стоимости является историко-политической критикой

функции времени как меры стоимости, которая (в случае успешности) разрушит диалектическую связь, соединяющую политику Маркса с его анализом капитализма, поддерживающую его понятие истории. В работе над «Капиталом» Маркса Негри заново поднял вопрос о сети концептуальных связей между *временем*, *стоимостью* и *жизнью*, в ситуации радикального изменения философских и политических условий, а именно [в ситуации] современной глобальной социальной гегемонии капитала и набирающей обороты [тенденции к] ее маргинализации, реализуемой посредством [появления] так называемой «антиглобализации», или нового антикапиталистического движения. Собственное рассуждение Негри относительно данных условий в терминах «эмпирия» и «множество», как известно, проблематично, и я не буду обсуждать его здесь. Однако в мысли Негри есть ряд теоретических положений, касающихся отношений между *временем*, *стоимостью* и *жизнью*, которые не зависят от понятия множества, хотя они и обеспечивают теоретические условия [его функционирования]<sup>IV</sup>.

Кроме того, коль скоро это остается строго непродуманным (в действительности неупомянутым), проблема истории находится под угрозой в работе Негри — как в облике качественной исторической новизны будущего (темпоральность которого утверждается Негри как «инновация» и «новое»), так и в облике временного целого (философское осмысление которого Негри явно и настойчиво отвергает). Временное целое появляется в последней работе Негри только в форме поглощения. Это происходит потому, что для Негри только капитал фактически (в противоположность только спекулятивному) единит, но способ единения капитала детемпорализует или, по крайней мере, по его словам, он «депотенциализует» время. Напротив, утверждается, что творческая темпорализация живого труда разъединяет, что приводит к «*появлению* множественных, разнообразных и подвижных времен субъектов»<sup>V</sup>.

Впрочем, данный сценарий оставляет непроясненным как единство концепции коммунизма — время для Негри [не что иное, как] — «реальный материал из которого сделан коммунизм»<sup>VI</sup>, так и оправдание *непосредственной* онтологизации исторической формы труда, которая является для Негри необходимым этапом на пути элиминации истории как теоретической проблемы (вынужденно следуя Делёзу в формальном отвержении всех мыслей о посредничестве). Тем не менее худо-бедно критика Негри обостряет проблему взаимоотношений исторического и онтологического аспектов мысли Маркса благодаря переложению ее в термины конкурирующих темпоральностей капитала и живого труда. Это именно та точка, в которой мысль Негри интересным образом пересекается с наследием первого поколения франкфуртской крити-

ческой теории (Беньямин и Адорно) в таком [человеке], как Понстон, несмотря на необычное и судьбоносное обстоятельство, что в работе Негри отсутствует какая-либо оценка коммерциализации. (Его критика трудовой теории стоимости привела к элиминации предмета потребления из его социальной аналитики, несмотря на тот факт, что, начиная с раннего Лукача, предмет потребления удерживался на почетном месте в аналитике западного марксизма, не на уровне политической экономии, а скорее как доминирующая социальная форма субъективации, т.е. как «культурная» форма.)

То, что история и историческое время, а не только время и темпоральность, остаются на повестке дня современного мышления в их философских смыслах (и какими бы они ни были, им явно необходимо что-то делать со спекулятивным осмыслением *единства открытого будущего*), во многом, является результатом их практической неустранимости из некоторых *экстра*-философских дискурсов, в частности тех, которые озабочены осмыслением глобального пересечения темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм, внутри горизонта вопроса о будущем. Другими словами, осмысление, [разворачивающееся] в рамках философского пространства, глобального пересечения темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм заставляет мыслить понятие истории как спекулятивный горизонт единства их объекта. Это давление (т.е. то, что заставляет нас мыслить понятие истории как спекулятивный горизонт единства объекта темпоральности капитала, коммуникативных и политических форм. — *А.Ф.*) явно «современно», на самом деле оно является определяющей для самой категории современности. Важность работы Маркса здесь заключается в ее посредничестве между этим общим учреждением концепций истории и современности анализа общественных форм капитализма, который сам существует как в «философской», так и в исторической и социэкономической форме<sup>VII</sup>.

Мысль Маркса находится внутри мейнстрима неаналитической философии времени в силу разворачивания иерархически организованной системы противоположных темпоральных пар, которая предвосхищает основную структуру европейской философии времени XX в., приведенной ниже [as follows].

### Пары противоположностей

Рассмотрим следующие два отрывка из работ Маркса:

...различные виды труда приравниваются друг к другу путем подчинения человека машине или путем крайнего разделения труда; труд оттесняет человеческую личность на задний план;

часовой маятник сделался точной мерой относительной деятельности двух рабочих, точно так же, как он служит мерой скорости двух локомотивов. Поэтому не следует говорить, что рабочий час одного человека стоит рабочего часа другого, но вернее будет сказать, что человек в течение одного часа стоит другого человека в течение тоже одного часа. Время — все, человек — ничто; он, самое большее, только воплощение времени. Теперь уже нет более речи о качестве. Количество одно только решает все: час за час, день за день...

*The Poverty of Philosophy*, 1847<sup>VIII</sup>

...если отбросить ограниченную буржуазную форму, чем же иным является богатство, как не универсальностью потребностей, способностей, средств потребления, производительных сил и т.д. индивидов, созданной универсальным обменом? Чем иным является богатство, как не полным развитием господства человека над силами природы, то есть как над силами так называемой «природы», так и над силами его собственной природы? Чем иным является богатство, как не абсолютным выявлением творческих дарований человека, без каких-либо других предпосылок, кроме предшествующего исторического развития, делающего самоцелью эту целостность развития, то есть развития всех человеческих сил как таковых, безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу. Человек здесь не воспроизводит себя в какой-либо одной только определенности, а производит себя во всей своей целостности, он не стремится оставаться чем-то окончательно установившимся, а находится в абсолютном движении становления.

В буржуазной экономике — и в ту эпоху производства, которой она соответствует, — это полное выявление внутренней сущности человека выступает как полнейшее опустошение, этот универсальный процесс овеществления — как полное отчуждение, а ниспровержение всех определенных односторонних целей — как принесение самоцели в жертву некоторой совершенно внешней самоцели. Поэтому младенческий древний мир представляется, с одной стороны, чем-то более возвышенным, нежели современный. С другой же стороны, древний мир действительно возвышеннее современного во всем том, в чем стремятся найти законченный образ, законченную форму и *заранее установленное* ограничение. Он дает удовлетворение с ограниченной точки зрения, тогда как современное состояние мира не дает удовлетворения; там же, где оно выступает самоудовлетворенным, оно — *пошло*.

*Grundrisse*, Notebook V, January/February 1858<sup>IX</sup>

Данные цитаты артикулируют два одинаковых набора концептуальных пар: один — социальный, другой — темпоральный; которые пронизывают сочинения Маркса.

#### Социальные

<i>капитализм</i>	v. коммунизм
<i>наемный труд</i>	v. свободная активность
<i>отчуждение</i>	v. присвоение
<i>стоимость</i>	v. избыток

#### Темпоральные

<i>количественный</i>	v. качественный
<i>однородная (гомогенная)</i>	v. абсолютное движение становления
<i>пустота</i>	v. абсолютное движение становления

Важно, что обе части данной оппозиции опознаны Марксом как формы *ненасытной современности* в противоположность умеренной в удовольствиях древности. Следовательно, в гегелевском ключе мы можем сказать:

*дурная бесконечность* v. *хорошая бесконечность*

Существует ряд интересных особенностей относительно данных серий пар, например, они являются разновидностью дуализмов, произведенных по необходимости для историко-политического судопроизводства, и которые, таким образом, могут быть найдены эксплицитно даже у такого формального мониста, как Делёз, хотя и не без помощи мифа<sup>X</sup>:

<i>государство</i>	v. кочевник
<i>молярный или параноидальный</i>	v. шизофренический
<i>время</i>	v. пространство

На самом деле темпоральные бинарности Маркса весьма точно предвосхищают дуалистическую концептуальную структуру мейнстрима европейской философии времени XX в.

<b>«Плохое» время</b>	<b>«Хорошая» временность</b>
<i>время (пространственно представленное)</i>	v. длительность Бергсон
<i>расхожее время</i>	v. исходная Хайдеггер временность/ овременение
<i>однородное пустое время (историзм)</i>	v. сейчас-время Беньямин
<i>единое, однородное, время</i>	v. конъюнктурное Альтюссер дифференциальное
<i>непрерывное связанное время</i>	

Примечательно, что когда Лукач цитирует первый из двух выше-приведенных отрывков, [отрывок] из *Нищеты философии* Маркса, в его эссе «Овеществление» из [сборника] «История и классовое сознание», он переходит к [установлению] перекрестной ссылки на отрывок из «Капитала» об отношении рабочих к машине, которую он резюмирует следующим образом: «...короче говоря, оно [время] становится пространством»<sup>XI</sup>. Влияние Бергсона очевидно.

Тем не менее концепция «хорошего» *абсолютного* времени, [представленная] в отрывке из «Grundrisse» Маркса, не является [концепцией] бергсоновской длительности, но [скорее] «абсолютным движением становления» *человечности* — человекостановлением в строгом смысле, т.е. становлением *большим, чем есть*. Экзистенциально-онтологическое значение этой формы времени не может быть более эксплицитным: «[человечность]... *есть* [существует] в абсолютном движении становления». То, что появляется у Бергсона, Хайдеггера и даже у Бенямина прежде всего как онтологическое или экзистенциально-онтологическое различие между формами времени (в «Convolut J Аркад» Бенямин пишет о *Jetztsein*, «теперь-бытии») <sup>XII</sup> и существует у Альтюссера в качестве эпистемологического различия методологических подходов, присутствует у Маркса в качестве *историко-онтологического* различия, которое является внутренним по отношению к форме современного, как беспокойное стремление к новому. Кроме того, оно является диалектическим различием.

В отличие от местоположения «прыжка тигра» (фраза Бенямина), решимости (Хайдеггер) или «творческой эволюции» (Бергсон) *содержание* абсолютного движения становления появляется у Маркса в качестве «абсолютной» разработки творческих возможностей». Кто-то может почувствовать натянутость в словосочетании «творческие возможности»: также как творчество отделяется от потенциальности, будущее отрывается от прошлого. Важно помнить, однако, что «современность не дает удовлетворения» здесь *ни в одной* из ее форм. И это не критика современности. Маркс не был только лишь современным; он был модернистом; как дает понять «Манифест коммунизма»<sup>XIII</sup>. Это отсутствие удовлетворения, или «желания вообще» (Гегель), является экзистенциальным регистром свободы творчества, абсолютного движения становления. Здесь у Маркса историческая онтологизация современности существует в качестве фундамента свободы.

В первой цитате (из «Нищеты философии»), где время предстает исключительно плохим, [в качестве] количественной формы, обсуждаемое противопоставление возникает не между двумя формами времени (временем отчуждения в противоположность полностью

человеческому времени), а между временем самим по себе (фигурировавшим как количественное), с одной стороны, и человеком (фигурировавшим как качественное) — с другой. Время как мера появляется здесь как внешняя, навязанная мера, не имманентная качественная «мера» человека как такового, а как абсолютное движение становления, позволяющее себе становиться существующим. Именно хронологическое время, которое, согласно трудовой теории стоимости Маркса, является мерой стоимости, есть не что иное, как среднее общественно-необходимое рабочее время. Данное время является условием превращения продукта в товар. Однако, в отличие от некоторых недавних интерпретаций, это превращение продукта в товар не является временем самим по себе<sup>XIV</sup>. В действительности Маркс явно отвергает это:

...не следует говорить, что рабочий час одного человека стоит рабочего часа другого, но вернее будет сказать, что человек в течение одного часа стоит другого человека в течение тоже одного часа.

Именно рабочая-сила становится товаром — производство абстрактного труда — с его средней общественно-необходимой нормой, отмеренной в хронологическом времени. Абстрактный труд, под которым Маркс подразумевает общественные формы труда, производящий обмен ценностями, является «абстрактным» именно в силу редукции данного труда к количественным единствам (среднего общественно-необходимого) времени, которое сводит его главную функцию (это, в конце концов, переменный капитал) к тому, что [является] реализацией общей «силы». Эта сила (сила «живого труда»), таким образом, является не «фундаментально», а *исторически* онтологической: она — историко-онтологический продукт процесса производства капитала как целого. Понятия абстрактного труда и рабочей силы неотделимы друг от друга. Онтологически оба [существуют] *актуально* только в качестве *идеальных* объективностей<sup>XV</sup>.

[Все] это привело Моше Постона к введению понятия «абстрактное время», как времени абстрактного труда в противоположность тем «конкретным» временам (соответствующих конкретному труду), которые являются «функциями событий». Его конкретные времена являются поэтому «зависимыми переменными» (зависимыми от событий или практик), в то время как абстрактное время появляется как «независимая переменная» и в качестве таковой предположительно «абсолютно». Постон, таким образом, учреждает новую темпоральную пару:

*абстрактное время* v. *конкретное время / время событий*

Ее задачей как общего социального посредника является выражение «общей временной нормы» через общественно-необходимый труд (измеряемый в абстрактном времени)<sup>XVI</sup>.

Существует ряд проблем, связанных с распространением по аналогии Марксовой терминологии, идентификация которых проливает определенный свет на диалектический характер временной онтологии Маркса. Во-первых, время абстрактного труда для Маркса само являлось «историческим» и, следовательно, не «абсолютным», как бы оно не хотело показаться таковым. Скорее термин «абсолютный» Маркс приберет для более радикального овременения времени, не для [времени] «живого труда», а для [времени] *свободной активности*. Во-вторых, и следовательно, становятся сомнительными (в худшем случае просто противоречивыми) [рассуждения] Посто́на об историческом времени. С одной стороны, в отдельных случаях оно рассматривается как синоним конкретного времени, как время событий; с другой стороны, оно рассматривается в качестве результата динамичного отношения между абстрактным временем (как универсализованным временем капитала) и конкретным временем. Ни в том, ни в другом случае оно не находится в рамках комплексной онтологии человека или не помыслено относительно понятия времени как такового. Это ведет к третьей проблеме — обеднению возможностей временных анализов абстрактного труда. Ибо в теории стоимости, [как она изложена] в «Капитале», абстрактный труд это не *просто* [совокупность] конкретных трудов «измеренных» во времени. Абстрактный труд — это не «конкретный труд» + «абстрактное время». «Время» времени-труда не так просто отделимо от «труда» кроме как идеологически, полагает Посто́н. И речь идет не только о конкурирующих интерпретациях различия конкретного/абстрактного труда. Более существенно то, что время труда является временем трудящегося; т.е. оно является частью *жизненного времени* трудящегося. Оно одновременно бесконечно в своих возможностях и конечно в своей актуальности.

Вторая точка, в которой позиция Маркса сближается или имеет концептуальные сходства с элементами раннего Хайдеггера (первой является использование иерархически упорядоченных временных пар), — ее имплицитная зависимость от концепции конечности, основанной на смертности. Рассмотрим «требование работника» из раздела «Пределы рабочего дня» гл. 8, т. 1 «Капитала»:

...капиталист ссылается на закон товарного обмена. Как и всякий другой покупатель, он старается извлечь максимально большую пользу из потребительной стоимости своего товара. Но вдруг раздается голос рабочего, который до сих пор заглушался шумом и грохотом [*Sturm und Drang*] процесса производства.

Товар, который я тебе продал, отличается от остальной товарной черни тем, что его потребление создает стоимость, и притом большую стоимость, чем стоит он сам. Потому-то ты и купил его. То, что для тебя является возрастанием капитала, для меня есть излишнее расходование рабочей силы. Мы с тобой знаем на рынке лишь один закон: закон обмена товаров. Потребление товара принадлежит не продавцу, который отчуждает товар, а покупателю, который приобретает его. Поэтому тебе принадлежит потребление моей ежедневной рабочей силы. Но при помощи той цены, за которую я каждый день продаю рабочую силу, я должен ежедневно воспроизводить ее, чтобы потом снова можно было ее продавать. Не говоря уже о естественном изнашивании вследствие старости и т.д., у меня должна быть возможность работать завтра при том же нормальном состоянии силы, здоровья и свежести, как сегодня. Ты постоянно проповедуешь мне евангелие «бережливости» и «воздержания». Хорошо. Я хочу, подобно разумному, бережливому хозяину, сохранить свое единственное достояние — рабочую силу и воздержаться от всякой безумной растраты ее. Я буду ежедневно приводить ее в текучее состояние, превращать в движение, в труд лишь в той мере, в какой это не вредит нормальной, продолжительности ее существования и ее нормальному развитию. Безмерным удлинением рабочего дня ты можешь в один день привести в движение большее количество моей рабочей силы, чем я мог бы восстановить в три дня. То, что ты таким образом выигрываешь на труде, я теряю на субстанции труда. Пользование моей рабочей силой и расхищение ее — это совершенно различные вещи... Я требую нормального рабочего дня, потому что, как всякий другой продавец, я требую стоимости моего товара...

Следовательно, здесь возникает антиномия, право противопоставляется праву, причем оба они в равной мере санкционируются законом товарообмена. При столкновении двух равных прав решает сила. Таким образом, в истории капиталистического производства нормирование рабочего дня выступает как борьба за пределы рабочего дня — борьба между совокупным капиталистом, т.е. классом капиталистов, и совокупным рабочим, т.е. рабочим классом<sup>XVII</sup>.

С точки зрения трудовой теории стоимости, [рассматривающей] превращение рабочей силы в товар, ключевым предложением является: «...я *должен* ежедневно воспроизводить ее, чтобы потом снова можно было ее продавать». В общеэкономическом плане, это «должен» не существует в качестве вида необходимости на уровне отдельного работника, но [присутствует] только на уровне труда, т.е. переменного капитала *как целого*. [Отсюда] вытекает его актуальность для отдельного работника: капитал

безразличен к его или ее воспроизводству, даже как часть некоторой общественной совокупности рабочей силы. Скорее, это [должен] является *экзистенциальным* императивом — экзистенциально укорененным «вынужден» или «обязан» (Sollen), — который существует в постоянной опасности быть раздавленным под тяжестью диктата социальных форм: *обложение* законом стоимости, как справедливо указывает Негри, в такой же степени политическая, сколько и «экономическая» форма. Существуют глубокие и политически значимые сложности в определении стоимости рабочей силы, которые опускаются здесь: проблемы, касающиеся темпоральности и социального характера воспроизводства, временных отношений между поколениями, не говоря уже об иммиграции и т.д. Но мое беспокойство здесь связано с более фундаментальным вопросом о конечности *жизни* работника и его (т.е. вопроса. — А.Ф.) значением для утверждения Маркса [о том], что время труда есть мера стоимости.

### **Конечность, смертность, богатство и стоимость**

В целом Маркс работал с узкофилософской концепцией конечности как детерминации одновременно как гегелевским логико-онтологическим способом (концептуальная детерминация как модель действительности), так и в соответствии с моделью каузальности, заимствованной из физических наук («детерминация» в англо-американском смысле свободы воли — спор о детерминизме). Связь между этими двумя концепциями является спорным вопросом. Важно отметить, однако, что не осуществляется никакой философской тематизации экзистенциальной концепции конечности как смертности, хотя часто встречается употребление этой идеи в моральном и политическом [аспектах]. В частности, при оценке рабочего времени как меры стоимости не происходит обращения к конечности<sup>XVIII</sup>. Тем не менее, если согласиться с чем-то вроде аргумента раннего Хайдеггера [о том], что ожидание смерти есть экзистенциальная основа овременения, как делаю это я (модифицировав [аргумент Хайдеггера] для регистрации социальной основы данного ожидания в отношениях с другими и, следовательно, [для регистрации] социальности человеческой индивидуальности), то [в таком случае] отсюда недалеко до заключения о том, что человеческая конечность в смысле экзистенциальной регистрации смертности является *онтологическим базисом «стоимости» времени* и, таким образом, онтологической основой функционирования трудового времени как универсальной меры стоимости. И это [справедливо], несмотря на то что любое такое «измерение» само по себе влечет за собой социальную субстанти-

зацию деградировавшей «расхожей» или же просто хронологической концепции времени (отрицает экзистенциальное овременение, от которого она зависит). В своей конечности время ценно, поскольку оно (т.е. «твое» время) *проходит*.

Экзистенциальный смысл овременения, таким образом, зависит от космологического времени природы, которое предполагает периодическое уничтожение бытия каждого отдельного человека. В этом можно убедиться тем способом, с помощью которого в «Grundrisse» время остается для Маркса мерой *стоимости* — не как среднее социально-необходимое рабочее время, встроенное в товары, а как доступное время, т.е. условие развития человеческих сил, являющееся самоцелью — по ту сторону капитализма и по ту сторону формы стоимости.

...капитал помимо своей воли выступает как орудие создания условий для общественного свободного времени, для сведения рабочего времени всего общества к все сокращающемуся минимуму и тем самым — для высвобождения времени всех [членов общества] для их собственного развития. Но постоянная тенденция капитала заключается, с одной стороны, *в создании свободного времени, а с другой стороны — в превращении этого свободного времени в прибавочный труд...*

...рабочие массы должны сами присваивать себе свой прибавочный труд. Когда они начинают делать это — и когда тем самым свободное время перестает существовать в антагонистической форме, — тогда, с одной стороны, мерой необходимого рабочего времени станут потребности общественного индивида, а с другой стороны, развитие общественной производительной силы будет происходить столь быстро, что хотя производство будет рассчитано на богатство всех, свободное время всех возрастет. Ибо действительным богатством является развитая производительная сила всех индивидов. Тогда мерой богатства будет отнюдь уже не рабочее время, а свободное время...

Сбережение рабочего времени равносильно увеличению свободного времени, т.е. времени для того полноценного развития индивида, которое само, в свою очередь, как величайшая производительная сила обратно воздействует на производительную силу труда...

Свободное время, представляющее собой как досуг, так и время для более возвышенной деятельности, разумеется, превращает того, кто им обладает, в иного субъекта и в качестве этого иного субъекта он и вступает затем в непосредственный процесс производства...

Если рассматривать буржуазное общество в его целом, то в качестве конечного результата общественного процесса произ-

водства всегда выступает само общество, т.е. сам человек в его общественных отношениях. Все, что имеет прочную форму, как, например, продукт и т.д., выступает в этом движении лишь как момент, как мимолетный момент<sup>XIX</sup>.

Это доступное время уже не доступное время капитализма (одна из сторон его противоречивой динамики), которое как «доступное время существует в и благодаря противопоставлению [antithesis] избыточному рабочему времени»<sup>XX</sup>; но такое доступное время, [которое] освободилось от своего противопоставления [antithesis] рабочему времени, с того момента как необходимое рабочее время, теперь «определенное потребностями социальной индивидуальности», рассматривается в качестве свободно принятой, необходимой. Тем не менее интересно, что Маркс продолжает писать об этом времени как о «мере» богатства. С другой стороны, для Негри реальное поглощение «генерирует полностью объемлемый темпоральный Umwelt [окружающую среду], который ликвидирует возможность измерения»<sup>XXI</sup>, создавая тем самым внутри капитализма онтологическое основание для коммунизма радикально разнородных единичностей. Тем не менее не ясно, что отличает этот коммунизм радикально разрозненных единичностей от имманентной деструкции социальности как таковой, с того момента как она определяется исключительно негативно, путем выхода из капиталистической социальности, без обращения к другим формам социального, некоторые из которых должны быть устойчивыми на глобальном уровне.

Отрывки из «Grundrisse» о механизме, живом труде и производительной силе науки и техники, конечно, являются текстуальным базисом отказа Негри от теории стоимости Маркса: обосновывая, что в условиях реального поглощения производительная сила науки и техники упраздняет возможность рабочего времени, функционируя как мера стоимости. Тем не менее этот отказ появляется на основе неправильного прочтения временной грамматики, связывающей отрывки, а также [на основе] ассоциированной тенденции объединения категорий *богатства* и *ценности*. (Богатство для Маркса является трансисторической категорией, основанной на отношениях между потребностями, производительными силами и временем; стоимость есть мера богатства, характерного для капиталистических обществ.)

Например, когда Маркс пишет:

Как только труд в его непосредственной форме перестал быть великим источником богатства, рабочее время перестает и должно перестать быть мерой богатства, и поэтому меновая стоимость перестает быть мерой потребительной стоимости.

*Прибавочный труд рабочих масс* перестал быть условием для развития всеобщего богатства, точно так же как *не-труд немногих* перестал быть условием для развития всеобщих сил человеческой головы. Тем самым рушится производство, основанное на меновой стоимости, и с самого непосредственного процесса материального производства совлекается форма скудости и антагонистичности<sup>XXII</sup>,

он описывает гипотетическую, контрфактическую ситуацию, хотя и в стилистически оправданной сложной смеси времен. Существует характеристика движения между поучительным (одновременно логическим и моральным) «должен» и спекулятивным уже достигнутым будущим настоящим («прекращается», «прекратилось», «лишается» и «лишилось»). Все эти риторические фигуры знакомы [нам] по «Коммунистическому манифесту».

Значимой причиной происходящего является то, что в Итальянской школе существует тенденция простого отбрасывания «другой стороны» движения противоречия капитала: а именно что капитал продолжает «постулировать рабочее время в качестве единственной меры и источника богатства» в форме стоимости, несмотря на тот факт, что он больше не является главным источником богатства, именно поэтому он *остаётся* источником *стоимости*, — т.е. существует противоречие между реальным или материальным богатством и его выражением в виде стоимости. (Вряд ли ново: капитал должен периодически разрушать богатство для того, чтобы возродить накопление — производство прибавочной стоимости.)

Сохранение теории стоимости как основы регуляции капиталистического производства посредством обмена — не тот пункт, где находится основная проблема расчета Маркса. Скорее, она сосредоточена в его предположениях относительно использования свободного времени, в противоположность рабочему времени, внутри капитализма: а именно что время каждого освобождается «для его собственного развития», что «свободное время» есть «время для полноценного развития индивидуальности» и что оно тем самым «естественно преобразует своего обладателя в иного субъекта». Эти предположения девятнадцатого века теперь совершенно несостоятельны. Ибо в окрестностях текущих процессов преобразования индивидуального в «иной субъект» в течение свободного времени нет ничего «естественного» и мало что «свободно». Существующее общество превратило свободное или доступное время в место реализации стоимости (потребление и индустрия культуры), способом, который был [попросту] непредставим в девятнадцатом столетии<sup>XXIII</sup>. Это территория понятий *социального капитала*, *социализи-*

рованного работника и реального поглощения социального Негри и Вирно. Однако последующее «развитие индивидуального» является гораздо более противоречивым процессом, чем Негри, Вирно или, конечно же, Маркс себе представляли. Например, заявление Вирно о том, что больше не существует *каких-либо* качественных различий между рабочим и нерабочим временем, [представляющее собой] простую инверсию позиции Маркса, не является более правдоподобным, чем его противоположность, [а по сути, оказывается] риторическим преувеличением, направленным на выделение одной тенденции из противоречивого множества подобных<sup>XXIV</sup>. Текущие преобразования индивидуального в «иног субъекта» требуют гораздо более дифференцированных историко-онтологических анализов их самих.

## ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>I</sup> Это пересмотренный вариант текста, представленного в разных формах на ежегодных конференциях Общества европейской философии [Society for European Philosophy] (Университет Рединга [University of Reading], сентябрь 2005 г.), журнала «Исторический материализм» [*Historical Materialism*] («К космополитическому марксизму» [‘Towards a Cosmopolitan Marxism’], Лондон, ноябрь 2005 г.), Центра современной мысли [Centre for Modern Thought] университета Абердина [University of Aberdeen] (апрель 2006 г.) и Современного восточного азиатского исследовательского центра [Modern East Asian Research Centre] Лейденского университета [Leiden University] (семинара по «Марксизму и японской идеологии» [‘Marxism and Japanese Ideology’], ноябрь 2007). Я признателен за дискуссии на этих мероприятиях.

<sup>II</sup> См., например: Matteo Mandarini, ‘Marx and Deleuze: Money, Time, and Crisis’, *Polygraph* 18, 2006, pp. 73–97.

<sup>III</sup> В своем сочинении 1956 г. «Концепция различия Бергсона» [‘Bergson’s Conception of Difference’] Делёз претендует на обнаружение «подлинно исторической» (в противоположность «биологической») формы различия в рамках концепции жизни Бергсона, [изложенной] в «Заключительных комментариях» Бергсона к «Двум источникам морали и религии» [*Two Sources of Morality and Religion*] (1932), только для того, чтобы тотчас же разрушить ее посредством ее онтологического возвращения к своему источнику:

Бергсон признает своеобразие исторического по отношению к витальному. Что это значит? Это означает, что с человеком и без человека различие становится сознанием, поднимает себя до самосознания. Если различие является биологическим, то осознание различия является историческим. Действительно, мы не должны преувеличивать функцию этого исторического сознания различия... Сознание уже существует с и в самом различии. Сама длительность есть сознание, сама жизнь есть сознание... Если история есть то, что реанимирует сознание, или скорее то место, где оно себя реанимирует и полагает себя в действительности, то только потому, что это сознание, идентичное жизни, было спящим... Сознание у Бергсона не целиком исторично... только история является материей факта.

Gilles Deleuze, ‘Bergson’s Conception of Difference’, in John Mullarkey, ed., *The New Bergson*, Manchester University Press, Manchester, 1999, pp. 42–65; pp. 51–2.

<sup>IV</sup> Это относится, главным образом, к понятиям *реального поглощения*, *социализированного рабочего, живого труда* и *информационной экономики*. См.: Antonio Negri, *Marx Beyond Marx: Lessons on the Grundrisse* (1979), trans. Harry Cleaver, Michael Ryan and Maurizio Viano, Autotopia/ Pluto, London, 1991; ‘The Constitution of Time’ (1981), in *Time for Revolution*, trans. Matteo Mandarini, Continuum, London and New York, 2003; *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century* (1989), trans. James Newall, Polity, Cambridge, 2005; Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire*, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 2000, Part 3; Antonio Negri, ‘Kairòs, Alma Venus, Multitudo’ (2000), in *Time for Revolution*.

<sup>V</sup> Negri, ‘The Constitution of Time’, pp. 48, 55; cf. also p. 51.

<sup>VI</sup> Ibid., p. 47.

<sup>VII</sup> Из тех экстра-философских дискурсов, генерирующих давление на философскую концепцию истории, [следует отметить] именно критику регионоведения, которая в настоящее время предлагает наиболее продуктивные точки зрения, из [перспективы] которых рассматриваются более конкретные геополитические смыслы универсализации абстрактных социальных форм. См.: Harry Harootyan, *The Empire’s New Clothes: Paradigm Lost, and Regained*, Prickly Paradigm Press, Chicago, 2004; Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline*, Columbia University Press, New York, 2003.

<sup>VIII</sup> Karl Marx, *The Poverty of Philosophy*, in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, Volume 6, 1845–1848, Lawrence & Wishart, London, 1976, p. 127.

<sup>IX</sup> Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy (Rough Draft)*, trans. Martin Nicolaus, Penguin/New Left Books, Harmondsworth, 1973, p. 488.

<sup>X</sup> См.: Fredric Jameson, ‘Marxism and Dualism in Deleuze’, *South Atlantic Quarterly*, vol. 96, no. 3, Summer 1997, Special Issue: *A Deleuzian Century?*, pp. 393–416.

<sup>XI</sup> Georg Lukács, *History and Class Consciousness* (1923), trans. Rodney Livingstone, Merlin Press, London, p. 90.

<sup>XII</sup> Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. Howard Eiland and Kevin McLaughlin, Harvard University Press, Cambridge MA and London, 1999, p. 391 (K, 2, 3).

<sup>XIII</sup> Peter Osborne, ‘Remember the Future? The *Communist Manifesto* as Cultural-Historical Form’, in *Philosophy in Cultural Theory*, Routledge, London and New York, 2000, ch. 4.

<sup>XIV</sup> См., напр.: Wolf Heydebrand, ‘The Time Dimension in Marxian Social Theory’, *Time and Society*, vol. 12, nos 2/3, 2003 pp. 147–88, где утверждается, что в капитализме «само время» стало «товаром и меновой стоимостью».

<sup>XV</sup> См.: Peter Osborne, ‘The Reproach of Abstraction’, *Radical Philosophy* 127, September/October 2004, pp. 21–8; Christopher J. Arthur, ‘The Spectral Ontology of Value’, *Radical Philosophy* 107, May/June 2001, pp. 32–42. Непосредственная онтологизация живого труда, [проводимая] Негри, игнорирует этот факт.

<sup>XVI</sup> Moishe Postone, *Time, Labour and Social Domination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, chs 5 and 8.

<sup>XVII</sup> Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, Volume 1, *The Process of Production of Capital* (3rd edn, 1883), trans. Ben Fowkes, Penguin/New Left Review, Harmondsworth, 1976, pp. 242–3. Для более обстоятельного анализа данного фрагмента см.: Peter Osborne, *How to Read Marx*, Granta, London, 2005, ch. 8.

<sup>XVIII</sup> Собственных усилий Маркса для утверждения рабочего времени в качестве меры стоимости, только по отношению к обмену, в главе 1 первого тома «Капитала», как известно, недостаточно. Кроме того, это идет вразрез с его собственной диалектической установкой, [согласно] которой капиталистический характер обмениваемых товаров (и, следовательно, их «ценностный» характер) определяется только позднее, в отношениях капитала. См.: Christopher J. Arthur, *The New Dialectic and Marx’s Capital*, Brill, Leiden/Boston/Cologne, 2002, ch. 3. Тем не менее даже в более методологически утонченной репрезентации Артура основа стоимости в рабочем времени, превращенном в товар, по-прежнему требует онтологического обоснования [в контексте] более общего набора отношений между време-



нем, смертностью и богатством. Именно смертность только и придает смысл времени, что является условием ее функционирования как меры стоимости.

<sup>XIX</sup> Marx, *Grundrisse*, Notebook VII (End of February — March 1858), pp. 708, 711—12.

<sup>XX</sup> *Ibid.*, p. 708.

<sup>XXI</sup> 'The Constitution of Time', p. 42.

<sup>XXII</sup> Marx, *Grundrisse*, pp. 705—6.

<sup>XXIII</sup> См. напр.: Adorno's 1969 radio lecture, 'Free Time: Time or Freedom? Life as Contraband', in Theodor W. Adorno, *Critical Models: Interventions and Catchwords*, trans. Henry W. Pickford, Columbia University Press, New York, 1998, pp. 167—75.

<sup>XXIV</sup> Paolo Virno, *A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life*, trans. Isabella Bertoletti et al., Semiotexte(e), Los Angeles and New York, 2004, p. 1.

## ОНТОЛОГИЯ И ТЕОРИЯ ПОЗНАНИЯ

А.В. Фролов\*

### ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ И ОБЪЕКТИВНОСТЬ: ЭВОЛЮЦИЯ ПОНЯТИЯ ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТИ И ФЕНОМЕНОЛОГИИ

В статье рассматривается одно из ключевых понятий феноменологии — понятие интенциональности, а также его модификации в процессе развития феноменологической традиции у Ф. Brentano, Э. Гуссерля, М. Хайдеггера, Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти. Делается вывод о стремлении феноменологии выйти за свои пределы посредством превосхождения постулированного Гуссерлем «априори корреляции» и детрансцендентализации исходных предпосылок.

*Ключевые слова:* интенциональность, объективность, сознание, мир, присутствие, феноменальность, видимое, невидимое.

**A. V. Frolov. The intentionality and objectivity: the evolution of phenomenology and intentionality concept**

The article considers one of the key concepts of phenomenology — the concept of intentionality, and its modification in the process of development of phenomenological tradition of Brentano, Husserl, Heidegger, Sartre, and Merleau-Ponty. The author makes a conclusion that the phenomenology seeks to go beyond itself by excelling Husserl's "apriori of correlation" and detranscendentalization of presuppositions.

*Key words:* intentionality, objectivity, consciousness, world, presence, phenomenality, the visible, the invisible.

Интенциональность, как известно, представляет собой ключевое понятие феноменологии; можно сказать, что с введением этого понятия у Brentano феноменология и начинается как философская школа. Существуют версии феноменологии, обходящиеся без него, однако большинство авторов, относивших и относящих себя к феноменологии, так или иначе его используют<sup>1</sup>. Тем не менее можно отметить поразительно малое количество публикаций, эксплицит-

\* Фролов Александр Викторович — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (906) 042-71-96; e-mail: alloff2008@yandex.ru

<sup>1</sup> «Феноменология — это интенциональность», — говорит Э. Левинас [Э. Левинас, 2004, с. 274]. К версиям феноменологии без интенциональности относятся герменевтическая феноменология М. Хайдеггера, как она развивается в «Бытии и времени», или феноменология различия В.И. Молчанова (см.: В.И. Молчанов, 2004).

но посвященных этой теме<sup>2</sup>. Тем более нам не встречались исследования, в которых хотя бы намечалась эволюция этого ключевого для феноменологии понятия, а также раскрывалось бы значение его трансформаций для самой феноменологии. Все это побуждает нас обратиться к данной теме.

Гуссерль вводит в качестве основного принципа философских исследований фундаментальный тезис: «Назад к самим вещам!» — не к Канту или Гегелю, а к *самим вещам*. Философия, с точки зрения Гуссерля, закоснела в предрассудках и спекуляциях, которые закрывают выход к тому, что есть действительно, объективно. И именно раскрытие структуры интенциональности должно, по идее, обеспечить феноменологии этот выход. Иными словами, интенциональность — это путеводная нить, следуя которой можно раскрыть конкретные связи познающего, оценивающего, волящего, действующего субъекта с окружающим миром вещей, природных и культурных, и с другими субъектами.

Этот тезис кажется парадоксальным, поскольку феноменология изначально позиционировала себя как наука о феноменах, о способах явления вещей, а не о вещах самих по себе. И под «вещами» в феноменологии могли пониматься совершенно различные предметы [Ф.-В. фон Херрманн, 2000]. Во всяком случае, данный призыв стал выражением неизбывного стремления философии выйти к чему-то подлинному, отличному как от усредненной понятности повседневной жизни, так и от теоретических абстракций. Структура интенциональности, таким образом, предполагает исследование конкретных, жизненных отношений между субъектом и миром. Тем самым устраняется разрыв, пропасть между субъективным и объективным: то и другое открывается во взаимопроникновении и неразрывных связях. С этим обстоятельством связан еще более радикальный тезис, имеющий отношение к подразделению философских дисциплин: именно благодаря введению понятия интенциональности устраняется различие между онтологией и теорией познания<sup>3</sup>, поскольку интенциональный акт содержит в себе как предметный, так и ментальный, ноэтический компоненты, которые рассматриваются как имплицитующие друг друга.

Итак, с феноменологической точки зрения те или иные объекты — дома, деревья, люди, кентавры, треугольники, числа и др. —

<sup>2</sup> Так, в библиографии феноменологической литературы, которая приводится Н.В. Мотрошиловой [Н.В. Мотрошилова, 2003], насчитывается менее 20 названий, включающих в себя термины «интенциональность» и «интенциональный», тогда как вся библиография содержит порядка 600 названий.

<sup>3</sup> Хотя следует заметить, что первые феноменологические штудии осуществлялись Гуссерлем как раз в рамках логики и теории познания [Э. Гуссерль, 2001].

являются коррелятами интенциональных актов<sup>4</sup>. Утверждается, что «сознание — это всегда сознание о чем-то», или, как говорил еще Brentano и вслед за ним Husserl, что всякий интенциональный акт либо сам является представлением (т.е. объективирующим актом), либо основан на представлении [Ф. Brentano, 1996, с. 24; Э. Гуссерль, 2001, с. 347]. Тем самым говорится, что интенции сознания по своей сущности нацелены на выход к объектам<sup>5</sup>. Это движение сознания вовне получило в феноменологической традиции название трансценденции — в смысле, близком к экстериоризации, объективации<sup>6</sup>.

Однако у Brentano речь о трансцендентности интенциональных объектов еще не идет: интенциональный предмет полагается как имманентный. Как представляется, заслуга Brentano состоит не только в отграничении психических феноменов от физических, но и в попытке построить определенную типологию интенциональных актов на основе конкретно-дескриптивного исследования сознания. Как уже говорилось, фундирующими (основополагающими), с его точки зрения, служат акты представления — понятийного, чувственного либо фантазийного. Ими фундируются, с одной стороны, акты воспоминания, суждения, умозаключения, сомнения и т.п., а с другой — те акты, которые Brentano называет «движениями души» (радость, скорбь, надежда, желание, восхищение и др.) [Ф. Brentano, 1996, с. 24]. Конечно, данная типология не является однозначной и завершенной<sup>7</sup>, но, тем не менее, она делает явной проблему соотношения между видами интенциональных актов и типами объективности, им соответствующей. Один и тот же объект может восприниматься вживе, воспоминаться или воображаться, при этом его объективность как воспринимаемого, видимо, будет отлична от его объективности как воспоминаемого или воображаемого. Иными словами, имеет место различие в модусах объективности<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Уже Brentano считал отличительным признаком актов сознания, или психических феноменов, «интенциональное внутреннее существование (intentionale Inexistenz), отношение к чему-то как к объекту» [Ф. Brentano, 1996, с. 42]. Правда, остается под вопросом, насколько такого рода представленность вещи обеспечивает доступ к ее действительному существованию.

<sup>5</sup> Даже если некоторые интенции являются только «пустыми подразумеваниями» — а такие интенции составляют фон интенциональной жизни, — то они все же полагают свои объекты, но в модусе возможного, а не действительного: например, мы видим незнакомый дом и не знаем, кто там живет, но подразумеваем, что кто-то живет, т.е. имеем в виду некоторый спектр возможностей.

<sup>6</sup> Sartre потом увидит в этом существенную нехватку, небытие, которое и заставляет сознание выходить за свои собственные пределы, трансцендировать.

<sup>7</sup> См. критические замечания по этому поводу: [Г. Шнигельберг, 2002, с. 5 и сл.].

<sup>8</sup> Как впоследствии писал Sartre, моя ненависть отпечатывается на самом объекте, становится его квазиобъективным качеством. Объективность такого объекта имеет уже другую модальность. То же относится к ценностно значимым объектам.

Исследование интенциональной жизни сознания было продолжено Гуссерлем, благодаря которому дескриптивная психология сознания и оформилась как философская школа. В исследованиях ученика и последователя Brentano интенциональность, ее структуры и функции были раскрыты в трудноизмеримой полноте и детальности. Уже в «Логических исследованиях»<sup>9</sup> в целом была очерчена структура интенционального акта, проведены различия между его «материей», «качеством» и интенциональным предметом, причем предмет акта, в отличие от Brentano, у Гуссерля полагается как *трансцендентный* сознанию, не являющийся его имманентным содержанием<sup>10</sup>. Гуссерлю удается приоткрыть всю сложность интенциональной жизни: так, он указывает, что различие между простыми (частичными, фундирующими) и составными (сложными, фундированными) актами таково, что единство сложного акта может строиться на многообразии простых и что для систематического исследования этих различий «едва ли еще может быть положено даже скромное начало»<sup>11</sup>. Особый тип предметности и, соответственно, объективности был выявлен в ходе разработки учения о категориальных созерцаниях, посредством которых сущности и категории могут быть усмотрены в «чистом виде», независимо от их реализации в конкретном. Впоследствии разработка типологии интенциональной жизни трансформировалась у Гуссерля в трансцендентальную эйдетику сознания.

Дальнейшее изучение Гуссерлем интенциональных структур сознания разворачивалось уже на почве трансцендентальной феноменологии, и именно тут, несмотря на обремененность трансцендентально-субъективистскими предпосылками, ему удалось достичь впечатляющих результатов. Мы хотели бы выделить лишь несколько значимых аспектов, в которых исследование интенцио-

<sup>9</sup> См. т. II, 5-е иссл. [Э. Гуссерль, 2001].

<sup>10</sup> Интенциональный предмет реален (real) и не является *компонентом* интенционального акта, тогда как «материя» акта (предметный смысл) наряду с комплексами ощущений, которым этот смысл придает форму, реальна в другом смысле (geell) и как раз входит во внутреннюю структуру акта. Видно, насколько Гуссерль в своей концептуализации структуры интенциональности продвинулся дальше Brentano.

<sup>11</sup> «Предмет совокупного акта не мог бы появиться как таковой... если частичные акты не делали бы представимыми свои предметы своим способом... <...> Новый акт может быть выстроен на основе весьма многочисленного акта (члены которого, впрочем, сами могут быть расчленены), например, на констатации некоторого положения дел выстраивается радость... суждение есть фундирующий акт для радости, оно определяет ее содержание... ибо без такого фундирования радость вообще не может существовать. И опять-таки, суждения могут фундировать предположения, сомнения, вопросы, желания, акты воли и т.п.; и точно так же наоборот, последние акты могут выступать как фундирующие» [Э. Гуссерль, 2001, с. 377 и сл.].

нальных структур сознания разворачивается у «трансцендентального» Гуссерля: 1) проблематику конституирования; 2) анализ intersubъективной жизни; 3) сознание мира. Эти аспекты демонстрируют весь масштаб и глубину гуссерлевских исследований интенциональности.

1. Интенциональный акт для Гуссерля — это не просто акт, сопрягающий сознание с объектом, не реальное отношение между двумя реальными вещами. Это прежде всего акт смыслонаделяющий, смыслопридающий — интенциональный, а не реальный. Для сознания характерно наделять мир смыслом, придавать вещам значение. Только благодаря этому мир становится человеческим, «жизненным» миром. Можно привести классический пример смыслонаделения: люди регулярно наблюдали утром и вечером явление одной и той же звезды. Это привело к образованию двух смысловых (ноэматических) аспектов, в которых этот объект схватывался: «утренняя звезда» и «вечерняя звезда», причем оба аспекта идентифицировались с одним и тем же объектом — планетой Венерой. Заметим, что эти аспекты присущи Венере не реально, а лишь интенционально, т.е. функционируют как представления в нашем восприятии, хотя и конституируют устойчивые признаки, в которых нам является *сам объект*, так что для нас, жителей Земли, они в определенном смысле неотделимы от объекта. Эти смысловые аспекты конститутивны именно для земного жизненного мира — на Марсе или Юпитере Венера может наблюдаться с другой регулярностью или вообще не наблюдаться.

Таким образом, смысл, приписываемый объекту, является конститутивным для самого объекта, который предстает в единстве смысловых определений, присущих ему лишь интенционально. Оказывается, что субъективная смыслонаделяющая активность накладывает отпечаток на саму объективность объекта. Интенциональный анализ оказывается анализом конститутивным, т.е. анализом конституирующей объективности активности сознания. Здесь совершается переход к конститутивной феноменологии, причем можно отметить, что предпосылки этого перехода содержались в феноменологии изначально: интенциональная жизнь отличается продуктивностью, и именно конститутивный анализ призван вскрыть ее объективированные результаты (Leistungen).

Конститутивная проблематика, как известно, разрабатывается Гуссерлем в «Идеях I», где процесс конституирования предметности выступает как процесс сопряжения материи ощущений (hýle) и придающей ощущениям смысл формы (morphé) [Э. Гуссерль, 1999, с. 187 и сл.], а также в «Идеях II», где конституирование содержательно разрабатывается в рамках феноменологической концепции региональных онтологий, причем исследуется, какие смысловые

«слои» конститутивны для объектов неживой и живой природы, а также мира культуры («духовного мира») [E. Husserl, 1952]. Нам представляется, что идея конституирования предметности вполне приложима к миру культуры, объекты которого существуют только в зависимости от воспроизведения своего культурного смысла в рамках некоторого сообщества, но лишь частично приложима к миру природы, что связано с проблематичностью смысловой конституции самой материальности вещей. Конечные интенции Гуссерля, как известно, состояли в том, чтобы показать, что сознание, рассматриваемое с трансцендентально-феноменологической точки зрения, способно конституировать вещь, и притом вещь материальной природы<sup>12</sup>. В силу трансцендентально-субъективистских предпосылок здесь, по-видимому, искажается сама постановка вопроса о функциях сознания: как позднее говорил Сартр, сознание по своей природе не может заключать в себе ничего материального, ничего, кроме самого движения трансценденции, разрушающего представление о сознании как сфере интериорного<sup>13</sup>.

Не менее важные импликации содержат в себе такие области феноменологической работы, как проблема интерессубъективности и сознание мира (Weltbewußtsein). Уже в «Идеях II» Гуссерль анализирует зависимость объективности объекта от взгляда другого субъекта: быть объектом — значит быть доступным для взгляда с иных точек зрения, из иных перспектив, чем моя собственная. Определение объективности через интерессубъективность характерно также для поздней феноменологии Гуссерля. Опыт мира (Welterfahrung), как, впрочем, и опыт относительно отдельной вещи, принципиально незавершен, открыт in indefinitum, поэтому его следует мыслить под знаком бесконечной идеи. В свою очередь, интерессубъективная сфера также незамкнута, всегда допускается возможность включить в нее еще одного члена, так что объективность коррелятивна и «равномощна» интерессубъективной сфере: она не превосходит ее по своим смысловым импликациям, поскольку в ней и посредством нее конституирована<sup>14</sup>.

В свою очередь, горизонтная, «функционирующая» интенциональность (fungierende Intentionalität) — это открытие позднего

<sup>12</sup> Показать, как говорил Гуссерль, что сознание способно конституировать не просто смысловую оболочку вещи, но *саму вещь* с ее нутром («mit Haut und Naag»).

<sup>13</sup> «...сознание очистило себя, оно прозрачно, как сильный ветер, в нем нет более ничего, кроме движения, чтобы убежать от себя, скольжения за свои пределы» [Ж.-П. Сартр, 1988]. Впрочем, в этом тексте Сартр дает вольную интерпретацию гуссерлевских идей.

<sup>14</sup> «...объективный мир как *идея*, как идеальный коррелят интерессубъективного, т.е. интерессубъективно обобщенного опыта... сущностно связан с интерессубъективностью, которая сама конституирована в идеальной бесконечной открытости и отдельные субъекты которой наделены взаимно соответствующими и согласующимися конститутивными системами» [Э. Гуссерль, 1998, с. 212].

Гуссерля, расширяющее самый смысл понятия интенциональности. Речь идет теперь не просто об интенциональности акта, направленной на те или иные объекты, а об интенциональности, работа которой, по словам самого Гуссерля, происходит бессознательно и анонимно, которая обеспечивает конституирование мира как *горизонта* — условия возможности явления любых объектов, *предданной* «почвы» всякого опыта. Такого рода интенциональность, по Гуссерлю, выступает глубинной предпосылкой «интенциональности акта» и функционирует на уровне пассивного синтеза<sup>15</sup>.

Об исследовании интенциональных структур опыта у Гуссерля трудно говорить в целом в силу многообразия результатов и открытий. Но, опираясь на текст «Кризиса», последней книги Гуссерля, можно утверждать, что он до конца придерживался так называемого «априори корреляции» между (интер)субъективностью и объективностью [Э. Гуссерль, 2004, с. 214 и сл.]. Эта корреляция предполагает, что объективность не может по своим смысловым импликациям превосходить (интер)субъективную работу интенциональности и ее конститутивные для самой объективности продукты. Что бы ни утверждали представители французской феноменологии, в частности М. Мерло-Понти, в «Кризисе» не происходит разрыва той трансцендентально-субъективистской парадигмы, в рамках которой работал Гуссерль.

Существенную критику и углубление понятия интенциональности предлагает М. Хайдеггер. Одновременно она является критикой и углублением самой феноменологии. Детальный разбор достижений феноменологической школы содержится в лекционном курсе 1925 г. «Пролегомены к истории понятия времени» [М. Хайдеггер, 1998, с. 16—141]. Пожалуй, нигде из опубликованных работ Хайдеггер не высказывается о феноменологической философии столь пространно. Здесь он относит интенциональность наряду с учением о категориальных созерцаниях и понятием априори к основным достижениям феноменологии. Однако положительная оценка не исключает критики, которая развивается также в лекциях «Основные понятия феноменологии» 1927 г. [М. Хайдеггер, 2001, с. 213 и сл.]. В общих чертах эта критика заключается в следующем.

Хайдеггер полагает, что феноменология хоть и стала прорывом в развитии западной философской традиции, однако не смогла вполне реализовать свои цели, поскольку осталась во власти картезианской модели мыслящего и рефлектирующего себя сознания. Для Хайдеггера же сознание с его интенциональными структурами вторично по отношению к более глубоким, экзистенциальным

<sup>15</sup> О горизонтной интенциональности см.: [Э. Гуссерль, 1998, с. 113 и сл.]. Этот аспект интенциональности впоследствии разрабатывался М. Мерло-Понти.

структурам человеческого присутствия (Dasein). Одну из таких базовых структур Хайдеггер именует бытием-в-мире, или трансценденцией. Именно она опосредует изначальную разомкнутость мира, в которую выброшено присутствие<sup>16</sup>. Интенциональная жизнь поэтому фундирована для Хайдеггера в трансценденции бытия-в-мире, так же как онтическое фундировано в онтологическом, а имплицитное понимание бытия выступает условием возможности интенциональной, предметной данности сущего.

Далее, что касается «горизонтной интенциональности», можно сказать, что Гуссерль «интенциализирует» данность мира, пытаясь представить феномен мира как коррелят сознания горизонта. Для Хайдеггера же мир и внутримирное сущее — это вещи разных размерностей (как известно, Хайдеггер говорит о «мирности» мира, о том, что мир «мирствует»<sup>17</sup>). Последователь Хайдеггера Э. Финк впоследствии вводит даже «космологическое различие», дополняющее хайдеггеровскую онтологическую дифференцию. С такой точки зрения мир — это не совокупность вещей и даже не горизонт. Это фундаментальная разомкнутость, открытость и простор, предшествующие всякой встрече сущего и с сущим. Мир не открывается и тем более не конституируется посредством интенциональности. С миром человек находится не в предметно-онтическом, а в экзистенциально-онтологическом отношении, чем и объясняется тот факт, что мир незримо *присутствует* как сущий по сторону всякой интенциональной данности и опредмеченности. Всякая интенциональность онтична и разыгрывается уже в пространстве этого присутствия.

Собственно, это «мироприсутствие» в качестве фона сопровождает хайдеггеровское мышление (особенно в поздний период), как то, что не поддается опредмечиванию, лежит по ту сторону горизонта<sup>18</sup>. Попытка помыслить то, что выходит за пределы интенциональной данности и что является как бы онтологическим фоном интенциональной жизни, характерна и для французской

<sup>16</sup> «Обычно в философии учат, что трансцендентное это — вещи, предметы. Но исходно трансцендентное, т.е. то, что *трансцендирует*, — это не вещи в противоположность Dasein, но само Dasein трансцендентно в строгом смысле слова. Трансценденция — это фундаментальное определение онтологической структуры Dasein. Она принадлежит экзистенциальности экзистенции. Трансценденция представляет собой экзистенциальное понятие. Позже окажется, что интенциональность основывается в трансценденции Dasein и только на этом основании и возможна, и что, наоборот, невозможно объяснять трансценденцию из интенциональности» [М. Хайдеггер, 2001, с. 214 и сл.]. Заметим, что трансценденция здесь понимается глубже, чем у Гуссерля или Сартра, для которых интенциональность и трансценденция — феномены одного порядка.

<sup>17</sup> «Мир никогда не *есть*, но *мирствует*» (welтет) [E. Heidegger, 1976, s. 164].

<sup>18</sup> См., например, одну из маргиналий на полях «Бытия и времени»: «Присутствие именно *миропопослушно*» (welthörig) [М. Хайдеггер, 1997, с. 441].

феноменологии. Далее мы рассмотрим феноменологические концепции двух крупных представителей последней — Ж.-П. Сартра и М. Мерло-Понти.

Сартр, как известно, подверг критике концепцию сознания Гуссерля, утверждая, что введение трансцендентального эго как субъективного полюса интенциональных актов и описание сознания как заключающего в себе некие «содержания» (в частности, гилетические данные) противоречат самой природе сознания. Конечно, сартровская трактовка сознания отягощена метафизическими предпосылками: сознание определяется через «ничтожение», как инстанция, которая вводит «небытие» в «бытие», как чистая спонтанность, ничем не детерминированная свобода. Однако метафизическими предпосылками были обременены и гуссерлевские исследования. Важно то, что сартровское описание интенциональной жизни позволяет почувствовать, что сознание не погружено в себя, в свою чистую трансцендентальную интериорность, а выброшено вовне, в трансцендентность вещей, среди которых оно и обитает. Нужно признать, что такая установка более радикальна, чем пребывание в саморефлексии, и позволяет как бы приблизиться к «самим вещам» в пределе их экстерииорности. Так, когда мы воспринимаем дерево, мы имеем дело не с «ноэмой дерева», которая «не горит», а с самим деревом: «...вы видите его в том самом месте, где оно растет — на обочине дороги, в облаке пыли, одинокое и скрюченное на жаре, в двадцати милях от средиземноморского берега» [Ж.-П. Сартр, 1988]. Таким образом, Сартр, хотя и остается в рамках феноменологии сознания, концептуализирует некий предельный опыт выхода к объективности. Интенциональность сознания выбрасывает нас «в сухую пыль мира, на ухабистую землю, в гушу вещей» [там же].

Кроме того, Сартр имеет в виду тот онтологический фон интенциональной жизни, о котором шла речь выше. Так, в «Бытии и ничто» он пишет о трансфеноменальном бытии, т.е. о бытии, которое лежит по ту сторону феноменальности и для сознания представляется «бытием-в-себе» [Ж.-П. Сартр, 2000, с. 31, 35, 47].

В случае Мерло-Понти мы имеем дело еще с одной оригинальной попыткой концептуализации интенциональности. Как известно, интуиции Мерло-Понти исходят из идей позднего Гуссерля о горизонтной интенциональности и пассивном синтезе восприятия. Правда, имеет место своего рода транспозиция: источник этого рода интенциональности помещается в воспринимающее тело, которое открывает мир в силу своей вовлеченности в круг вещей, одна из которых есть оно само. Человеческое тело оказывается парадоксальным объектом, поскольку оно является одновременно воспринимающим и воспринимаемым: оно наделено самочувствием и в качестве такового переживает свои ощущения изнутри,

в то же время оно предстает как объект среди других объектов, воспринимая себя извне<sup>19</sup>. Благодаря этой своей особенности тело представляет собой условие возможности явления вещей и как таковое сохраняет за собой трансцендентальную размерность, хотя у Мерло-Понти имеет место натурализация *cogito*, сведение его к перцептивной активности.

По Мерло-Понти, этот «неистовый акт, который есть само восприятие», раскрывает для нас мир [М. Мерло-Понти, 1999, с. 461]. Восприятие является не конституирующим, как у Гуссерля, а раскрывающим актом: тело обеспечивает «прорыв» к миру и вовлечение в него, задавая конфигурацию пространственно-временных перспектив и уровней восприятия. Воспринимающий субъект — своего рода лакуна в лоне бытия, разрыв его полноты<sup>20</sup>.

В поздний период философия Мерло-Понти претерпевает значительную трансформацию и радикализацию, хотя многие мотивы позднего творчества были намечены уже в «Феноменологии восприятия». Теперь Мерло-Понти пытается выйти за рамки феноменологии видимого мира и создать язык для своего рода новой онтологии. Видимое и сам процесс восприятия понимаются теперь как аспекты единого Бытия, присутствующего невидимо и выступающего предпосылкой видения. Видимое бытие скрывает за собой толщу невидимого. Задача философа — говорить о том, что выходит за пределы видимого и со своей стороны делает его возможным. Вместе с тем философ не может покинуть свою позицию и переместиться в недра Бытия, лежащего по ту сторону видения. Его речь остается дистанцированной, поэтому она скорее метафорична, чем дескриптивна. Отсюда такие броские и часто шокирующие метафоры, как «дикое», «вертикальное» бытие, «плоть мира» и др. [М. Мерло-Понти, 2006, с. 189 и сл., 241 и сл.]. Они призваны концептуализировать то, что лежит за пределами интенциональных актов и явленного в них сущего, по ту сторону любых представлений и аппрезентаций, — то «сокрытое», которое выходит на свет лишь в отдельных своих аспектах и никогда полностью, храня тайну своего присутствия в себе<sup>21</sup>.

<sup>19</sup> В немецком языке это различие схватывается терминологически: Leib/К греч.

<sup>20</sup> Как говорил Сартр, сознание подобно червю, прогрызающему дыру в плоде. У Мерло-Понти также есть аналогичные мотивы: «Мир в полном смысле слова не есть объект; да, он имеет покров объективных определений, но вместе с тем разрывы и пробелы, через которые субъективности проникают в него, или, вернее, которые и есть сами субъективности [М. Мерло-Понти, 1999, с. 427].

<sup>21</sup> В этом отношении нельзя не заметить сходства между тенденциями мысли Хайдеггера и Мерло-Понти. У обоих мыслителей налицо смещение акцентов с субъекта (воспринимающее тело, *Dasein*) как условия возможности раскрытия бытия на *само бытие* как самодостаточное условие возможности всего остального. В этом проявляется черта, которую сегодня принято называть «детрансцендентализацией».

Итак, в данной статье была сделана попытка проследить магистральную линию развития понятия интенциональности в феноменологической традиции — от Brentano через Husserl и Heidegger к Sartre и Merleau-Ponty<sup>22</sup>. Конечно, мы не претендовали на то, чтобы обобщить все детали феноменологических исследований интенциональной структуры сознания. Эти исследования у рассмотренных авторов не были единообразными, поскольку основывались на различных предпосылках и излагались разным языком. Пожалуй, наиболее богатыми результатами отличаются штудии Гуссерля, что мы попытались продемонстрировать в аспектах конституирования, интересубъективности и сознания мира. К сожалению, эти штудии были зажаты в «прокрустово ложе» трансцендентального субъективизма: чтобы воспринять их положительное значение, требуется «отмыслить» вмещающий их понятийный каркас, что ведет, в свою очередь, к коррекции результатов. Так, в отношении сознания мира Гуссерль склонен говорить о «пустых интенциях», которые как бы пронизывают невидимые сегменты опыта. Однако вызывает большие сомнения, что работу «пустых интенций» можно представить как выполняющую функции конституирования имеющихся в опыте онтологических импликаций. В этой связи предпочтительны интуиции Хайдеггера, Сартра и Мерло-Понти, которые, каждый по своему, пытались выразить трансфеноменальный опыт присутствия мира. И здесь, на наш взгляд, выявляется главная для феноменологии тенденция развития понятия интенциональности: от структуры отношений, опосредующих выход к «самим вещам», к выявлению онтологических предпосылок этих отношений и, в конце концов, к трансфеноменальности как еще не актуализированному, но несущему в себе онтологические импликации «фоновому» слою опыта. Таким образом, совершается выход феноменологии за свои пределы и переход к тому, что сегодня иногда называют «постфеноменологией» (М. Анри, Э. Левинас, Ж.-Л. Марион и др.). Рискнем утверждать, что эта тенденция является для феноменологии имманентной и внутренне необходимой. Однако дальнейшая трансформация понятия интенциональности станет предметом рассмотрения в другой статье.

<sup>22</sup> Мы считаем, что именно эта «трансценденталистская» линия является магистральной, поскольку именно в рамках нее оформились основные достижения феноменологии. «Реалистическая» феноменология является интересной, но все-таки комплементарной традицией.

- Брентано Ф. Избранные работы. М., 1996.  
 Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.  
 Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. I: Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999.  
 Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II (1) // Гуссерль Э. Собр. соч.: В 3 т. М., 2001. Т. 3 (1).  
 Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2004.  
 Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М., 2004.  
 Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999.  
 Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Минск, 2006.  
 Молчанов В.И. Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. М., 2004.  
 Мотрошилова Н.В. «Идеи I» Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. М., 2003.  
 Сартр Ж.-П. Основная идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.  
 Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М., 2000.  
 Херрманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. Минск, 2000.  
 Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.  
 Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998.  
 Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. М., 2001.  
 Шнигельберг Г. Феноменологическое движение. М., 2002.  
 Heidegger M. Vom Wesen des Grundes // Gesamtausgabe. Bd. IX. F a/M., 1976.  
 Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution // Gesammelte Werke (Husserliana). Bd. IV. Den Haag, 1952.

А.Г. Ляпустин\*

## ИСТИНА СКВОЗЬ ПРИЗМУ ОНТОЛОГИИ

Целью настоящей статьи является рассмотрение такого представления, согласно которому истина первоначально рассматривалась не с позиции гносеологии, что является актуальным для классической и современной философии, а с позиции онтологии. В процессе поиска той традиции, которая делала упор на онтологическую интерпретацию истины, автор приходит к древнегреческой философии. На ее материале раскрывается значение такого познавательного феномена, который характеризуется не субъектно-объектным, а, напротив, объектно-субъектным отношением, при котором бытие открывает себя человеку. Активность бытия и пассивность познающего его субъекта является фундаментом для раскрытия онтологического аспекта истины.

*Ключевые слова:* онтология, бытие, истина, логос, объект, субъект, Гераклит, Платон, Аристотель, Хайдеггер.

### A.G. L y a p u s t i n. The truth through the alembic of ontology

The article aims at analyzing not gnosiological, but ontological aspects of truth. Taking into account the currency of gnosiological truth in classical and modern philosophy, the author finds ontological interpretation of truth in Ancient Greek philosophy. The author raises the issue of the relationship between the subject and the object of knowledge and comes to a conclusion that the object perceives whereas the subject is perceived in Greek philosophy. Being opens itself to the subject in the case. Active being and passive recipient of knowledge are the basis of the ontological truth.

*Key words:* ontology, being, truth, logos, object, subject, Heraclitus, Plato, Aristotle, Heidegger.

Как правило, когда говорят об онтологичности истины, то придают этому выражению тот смысл, что истина присуща самим вещам и предметам. Из этого утверждения вытекает, что сам предмет и есть истина, что звучит явно абсурдно («Нелепо утверждение, что стол есть истина» [М.Н. Руткевич, 1973, с. 233]). В качестве попытки реабилитировать онтологический аспект истины можно рассматривать следующее рассуждение: «Как назвать стол, который никуда не годится? А хлеб, который нельзя есть? А самолет, который не летает? Колокол, который не звонит? Обувь, которую нельзя носить? Миллионы тонн хлопка, существующие только в

\* Ляпустин Алексей Геннадьевич — кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (903) 160-75-59; e-mail.: a.ljapustin@list.ru

отчетах? А товар, который никто не покупает? А социализм, который сгноил миллионы безвинных людей в лагерях? А философа, который ненавидит мудрость? На мой взгляд, ответ один: это предметы, которые не соответствуют своим понятиям, т.е. ложные» [В.С. Хазиев, 1998, с. 28]. Тем самым истина — это соответствие, которое автор вышеприведенных строк, В.С. Хазиев, понимает как когеренцию и как корреспонденцию. В первом случае «объект тождествен (адекватен, равен, согласуется) с самим собой, истинность его выводится (вытекает) из его самотождества или, когда объектов много, из его соответствия общему закону ряда родственных объектов», а во втором — «объект соответствует своему понятию, т.е. своей сути, внутреннему основанию, своей родовой природе, которая образует вместе с ним непротиворечивую сущность более широкой, чем они оба, целостности, единства» [там же, с. 72]. Несмотря на то что данное понимание истины является классическим в гносеологии, Хазиев подчеркивает, что он ведет речь именно об онтологической истине. Предмет истинен сам по себе, если он соответствует своему понятию, своей идее, и он не перестает быть истинным в том случае, если мы об этом соответствии не догадываемся.

Итак, истина есть соответствие предмета понятию о нем. Но это соответствие устанавливается самим познающим субъектом. И действительно, о бытии самом в себе нельзя ничего утверждать, кроме того, что оно есть. Да и само это утверждение мы черпаем из нашего познавательного соприкосновения с объектом, т.е. субъектно-объектного отношения, которое уже по своему определению предполагает гносеологическую интерпретацию. После «коперниканского переворота», осуществленного И. Кантом, стало ясно, что бытие воспринимается субъектом через призму собственного сознания. Активность в этом процессе, конечно, принадлежит субъекту, который накладывает априорные формы чувственности, рассудка и разума на эмпирическую данность, тем самым преобразуя ее, превращая ее из «вещи-в-себе» в «вещь-для-нас». Отметим, что в этой позиции наиболее важной в контексте наших рассуждений является активность субъекта. Последний не созерцает открывающуюся перед ним истину, а открывает (точнее, пытается открыть) эту истину сам. При этом переворот Канта стал лишь закономерным следствием той традиции, которая идет из средневековой схоластики, традиции, одним из классических выражений которой стало «*veritas est adaequatio rei ad intellectum*» (Фома Аквинский), т.е. «истина есть соответствие вещи интеллекту». Согласно данному выражению, именно человеческий интеллект является мерилем истинности вещей, он наделен активностью по отношению к вещам, которые, в свою очередь, никак не

отвечают на эту активность, которую они могли бы проявить (но не проявляют) двояким образом: либо выступая навстречу субъекту, открываясь перед ним, либо, напротив, сопротивляясь его проникновению в себя. Но в XIV в. Иоанн Гратидеи из Асколи «со всею решительностью настаивает, что “Истину” должно понимать не как равенство или согласие, вносимое в вещь познающим актом разума, а как то равенство, которое вещь вносит в свое существование во-вне...» [П.А. Флоренский, 1914, с. 16]. Очевидно, Иоанн мыслит процесс познания уже иначе, чем Фома. Аквинат подчеркивает гносеологический аспект истины: так как вещь должна соответствовать интеллекту, то субъект первичен, а объект вторичен. Для Иоанна же познавательная ситуация выглядит прямо противоположным образом: объект первичен, ибо он активен, объект раскрывает себя субъекту, позволяя последнему созерцать себя. Сейчас имя Иоанна Гратидеи предано забвению, ибо озвученная им позиция совершенно неприемлема для новоевропейского типа мышления, восторжествовавшего впоследствии. Тем более данная позиция кажется неактуальной для нашего времени. Это происходит в силу господства гносеоцентрической установки, согласно которой онтология изначально подчинена гносеологии, и тем самым объект, будучи вторичным, ибо является субъекту только через призму его сознания, подчинен ему (субъекту).

Принято считать, что Аквинат в собственной трактовке истины (как и во многих других вопросах) ссылается на Аристотеля. Однако сам Фома подчеркивает, что приведенное выше определение истины взято не у его главного философского авторитета, а у одного из первых иудейских философов Средних веков Исаака бин Саломона Израэли (IX—X вв). По-видимому, такая оговорка неслучайна, ибо, хотя у Аристотеля и можно найти подобное определение (например, «истинно говорить о том, что существующее есть, а не существующего нет» [Аристотель, 2002, 1011b]), само учение об истине античного философа, взятое во всей целостности, резко отличается от учения об истине, выработанного Фомой.

Аристотель всегда подчеркивает соотношенность истины с бытием, ведь «в какой мере каждая вещь причастна бытию, в такой и истине» [там же, II 993b]. Первичность познаваемого объекта по отношению к познающему субъекту, бытия по отношению к знанию утверждается Стагиритом в той же «Метафизике»: «...наши знания скорее сами измеряются, чем измеряют» [там же, 1053a]. Вместе с тем у Аристотеля встречаются цитаты, указывающие на то, что истину он понимает как «сказывание» о вещах [там же, 1051b], вследствие чего истина и ложь заключены не в самой действительности, а «ложность и истинность встречаются там, где уже



имеется сочетание мыслей (поѣmata)...» [Аристотель, 1984, т. 1, 430a]. Таким образом, налицо два аспекта понимания истины Аристотелем: субъективно-гносеологический (истина — мысль о сущем, исходящая от субъекта) и объективно-онтологический (истина — характеристика сущего, показывающего себя). Для ответа на вопрос, какой из этих аспектов был для Стагирита определяющим, необходимо кратко проанализировать его учение об истине.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что философию Аристотель называет «знанием об истине» («ἐπιστήμην τῆς ἀληθείας»), что предопределяет постановку философом вопроса о том, что может быть названо истиной. Во второй книге «Метафизики» Аристотель называет наиболее истинным то, «что для последующих вещей составляет причину их истинности. Тогда, следовательно, причины вечно существующих вещей должны всегда быть наиболее истинными...» [Аристотель, 2002, 993b]. В соответствии с этим наиболее истинным будет являться Ум, который Аристотель называет Богом. Характеристика Ума дана в XII книге «Метафизики»: он представляет собой «вечное, наилучшее, живое существо», «неподвижную и обособленную от чувственно воспринимаемых вещей сущность» [там же, 1073a]. Однако основополагающим атрибутом Ума является, конечно, мышление, именно в нем проявляется, собственно, бытие Ума. Понятно, что, говоря о мышлении Ума, Аристотель имеет в виду его высшую форму — созерцание (θεωρία). Последнее всегда направлено на наилучшее, «самое божественное и самое достойное», а таковым, конечно, и является сам Ум, вследствие чего Стагирит делает вывод о том, что «разум мыслит сам себя, коль скоро мы в нем имеем наилучшее, и мысль <его> есть мышление о мышлении» [там же, 1074b]. В чем отличие человеческого ума от божественного? На этот вопрос Аристотель дает ответ чуть ниже: «Для сравнения можно привести то, что имеет место — на определенном промежутке времени — с человеческим разумом, который направлен при этом на вещи составные: для него благо не в этой вот части <предмета его мышления> или вот в этой, но лучшее, <что он может помыслить> дается ему в некотором целом — <в данном случае> как нечто от него отличное. А в отношении мысли, которая направляется сама на себя, дело обстоит подобным же образом на протяжении всей вечности» [там же, 1075a]. Здесь, по мнению А.Л. Доброхотова, представлено учение Аристотеля о том, что впоследствии назовут латинским термином «интуиция» (видение, созерцание, усмотрение). Интуитивное познание свойственно актуальному уму, в противоположность потенциальному, познание которого может быть только дискурсивным. В трактате «О душе» [Аристотель, 1984, т. 1, III, 5] Аристотелем дается различие ума актуального и ума потенциального. «И дей-

ствительно, существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой — ум, все производящий, как некое свойство, подобное свету» [там же, 430a]. Этот фрагмент, вызвавший столько споров в эпоху Средних веков, трактуется А.Л. Доброхотовым однозначно: «...умы, существующие фрагментарно и зависящие от материи, не могут ничего помыслить без причастности уму вечно действительному, который делает действительным все сущее в возможности, как свет делает действительными цвета» [А.Л. Доброхотов, 1986, с. 112].

Сам фрагмент Аристотеля и его интерпретация, данная А.Л. Доброхотовым, которая кажется нам вполне справедливой, неизбежно вызывает аллюзии с платоновским «Государством», где в конце шестой главы говорится о двух разделах умопостигаемого знания, а в седьмой рассказывается знаменитый миф о пещере, в котором Благо уподобляется сиянию солнца. Первый раздел умопостигаемого (рассудок, δίανοια), как его характеризует Платон, рассматривает объект «на основании своих предположений, не восходя к первоначальному» [Платон, 1994а, т. 3, 511d], а второй (собственно, ум, νοῦς), «восходя от предпосылки к началу, такой предпосылки не имеющему» [там же, 510b]. Что касается «беспредпосылочного начала», к которому восходит ум и которого не достигает рассудок, то это Благо, стоящее над всем сущим и освещающее все своим светом. А.Л. Доброхотов, проведя всесторонний сравнительный анализ аристотелевского Ума и платоновского Блага, констатирует, «что никаких принципиальных препятствий для сближающего истолкования ума и блага, т.е. аристотелевского и платоновского абсолютов, не существует» [А.Л. Доброхотов, 1986, с. 116].

Очевидно, что бытие освещает себя своим светом и делает тем самым возможным восхождение человека к себе, т.е. к истине. И здесь необходимо поставить следующий вопрос: это восхождение осуществляется силами самого человека, его активностью или же сущее само открывается навстречу человеку? Какое из отношений здесь является определяющим — субъектно-объектное, предполагающее активность субъекта и пассивность объекта, или объектно-субъектное, предполагающее активность объекта и пассивность субъекта? Этот вопрос является ключевым для М. Хайдеггера, который анализирует «миф о пещере» в аспекте поставленного вопроса. С одной стороны, Платон уподобляет Благо солнцу. Оно освещает все сущее своим светом, и истинность отдельных идей определяется тем, сколько света от Блага падает на них. Идея есть сиятельное, освещающее себя своим светом. Следовательно, она открывает (освещает) себя перед человеком, реализуя объектно-субъектное отношение. Но «непотаенное заранее уже и единственно понимается как воспринятое при восприятии идеи, как узнанное

(γῦνῶσκόμενον) в познании (γῦνῶσκειν). В этом повороте νοεῖν и νοῦς (восприятие) впервые встают у Платона в сущностное отношение к «идее» [М. Хайдеггер, 1993, с. 354]. Для того чтобы узнать непотаенность (истину) в познании, необходимо уже проявить определенную активность, усилие. И здесь Платон говорит о правильности взгляда (ορθότης). И действительно, узник, выходящий из пещеры, всякий раз обращает свой взгляд на нечто более истинное, чем то, что было до этого. Еще в пещере узники принимали за истину тени утвари, которую люди проносят за завесой. Узник, с которого сняли оковы, получает возможность увидеть в свете костра, горящего на горе, сами эти предметы, а уже не тени. Это уже вторая ступень истины, которую Хайдеггер именует «непотаенное», т.е. более истинное, чем то, что узник видел до этого. На третьей ступени узник выходит за пределы пещеры и усматривает собственно истину, «непотаеннейшее». С одной стороны, истина на каждой новой ступени открывает себя все более и более, а с другой — сам узник (с помощью своих освободителей) прикладывает усилия к ее постижению. Для этого он меняет свое местоположение, на каждой ступени смотря более правильно на сияние истины.

Заострив, таким образом, обозначенную выше проблему и обнаружив, что она была актуальна и для Платона (к его решению мы еще обратимся), вернемся к творчеству Аристотеля в свете обсуждения данного вопроса. Известно утверждение Стагирита о том, что истинность и ложность встречаются в мыслях, а не в бытии [Аристотель, 1984, т. 1, 430a]. Как это соотносится с его учением о том, что актуальный Ум и есть истинное и что одним из значений сущего является «бытие в смысле истины и не-бытие в смысле лжи» [Аристотель, 2002, 1026a]? Думается, здесь нет противоречия. Сущее действительно выступает как истина. Оно существует на уровне действительности (актуальности), а не возможности (потенциальности), и его можно либо мыслить, либо не мыслить, но ни в коем случае нельзя мыслить искаженно, ложно. Именно поэтому, когда Аристотель говорит об истинности и ложности, он говорит о сущем как «предмете мысли» [Аристотель, 1984, т. 1, 431b], который принимает в человеческом уме то или иное сочетание, выражающееся в утвердительном или отрицательном высказывании, могущее быть оцененным как «истинное» или «ложное». Также и Платон в «Софисте» утверждает, что «мышление, мнение, представление, как истинные, так и ложные, все возникают у нас в душе» [Платон, 1993а, т. 2, 263d]. Данное утверждение направлено Платоном против софистического парадокса, который формулируется еще в «Евтидеме»: лгать нельзя, ибо «тот, кто говорит о существующем, говорит сущую правду», и при этом «никто не гово-

рит о несуществующем» [там же, т. 1, 284а, с]. При этом софисты сделали данный вывод, по-видимому, из тезиса Парменида о том, что бытие есть, а небытия нет. Поэтому в «Софисте» Платон доказывает, что небытие с необходимостью существует, ведь именно его наличие позволяет отделить категории бытия одну от другой [там же, 1993а, т. 2, 254d—257b]. Бытие выступает как истина, а небытие как ложь, говорит Платон, а в уме (мышлении, мнении, представлении и высказывании) их сочетание порождает истинность и ложность мыслей.

Итак, истина бытия является источником истины мышления — вот тезис, связывающий философию Платона с философией Аристотеля. Последний много внимания уделяет вопросу постижения истины. В «Метафизике» (кн. I, гл. 1) он говорит о ступенях познания, обе «Аналитики» почти полностью посвящены способу познания истины, и везде Стагирит говорит об активном способе человеческого постижения. Да, цель для философии — божественное созерцание, но сама философия дискурсивна, она способна лишь шаг за шагом приближаться к этому идеалу. Поэтому, с одной стороны, именно действительный ум дает возможность человеческому уму мыслить, а другой — «знание в возможности у отдельного человека — но не знание вообще — по времени раньше» [Аристотель, 1984, т. 1, 431a], вследствие чего «то, что первично и ясно “для нас”, — это данное в чувственном восприятии; то, что первично и ясно “по природу”, — это наиболее отдаленное от него [там же, т. 2, 71b—72a]. Так, в отношениях между человеком и Умом, потенциальностью и актуальностью, существованием и сущностью (чтойностью) намечается два противоположенных движения. Решить, какое из них является доминирующим, вряд ли возможно. Скорее, следует согласиться с А.Л. Доброхотовым, который остроумно замечает: «Вместе с Гераклитом Аристотель мог бы сказать, что “путь вверх и путь вниз один и тот же”» [А.Л. Доброхотов, 1986, с. 97].

Можно ли тот же самый вывод сделать и в отношении Платона? Как было показано, он тоже допускает оба отношения (объектно-субъектное и субъектно-объектное), и М. Хайдеггер отдает предпочтение второму отношению, считая, что «правильность взгляда» первично по отношению к «несокрытости бытия». Позволим себе, однако, не согласиться с мнением немецкого философа. Если возвратиться к «мифу о пещере», то следует констатировать, что первичным определением истины в нем является именно «несокрытость». Да, узник, выходящий из пещеры, прилагает усилия к постижению истины, однако усилия эти носят адаптивный характер. Человек на каждом новом этапе своего восхождения к ней должен приспособиться к ее сиянию, ибо, взглянув на истину без подготовки,

человек неминуемо будет ослеплен ею. Именно поэтому Платон так подробно описывает этапы этой подготовки: сначала освобожденному узнику завязывают глаза, затем заставляют смотреть на тени предметов и их отражения в воде и только потом, когда он свыкнется с этим светом, позволяют взглянуть вокруг себя свободно.

Попробуем отстоять свою точку зрения на материале диалога «Федр», сравнив «миф о крылатых душах-колесницах», изложенном в нем, с «мифом о пещере». На первый взгляд, нет никакой связи как между двумя диалогами в плане проблематики и обсуждаемых вопросов, так и между двумя мифами, повествующими совершенно о разных предметах. Однако В.Ф. Эрн указывает, по крайней мере, на три момента, сближающих «миф о пещере» с диалогом «Федр»: во-первых, солнце, источник света в «Государстве», незримо присутствует и в «Федре» (зениту беседы соответствует зенит солнца, и когда спадает жара, спадает и беседа). Во-вторых, что особенно важно в контексте нашей проблематики, в обоих мифах говорится о двояком характере постижения истины: «с одной стороны, это восторжение души, с другой — *нисхождение бога* (выделено автором)» [В.Ф. Эрн, 1991, с. 487]. В третьих, наконец, три речи, произнесенные Федром и Сократом, могут быть рассмотрены как три ступени восхождения, которые были выделены выше: речь Федра, зачитывающего произведение Лисия, отражает точку зрения узника пещеры, не ведающего истины; первая речь Сократа, где проводится аскетическая концепция Эроса, может быть соотнесена со второй ступенью (на языке М. Хайдеггера она именуется как «непотаенное»). Ну а собственно истину раскрывает (а точнее, она сама раскрывается) вторая речь Сократа, когда наступает полдень и солнце находится в зените. Исходя из этих сходств, В.Ф. Эрн рассматривает «Федра» как единственный платоновский диалог, отвечающий признакам солнечного постижения, которые намечаются в «мифе о пещере».

На первый взгляд, в «Федре» Платон приписывает человеку гораздо больше активности в процессе постижении истины, чем в «мифе о пещере». В «Государстве» узник, идущий навстречу истине, изначально не понимает, куда он идет, — его насильно освобождали и вели. В «Федре» же человек осознанно поднимается к истине, ибо понимает, что «как раз там, на лугах, пастбище для лучшей стороны души, а природа крыла, поднимающего душу, этим и питается» [Платон, 1993б, т. 2, 248с]. Кроме того, душе известен закон Адрастеи, состоящий в том, что та душа, которая увидит хотя бы частицу истины, будет счастлива в течение десяти тысяч лет, т.е. до следующего кругооборота. Поэтому души мотивированы, они преследуют корыстный интерес. Созерцанием истины питаются боги и человеческая душа, будучи по природе подобной

божественной, она также стремится к этому созерцанию. Жизнь богов такова, что они ежедневно наслаждаются созерцанием «занебесной области», тогда как человеческие души «жадно стремятся кверху». Таким образом, только человек наделен стремлением, боги же, будучи совершенными, ни к чему не стремятся, ибо уже обладают всем. Эта мысль, как известно, была центральной для речи Сократа в «Пире». В том же «Пире» описывается процесс восхождения к идее Прекрасного: человек шаг за шагом приближается к ней, отправляясь от чувственных вещей, сама же идея остается неподвижной и пассивной. Здесь речь идет даже не о правильности взгляда (ὀρθότης), посредством которого человек взирет на непотаенное. В «Федре» Платон говорит о более активном способе постижения истины со стороны субъекта. Душа человека, пронизанная любовью, обретает крылья. Окрыленная, она взлетает над чувственным миром и достигает сферы идей. Далеко не каждой душе это удастся, ведь вниз тянет чувственное начало, а кроме того, другие души, стремящиеся туда же, борются между собой, «топчут друг друга, напираят, пытаясь опередить одна другую. И вот возникает смятение, борьба, от напряжения их бросает в пот» [там же, 248а]. Но той душе, которая достигает этой «занебесной» сферы, удастся увидеть великолепное зрелище. Подчеркнем: не только увидеть, но и поучаствовать в нем. Ведь крылатые души, уподобленные Платоном колесницам, некоторое время следуют в свите богов, причем каждая выбирает свиту того бога, деятельность которого ближе ей по характеру и темпераменту.

Итак, в «Федре» Платон, казалось бы, подчеркивает активность человека, восходящего к истине, и одновременно пассивность самой истины, не проявляющей никакого интереса к познающему ее. Этот вывод следует с очевидностью из мифа, рассказанного Сократом в своей второй речи, о душах-колесницах. Однако до этого мифа Платон устами Сократа излагает теорию любви, которую он основывает на понятии одержимости или неистовства (μανία). Отвергая рассудочное понимание любви, подразумевающее под любовью зло вследствие ее иррационального характера, Платон подчеркивает, что «величайшие для нас блага возникают от неистовства, правда, когда оно уделяется как божий дар», и «неистовство, которое у людей от бога, прекраснее рассудительности, свойства человеческого» [там же, 244а; d]. Вспомним, что именно любовь окрыляет человеческую душу, позволяя ей проникнуть в «занебесную область», где царствует истина. Следовательно, наделяя душу способностью любить, боги в известном смысле сами ведут душу к себе. Человеческие же усилия опять (как и в «Государстве») носят вторичный характер: душа отвечает на призыв богов, выраженный в любви, тем, что она окрыляется и возносится

в мир идей. Кроме того, от Эмпедокла и Демокрита Платон перенимает учение об истечениях (*'αλορροή*), о котором он упоминает в том же «Федре» в таких словах: «Восприняв глазами истечение красоты, он (влюбленный. — *А.Л.*) согревается, а этим укрепляется природа крыла» [там же, 251b]. Таким образом, человек получает от истины призыв, заставляющий его познать ее двояким образом: благодаря способности любви, которая является божьим даром, и посредством восприятия истечения красоты, исходящего от предмета любви. Красота эта обличена в чувственно-воспринимаемую форму, поэтому видна глазу, но, если человек не остановится только на этом прекрасном теле, он поймет, что красота всех прекрасных тел одинакова, и «станет любить все прекрасные тела, а к тому одному охладает», затем «начнет ценить красоту души выше, чем красоту тела» [Платон, 1994б, т. 3, 210b]. Затем он постигнет красоту нравов, «от нравов он должен перейти к наукам, чтобы увидеть красоту наук... пока, наконец, набравшись тут сил и усовершенствовавшись, он не узрит того единственного знания, которое касается прекрасного...» [там же, 210c—d]. Так Платон описывает процесс восхождения человека к идее Прекрасного, находящейся в иерархии идей непосредственно за Благом и наравне с Истиной. Идея красоты, таким образом, ведет человека от чувственных вещей в мир идей, оставляя свои отблески на тех объектах (телах, душах, нравах, науках), которые выступают в роли ступеней на пути шествования души в мир идей. Она является для человека внешним ориентиром, тогда как внутренним движущим «механизмом», дающим душе крылья, является неистовая любовь.

Вознесение души в «занебесную область», где обитает истина, обретение душой крыльев чем-то напоминает пролог к поэме Парменида «О природе». Лирический герой поэмы говорит о себе, как в юности он был восхищен на небеса на колеснице, которую несли «сверхпроницательные» кони. Путеводительствовали ему Коры Гелиады (Девы дочери Солнца), направляющие коней к «воротам путей Ночи и Дня», сторожит которые «многочающая Дика» (Правда). Она и открывает юноше «непогрешимое сердце легко убеждающей Истины», а также «мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности» [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 287]. Из пролога остается непонятным, что именно окрылило героя поэмы. Ясно лишь, что это путешествие он совершает по воли самой Дикэ, о чем она и сообщает философу в таких словах: «Ибо отнюдь не Злая Участь (Мойра) вела тебя пойти / По этому пути — воистину он за пределами тропе человека — / Но Закон (Фемида) и Правда (Дикэ)» [там же]. В этой истории можно увидеть всего лишь литературный прием, мастерски используемый Парменидом. Согласимся, однако, с мнением А.Л. Доброхотова,

который пишет: «...надо полагать, что введение к поэме, в которой богиня *открывает* (выделено автором) истину философу... — это не только композиционный прием, но и указание на то, что “бытие” дано мыслителю в откровении...» [А.Л. Доброхотов, 1980, с. 62]. В прологе, правда, есть указание на то, что Дикэ не сразу открыла ворота, а лишь после того, как «Коры стали уговаривать ее ласковыми словами / И смекалисто убедили, чтобы она им закрепленный шпеньком засов / Мигом откинула от ворот» [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 286]. Это место можно проинтерпретировать таким образом, что одного только откровения со стороны богини недостаточно; необходимо ответное усилие человека, способное воспринять открывшуюся истину. В таком случае колесницу, на которой юный герой совершил путешествие, и его провожатых, Дев, можно рассматривать как чисто человеческие способности (чувства и разум, если проводить аналогии с «Федром»). Секст Эмпирик идет еще дальше и считает, что Девы Гелиады, «покинувшие дом Ночи», — это зрение, а сама Дикэ — это разум, сообщающий душе истину [там же]. В таком случае приходится допустить, что зрение и разум не присущи человеку постоянно, а приходят к нему в очень редкие моменты его жизни. Думается, однако, что интерпретация, предлагающая видеть в прологе откровение богини в большей степени соотносится с древнегреческой традицией, чем все иные толкования.

Так, например, у Гомера в «Одиссее» встречаем такую фразу: «Мысль у людей земнородных бывает такую, какую / Им в этот день посылает родитель бессмертных и смертных» [Гомер, XVIII, 136—137]. Ему в этом отношении вторит Архилох: «Настроения у смертных, друг мой Главк, Лептинов сын, / Таковы, какие в душу в этот день вселит им Зевс» [Эллинские поэты, 1963, с. 218]. В поэме Гесиода «Теогония», в которой повествование ведется от первого лица, Олимпийские Музы, дочери Зевса Эгиоха, «вырезав посох чудесный из пышнозеленого лавра, / Мне его дали, и дар мне божественных песен вдохнули, / Чтоб воспевал я в тех песнях, что было и что еще будет» [там же, с. 170]. Часть из этих примеров приводит Секст Эмпирик, чтобы показать связь мифологической традиции с собственно философской, проявляющуюся в указанном аспекте. В качестве доказательства того, что в философии также ярко представлен момент богооткровения, зависимости человеческого разума от божественного, он приводит такую мысль Гераклита: «Втягивая в себя этот вот божественный разум при помощи дыхания, мы становимся, по Гераклиту, разумными (*νοεοί*)...» [Секст Эмпирик, 1975, с. 86]. М. Хайдеггер, трактовавший греческое понятие «истины» как «несокрывость», также усматривал источник такой трактовки во фрагменте Гераклита (DK 22 B 16):

«Как может кто-то утаиться от того, что никогда не заходит». Сказанное заставляет подробнее остановиться на рассмотрении философии Гераклита.

Эфесский мыслитель онтологизировал логос, которому он придает смысл объективного «закона», «порядка», «Мудрого Существа, которое называться не желает и желает именем Зевса». При этом логос у Гераклита выполняет ту же функцию, что и Музы у Гесиода и Дикэ у Парменида, — он является глашатаем истины, ибо и сам эфесский мыслитель, несмотря на все свое самомнение и высокомерие, признает себя не более чем средством передачи истины, исходящей от логоса: «...выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 199]. Хайдеггер переводит эту фразу так, что в ней явным образом проявляется пассивность слушающего и активность говорящего (Логос): «Если вы слушали не только меня, но выслушивали Логос [будучи ему по-слушными, внимательно слушающими], тогда есть знание, [которое в том состоит, чтобы], вторя Логосу, сказать: одно есть все» [М. Хайдеггер, 2011, с. 299]. При объяснении того, каким путем стала ему известна истина, возвещенная логосом, Гераклит не выдумывает историй, подобных тем, которые изложены в начале гесиодовской «Теогонии» или в прологе парменидовской поэмы «О природе». Эфесец просто ссылается на то, что «все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом)...» [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 189], — фразу, которую тот же Хайдеггер интерпретирует таким образом: «...через свой λόγος человек может в λόγολογείν соотнестись с самим «Логосом», но это происходит не всегда и, быть может, очень редко» [М. Хайдеггер, 2011, с. 374]. Последнее кажется, на первый взгляд, странным: раз Логос открывается людям, почему люди соотносятся с ним очень редко? Но объясняет это кажущееся противоречие Гераклит довольно просто. Логос действительно окружает своим присутствием человека, открывает себя перед ним, но человек не только не делает ответного шага навстречу Логосу, но, скорее, наоборот, отворачивается, закрывается от него. Они слышат, но не понимают Логос, а «те, кто слышали, но не поняли, глухим подобны», вследствие чего «с чем они (люди. — А.Л.) в самом непрерывном общении {с логосом, управляющим всеми вещами}, с тем они в раздоре» [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 190, 191].

Впрочем, тот факт, что Логос в представлении Гераклита является бытием, мало кто стремится оспорить. Эфесский мыслитель действительно онтологизировал Логос, но, как принято считать, дальнейшая традиция в лице Сократа, Платона и Аристотеля Логос дезонтологизировала, рассматривая его как понятие, отражающее бытие, но не тождественное с ним и стоящее неизмеримо

ниже его. Даже М. Хайдеггер, который, как было показано, стоит всецело на позиции онтологического понимания истины и логоса в греческой философии, говорит о том, что после Гераклита была открыта метафизика, интерпретируемая им как принципиально новое отношение между человеком и бытием: «Строго говоря, метафизике знаком лишь вопрос об отношении человека... к сущему как таковому в целом... Однако субъектно-объектное отношение во всех смыслах коренится в совершенно непостижимой с метафизической точки зрения *отнесенности бытия к человеку* (выделено мной. — А.Л.)» [М. Хайдеггер, 2011, с. 362]. Субъектно-объектное отношение, повторимся, коренится в переосмыслении логоса, который становится понятием, постепенно утрачивающим связь с бытием. Но так ли это в действительности? Сократ, совершивший антропологический переворот в философии, конечно, отошел от проблем бытия и натурфилософских вопросов. Однако, говоря о человеческих понятиях, он всегда подчеркивал их связь с универсальным, божественным знанием. В этом и заключался основной пункт его противостояния с софистами: последние подчеркивали субъективность человеческих понятий, ибо все является относительным. В этом их положении зачастую видят следование философии Гераклита, который также релятивизировал сущее, уподобив его реке, в которую нельзя войти дважды. Но, как было показано, по Гераклиту, относительно все, кроме Логоса; последний является абсолютным мериллом истины, точнее, он и есть истина. В таком же ключе рассуждает и Сократ: человеческие понятия о добре и зле с необходимостью должны соответствовать объективным, истинным понятиям. Скептицизм же Сократа («я знаю, что я ничего не знаю») объясняется теми же соображениями, что и пессимизм Гераклита: если последний, подчеркивая отвращенность человека от Логоса, предпочитал говорить, что «человеческая натура не обладает разумом», то Сократ, видя, к каким печальным результатам привела деятельность софистов, тоже усматривал в этом факте указание на невосприимчивость сознания людей к истине, добровольный отход от нее. Сократовско-платоновская теория припоминания имеет смысл возвращения к истине, находящейся в самом человеке; только в этом случае станет возможным «разрешиться от ее бремени», «родить» истину. Констатация присутствия истины в нас ни в коем случае не означает ее зависимости от человека и первичности человека по отношению к ней. Это выражение скорее следует понимать в том же смысле, как и выражение «Бог внутри нас». Никто, разумеется, не станет на основании данного выражения считать, что Бог зависит от нас и вторичен по отношению к нам. Напротив, данное словосочетание предполагает наше присутствие в Боге, обращенность к Нему в силу Его обращенности к нам. Выражение «беременность истиной» означает то же. Че-

ловек причастен к истине в силу причастности своего разума, своей души божественному Логосу, но не восприимчив к ней в силу своего несовершенства, слабости своего разума — мысль, которая, как мы помним, высказывается Гераклитом на разные лады.

Отрыв понятия от бытия был со всей очевидностью продемонстрирован сократическими школами мегариков и киников. Для мегариков «понятие есть отвлечение человеческой мысли, которой в действительности ничто не соответствует», для киников же, наоборот, «в окружающем нас действительном мире не существует никаких отвлеченностей; в нем нет ничего, что соответствовало бы отвлеченным понятиям» [С.Н. Трубецкой, 2009, с. 27—28]. Эти две позиции Платон блестяще разбивает в диалоге «Теэтет». Великий ученик Сократа, осознавший, к каким необратимым последствиям приводит понятие, оторванное от бытия, вновь отождествляет логос с бытием, назвав их синтез термином «идея», «эйдос». В подтверждение данного тезиса сошлемся еще раз на авторитет М. Хайдеггера: «...τὸ λεγόμενον, то есть говоримое, называемое есть ничто иное, как «вид» εἶδος — ἰδέα. Таким образом, в каком-то смысле εἶδος и λόγος — одно и то же» [М. Хайдеггер, 2011, с. 312]. Идеи же и есть единственное, достойное имени бытия, бытия тождественного самому себе, ибо все сущее, представленное вещами, являет собой смесь бытия и небытия (отпечатков идей и хоры, переводимой как материя).

Итак, истина для древнегреческой традиции (до Аристотеля включительно) была тем, что принадлежало божественной сфере безраздельно. Для мифологического периода бесспорной представлялась мысль о том, что только боги могут по собственной милости дать человеку увидеть истину, открыть ее простым смертным. В тот же период, когда миф был вытеснен на периферию философского сознания, демифологизированная истина сама наделяется божественной энергией, которая делает ее способной показывать себя человеку. И в том, и в другом случае активность исходит не от познающего субъекта, который лишь созерцает видимое (от древнегреческого θεωρία — созерцание, умозрение), а от познаваемого объекта, который приводит познающего к себе, открывает себя ему. В этом же заключен смысл греческого слова «философия» — «любовь к мудрости». С одной стороны, любовь может быть представлена как активность субъекта, что приведет нас к традиционной для нашего времени субъектно-объектной установке. Но если понимать любовь как путь устранения «собственной непрозрачности для света истины» [Г.Г. Майоров, 2004, с. 37—38] и созерцания человеком этого света, то данная установка превращается в свою противоположность. Упоминание о свете здесь не случайно. Наделение высших начал (идеи Блага, Единого) способностью излучать свет — это не только и не столько отличительная черта платоновской и неоплатонической традиции, но

свойственная всему древнегреческому мировоззрению мысль, коренящаяся в этимологии слова «софия». Как отмечает М. Хайдеггер, «в греческом σοφόν постоянно слышится отголосок σαφές, что означает «яркий, очевидный, ясный». σοφόν ἴστίτιν — знающее — знание для греков и именно для них всегда одновременно есть то знаемое, которое открыто перед нами в своем сиянии (σαφές)» [М. Хайдеггер, 2011, с. 304]. Впрочем, это мнение немецкого мыслителя подтверждается и отечественными философами. Так, А.Ф. Лосев пишет: «Само бытие у греков понималось как свет... Греки более чем другие народы одухотворяли свет» [А.Ф. Лосев, 1965, с. 245—246]. Подобное мнение высказывает и А.Л. Доброхотов: «Отождествление света, бытия и мысли проходит через всю культурную историю античности» [А.Л. Доброхотов, 1980, с. 48].

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого. Переводы, комментарии, толкования. СПб.; Киев, 2002.
- Аристотель*. О душе // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 1.
- Аристотель*. Вторая аналитика // Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 2.
- Гомер*. Одиссея / Пер. В.В. Вересаева. М., 1949.
- Доброхотов А.Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
- Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. М., 1980.
- Лосев А.Ф.* Статья по истории античной философии для IV—V томов Философской энциклопедии. М., 1965.
- Майоров Г.Г.* Философия как искание Абсолюта. М., 2004.
- Платон*. Евтидем // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993. Т. 1.
- Платон*. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993а. Т. 2.
- Платон*. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1993б. Т. 2.
- Платон*. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994а. Т. 3.
- Платон*. Пир // Платон. Собр. соч.: В 4 т. М., 1994б. Т. 3.
- Руткевич М.Н.* Диалектический материализм. М., 1973.
- Секст Эмпирик*. Соч.: В 2 т. М., 1975.
- Трубецкой С.Н.* Учение о логосе в его истории. СПб., 2009.
- Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1914.
- Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989.
- Хазиев В.С.* Роса истины. Уфа, 1998.
- Хайдеггер М.* Гераклит. СПб., 2011 (*Heidegger M.* Heraklit // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. F a/M., 1994. Bd. 55).
- Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993 (*Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit // *Heidegger M.* Gesamtausgabe. F a/M., 1976. Bd. 9.).
- Эрн В.Ф.* Верховное постижение Платона // Эрн В.Ф. Соч. М., 1991.
- Эллинские поэты / Пер. В.В. Вересаева. М., 1963.

## ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

А.Г. Богомолов\*

### ЗВУК И СМЫСЛ

Язык и музыка — два культурных феномена, базирующиеся на одной физической данности — звуковых волнах. Этим, возможно, во многом и обусловлена та легкость, с которой вербальные характеристики переносятся в область музыкального и наоборот. Примеры этого находятся в таких выражениях, как «язык музыки» или «музыкальная речь». В статье делается попытка сопоставления двух феноменов — музыки и языка, представленных как самодостаточные текстуальные среды. Суть такого сравнения заключается в том, чтобы выделить специфические моменты в обеих областях и на основании этого определить правомерность применения вербальных характеристик к области музыкального.

*Ключевые слова:* музыка, язык, философия музыки.

#### A.G. Bogomolov. Sound and meaning

Language and music are two cultural phenomena based on the same physical foundation: acoustic waves. Perhaps, it explains the easiness of the transfer of verbal characteristics in the music sphere and vice versa. For example we use the expressions like “language of music” or “music speech”. In the article the author tries to compare these two phenomena — music and language as self-sufficient textual spheres. The point of the comparison is to select specific properties of each sphere and on the basis of it to determine the appropriateness of verbal properties in the music sphere.

*Key words:* music, language, philosophy of music.

### 1

Всем нам приходилось слышать и пользоваться словосочетаниями «язык музыки», «музыкальный язык», и смысл, стоящий за ними, вполне нам очевиден. За «фасадом» этих выражений стоит одно широко распространенное убеждение в том, что музыка — это искусство выражения и изложения. Штудирова музыкально-критические очерки, мы нередко встречаем описания лично окрашенных коллизий, сложной образной символики, якобы отраженных в музыкальной ткани и предложенных в качестве «расшифровки» содержания того или иного произведения. Такой взгляд, надо заметить, наша чувственная природа оправдывает до-

\* Богомолов Андрей Георгиевич — кандидат философских наук, ассистент кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (916) 318-22-36; e-mail: bogomolov@philos.msu.ru

статочно легко, поскольку музыкальное произведение провоцирует слушателя на внутренний «отзыв», который, как правило, оформляется в виде эмоционального образа. Вызывает ли прослушивание произведения какие-то воспоминания, аффекты или некогда виденные образы, в любом случае, характер воздействия музыкального произведения легко поддается сравнению с информационным потоком вербального характера, т.е. с языком. Подобие это становится тем более очевидным, что основывается на следующем убеждении: музыкальное произведение, вернее, композитор посредством своего сочинения что-то «говорит», неким особым образом обращается к слушателю, вызывая ответную реакцию последнего в виде переживаний и эмоциональных состояний. Музыкальное произведение, соответственно, выступает как специфический текст, содержание которого хоть и воспринимается в невербальной форме, но может быть «дешифровано», описано лингвистическими средствами. Иначе говоря, несмотря на очевидные различия между этими двумя формами организации звукового сигнала, один из них может быть интерпретирован посредством другого и наоборот. Уподобление, таким образом, происходит по очевидному основанию — по факту передачи сообщения. При этом поток информации имеет четкую структуру, а «слышимые факты — музыкальные образы или модальности — выражают нечто, отличное от них самих как акустических фактов, следовательно, являются символами» [Ф.В. Равдоникас, 2002, с. 4]. Сумма подобных характеристик — наиболее явная особенность языка. Далеко не последнюю роль играет и тот факт, что физическая основа, звук, звучание, выступает общим материалом и для речи, и для музыки. Фактически «окультуренное звучащее», т.е. звук, попавший в сферу внимания культуросозидающей деятельности человека, — «sonus cultus»<sup>1</sup> — существует в культуре или как язык, или как музыка.

Очевидное, впрочем, не означает единственно верное. Существуют иные подходы. Э. Ганслик, австрийский музыковед и философ-эстетик, произвел целую революцию в музыкально-критической традиции, выдвинув тезисы о том, что «музыка совсем не может изображать чувств, ни определенных, ни неопределенных» [Э. Ганслик, 2012, с. 53] и что содержанием музыки являются «движущиеся звуковые формы» [там же, с. 67]. Равным образом невозможно не упомянуть работы, ставящие своей целью описание или хотя бы прояснение отношений (по принципу подобия или, на-

<sup>1</sup> Термин «sonus cultus» был введен нами с целью обозначения той области звучащего, которая вовлекается человеком в процесс символического преобразования собственного опыта.

оборот, различия) между двумя системами организации звука<sup>2</sup>. Но изложение и даже простое их перечисление не входит в задачи данной статьи. Основное внимание здесь будет уделено попытке в очередной раз прояснить сходства и различия, существующие между музыкой и языком. Приближение к ответу на вопрос о сходстве и различии указанных культурных феноменов будет проводиться со стороны их формальной структуры, синтаксиса. Математическое обоснование природы музыкального синтаксиса замечательно описано в ряде работ отечественного органиолога и музыканта Ф.В. Равдоникаса. Мы же хотим предложить своего рода «сравнительный анализ» синтаксических структур музыки и языка.

Необходимо сделать оговорку, что речь будет идти исключительно о западноевропейской музыкальной традиции, которая находится в поле интереса автора. Высказываемые здесь положения и обобщения не носят абсолютизирующего характера и могут быть спорными.

## 2

В «Эстетике» Н. Гартман вводит разделение на внутренние и внешние слои в искусстве. Относительно музыки он утверждает: «Надо исходить из того, что звучащий тон здесь образует “материю”, в которой он формируется. Тогда нужно считать за реальный слой и передний план в музыке последовательность и связь тонов» [Н. Гартман, 1958, с. 172]. Передний план, следуя цитате, — это внешний, «феноменологический» уровень, то, что находится «на виду» и исчерпывает реализацию звукового построения как физического феномена. Что касается внутреннего уровня, то он, согласно Гартману, есть «это нечто в высшей степени субъективное, полностью принадлежащее душевной жизни», в то время как внешний уровень — это «самое объективное, какое только можно представить, чисто конструктивная структура, предметная и поддающаяся анализу» [там же, с. 286]. Если применить эту схему для анализа естественного языка, то мы получим в качестве «переднего плана» «последовательность и связь» не только фонем и слогов как аналогий музыкальным тонам, но и слов и предложений. К такому выводу мы приходим на основании того, что хотя материей языка, его «атомарным фактом», и является тот же звучащий «тон», фонема, но в отношении речи как смыслопорождающей системы мы должны говорить уже об отдельных словах как носителях минимальной смысловозначительной функции. В сфере музыкального ситуация с определением информационно-ненулевого уровня не совпадает с тем, что имеет место в языке.

<sup>2</sup> С некоторыми из них можно ознакомиться в статье: [Clark A. 1982, vol. 42, p. 195—204].

Характерной чертой языка является название, прямое указание на действительность. Слово, таким образом, есть «два характерных слоя бытия объективации: чувственный реальный слой, слышимый звук и духовное содержание, “смысл”» [там же, с. 132]. Языковое построение всегда есть *смысловое* построение. «Смысл», таким образом, неразрывно связан с вербально сформулированным сообщением. В музыке же «закрепление бытия» не обращено на предметную действительность. В ней нет слов<sup>3</sup> и понятий, поэтому и структурные аналогии между музыкой и языком являются не вполне корректным обобщением. С. Лангер формулирует этот принципиальный момент следующим образом: «Наименование музыкальных тонов “словами” музыки, гармонии — ее “грамматикой”, а тематического развития — ее синтаксисом является бесполезной аллегорией, поскольку тонам не хватает как раз того, что отличает слово от простой вокабулы, — фиксированной коннотации или “словарного значения”» [С. Лангер, 2000, с. 204]. На основании сказанного сделаем предварительный вывод: «закрепление» бытия происходит именно во внутренних слоях музыки и языка. Однако реализуется это различными путями.

Внешние слои — это, собственно говоря, то, что мы непосредственно воспринимаем. Звук, являющийся общим для музыки и языка материалом, уже не является чистым неоформленным природным феноменом. Он представляет собой упорядоченную систему артикулированных звуков (фонем) или фиксированных интонационных позиций (тонов). Таким образом, уровень «внешнего» слоя представляет звуковая структура, то, что делает звук музыкой или языком.

Таким образом, осмысленное<sup>4</sup> культурой звуковое пространство оформляется в двух наиболее общих культурных феноменах: музыке и языке. Другими словами, звучащее становится в культуре музыкой или языком в результате выстраивания на нем структурной целостности, раскрывающейся в пространство культуры как функционально-смысловое единство, наделенное значением, т.е. обладающее характером *информационной значимости*. В этом случае и язык, и музыка попадают под одно, пусть и не строгое определение. Согласно ему, обе указанные структуры, помимо уже указанной гомогенности в отношении физической основы, обладают

<sup>3</sup> Не следует путать с музыкой, сопровождаемой текстом, например, с песней.

<sup>4</sup> В данном контексте «осмысленное» следует понимать как «наделенное содержанием». Звуковое пространство, осмысленное как музыка, совсем не является тождественным понятию «рационализованной» музыки, обсуждаемому в работе М. Вебера «Рациональные и социологические основания музыки», поскольку у Вебера «рационализируется» уже музыка как ставшее. В нашем же случае речь идет о некоем акте первичного становления вообще музыкального.



еще одной общей качественной характеристикой. И музыка, и язык ориентированы на передачу уникального в содержательном смысле сообщения, которое создается и актуализируется в том или ином культурном контексте.

Следует, однако, обратить внимание на один фундаментальный факт: уровень функциональной значимости в музыке и языке не совпадает. Функциональная значимость — это такое свойство выделенного набора символов, которое предъявляет этот набор как целостность, систему, отличную от произвольной выборки символов той же природы. Функциональная значимость задается суммой функциональных взаимосвязей, где каждый элемент системы выполняет определенную функцию в отношении другого или других составляющих целое элементов. В чем же состоит различие? Как было сказано выше, в языке фонема не участвует в выстраивании функциональных связей, которые в нем начинают действовать на уровне независимых и служебных частей речи, т.е. на уровне ее значимых, т.е. обладающих минимальной смысловозначительной функцией элементов. Функциональную систему языка задают прежде всего грамматика и синтаксис. В свою очередь, принцип выстраивания системы музыкальных тонов заключается в том, что здесь уже *отдельный звук* является для музыкального мышления *функционально значимым* элементом лада. При этом любой отдельно взятый музыкальный тон не соотносится ни с каким фактом действительности, выражая лишь то, что он есть — определенную частоту звуковой волны. Иными словами, звук в музыкальной системе не имеет своего означаемого. Именно вследствие этого синтаксис музыкальной шкалы не может отражать сугубо вербальное отношение к миру: называние. Следовательно, если отталкиваться от формальной структуры, выражение предметных отношений не имеет места в рамках музыкального содержания. Выражение «музыкальный язык» в свете сказанного следует понимать лишь как нестрогую аналогию постольку, поскольку таковой есть совокупность функциональных связей, имеющих принципиально невербальный характер и не содержащих спецификаций вербальной структуры естественного языка. Впрочем, указанные факты никоим образом не препятствуют различению в сфере музыкальной теории двух разделов — синтаксиса и морфологии [см.: *Ф.В. Равдоникас*, 2002]. Сходство в наименовании не должно вводить нас в заблуждение. Организующая функция музыкального синтаксиса в гораздо большей степени направлена не вовне, формируя нормативы смыслопорождающих конструкций, а на самое себя, регламентируя внутреннюю логику разворачивания музыкальной системы. Специфика музыкального синтаксиса выражается в том, что он, в отличие

от раздела грамматики языка, может быть сформулирован в виде строгих математических правил<sup>5</sup>.

Обозначим два вектора осуществления звукового (языкового или музыкального) феномена. Условно их можно назвать «функциональностью» и «значением». Функциональность, подразумевающая регламентацию функциональных связей, есть направленность «вовнутрь», значение, т.е. содержание звукового построения — направление «вовне». Первую характеристику можно определить как отвечающую за правила выстраивания так называемого внешнего слоя — структуры речи или музыкальной ткани, благодаря чему собственно, структура реализует себя как текстуальное поле с неограниченными возможностями высказываний. При этом если мы говорим о естественном языке, последовательность фонем в слове и роль ее в определении вариантности содержания регламентируются относительно небольшим сводом правил<sup>6</sup>. Зачастую эта последовательность выстраивается в соответствии с комфортностью произношения. Скажем, для русского языка не характерна последовательность из трех и более согласных, в латинском языке имеет место слияние дифтонгов *oa* и *ao*, как, например, в формах глаголов первого спряжения: *атао* — *ато*. К тому же эти правила во многих языках никак не связаны со смыслом фразы<sup>7</sup>. В вербальном языке уровень функциональной связи между фонемами не играет существенной роли для смыслообразования.

И напротив: ситуация складывается прямо противоположным образом, если мы рассматриваем уже не отдельные фонемы, а слова. Функциональные связи на уровне частей речи имеют прямое отношение к формированию смысла высказывания. Достаточно сказать, что в некоторых языках для адекватной реализации сообщения даже строго закреплён порядок слов в предложении, следование дополнений, место подлежащего и сказуемого. В то же время этот уровень тесно связан с «предметной» корреляцией слов и служебных частей речи. Все это дает возможность утверждать, что

<sup>5</sup> Так, принцип организации музыкального звукоряда может быть представлен формулой:  $I = \frac{A^{\Pi}}{B^{\Pi}}$ , где *A* — генеративный (порождающий новые события) параметр системы, *B* — рекуррентный параметр (основание системы), *Π* — гармоническая цифра (номер гармонического шага), *π* — метатетическая (переставляющая) величина. Пифагорейская система музыкальных тонов, положившая начало всей последующей западноевропейской музыкальной традиции, генерировалась при определенных заданных *A* и *B*, принимающих соответственно значения 3 и 2.

<sup>6</sup> Например, для русского языка это будет правило правописания «и» после «ж» и «ш», для английского — правописание «с» и «к» в начале слова при звучании фонемы [k].

<sup>7</sup> Со ссылкой на приведенные примеры: правописание «жи» или «ши» в русском языке.

функциональные связи вербального языка всегда направлены на выстраивание высказывания о мире, т.е. язык интенционально направлен «вовне», на мир, о котором он высказывается, и связи между частями речи есть вербальная проекция нашего представления о мире. Даже если мы построим фразу из слов, не имеющих своего означаемого в действительности («Глокая коздра кудлачит бакрѣнка»), общие отношения условных субъектов и объектов внутри нее могут быть вполне очевидны именно на основании соблюдения правил управления и согласования частей речи. В качестве еще одной иллюстрации приведем такой пример: человек, знающий лишь ключевые слова иностранного языка, может, тем не менее, адресовать элементарные наборы лексических единиц носителю этого языка с большой вероятностью быть понятым. Даже при условии, что в процессе сообщения не соблюдаются правила согласования частей речи, шанс быть понятым остается всегда.

Напротив, в музыке не существует никакой корреляции между функциональной системой и предметным миром. Тот же акт понимания звучащего, который мы переживаем в процессе слушания, основывается, как это представляется нам, на несколько иных принципах. Здесь важно обратить внимание на то, что синтаксис музыкального «языка» направлен не на передачу какого-либо смысла или сообщения. Цель его — регламентация норм изложения музыкального материала, внутри которых звучащий объект воспринимается как информационно значимый. Однако в качестве возможного возражения зададим следующий вопрос: почему же нельзя уподобить отношения между темами и мотивами музыкальных произведений отношениям, существующим между отдельными высказываниями языка хотя бы на том основании, что отдельная тема уже мыслится не как совокупность дискретных звуков, а как музыкально-логическое и смысловое единство?

### 3

Рассмотрим ситуацию восприятия текста и музыкального произведения. Какие отличия мы обнаружим? При условии, что некоторое количество обращающихся к тексту, пусть даже они не являются носителями языка, знают грамматику, лексику, разговорные формы и т. д., их понимание содержания текста будет идентичным. На этом принципиальном факте основывается возможность или невозможность дешифровки текстов ушедших эпох. Как только появляется возможность выстроить и сопоставить означающий ряд языка с его означаемым, рождается и смысл текста, высказанный в границах данного языка.

Попробуем смоделировать то же самое для сферы музыки. Наиболее ярким примером неудачи для западноевропейской музы-

кальной традиции являются попытки восстановления греческой музыкальной практики. Убеждение в успешности реконструкции основывалось на найденных образцах нотной записи и на текстах музыкально-теоретических трактатов. Была проведена негласная аналогия с восстановлением языкового текста. Иллюзорная возможность адекватного транскодирования вселяла надежду на возрождение греческих музыкальных образцов в рамках современного способа фиксации музыкальных событий. Из этого следовал вывод и о возможности исполнения восстановленных образцов. Однако эти попытки на данный момент многими специалистами признаны тщетными, во всяком случае, в том, что касается адекватности передачи музыкального содержания. Почему мы, воспроизводя формальную синтаксическую структуру, не можем, в отличие от случая с языком, одновременно наполнить звучащее актуальным содержанием? Очевидно, что в данном случае немалую роль играет понятийная структура языка, всегда обращающаяся к вещам и отношениям, именам и действиям. Знание синтаксической структуры естественного языка является условием адекватного понимания текста. Реставрация музыкального синтаксиса, как оказалось, не является достаточным основанием для проникновения в музыкальное содержание. Причиной такого положения дел является, по-видимому, тот факт, что если в первом случае у нас имеется объект или событие, о котором нечто говорится, сообщается, то во втором случае никаких коннотаций не существует. Отсылка к представлению о музыке как «универсальном языке чувств» не работает. Палитру музыкальной выразительности составляют звуковые явления, весьма сильно укорененные в привычном аудиальном опыте. Музыкальная структура, утратившая связь с живым восприятием, теряет свои смысловые комбинации безвозвратно. Немалую роль в феномене «непереходности» музыкально-значимого содержания играет и синтаксическая структура. Например, античная практика свободно оперировала интервалами меньше полутона. Микрохроматика допускалась пифагорейским синтаксисом музыкальных тонов, в то время как равномерно-темперированный строй, утвердившийся в западноевропейской музыкальной практике примерно ко второй половине XVIII в., не предусматривал фиксацию интервалов меньших, чем  $1/12$  октавного диапазона<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Математическим основанием любого равномерно-темперированного строя может быть представлено формулой вида:  $r = \sqrt[n]{p}$ , где величина  $r$  делит величину  $p$  на  $n$  частей. Решая эту формулу для двенадцатиступенной гаммы, получаем:  $r = \sqrt[12]{2}$ ,  $r = 1,05946309$ . Позже для этой шкалы была принята условная тонометрическая единица — цент. Октава приравнивается к 1200 центам, равномерно-темперированный полутон, таким образом, оказывается равен 100 центам ( $= 2^{1/12}$ ).

Другими словами, этот алгоритм не давал ключ к распознаванию в качестве *музыкальных* таких величин  $r$ , которые удовлетворяли бы условию:  $r < 2^{1/12}$ .

В данном примере хорошо виден еще один момент, принципиально отличающий языковую и музыкальную информационные среды, — их связь с письменной фиксацией. Письменный источник несет в себе копию смысла вербального высказывания. Нотная запись, и это является общепризнанным фактом, ни в один из моментов своего существования не могла выразить всю полноту звучащего содержания. Даже делая обоснованное допущение о перманентном несовершенстве системы музыкальной записи, причина такой автономности этим не исчерпывается. Фактическая не привязанность к письменной фиксации музыкального содержания хорошо отражается в случае исполнения музыкальных образцов традиционных культур. Воспроизведение их «по нотам» бессмысленно и содержательно неполно.

Допустим, что в определенной культуре существует некий набор музыкальных выразительных средств, позволяющих объединить их в совокупность смыслообразующих моментов, т.е. в своеобразный язык. При этом допущении мы всегда будем иметь круг реципиентов, для которых данный «язык» будет «понятен». В этом случае следующим шагом должен быть вывод: для такого круга слушателей музыкальное произведение, созданное на «доступном» им языке, несет и равный по качеству информационный объем. В свою очередь, верно противоположное: дискретно существующие музыкальные культуры, не пересекающиеся по основному набору выразительных средств, являются как бы «замкнутыми» для внешнего сознания<sup>9</sup>.

Наш музыкальный опыт — опыт западноевропейского человека подсказывает, что «качество», т.е. содержание музыкального произведения, регулируется не только знанием правил теории композиции, но и индивидуальным психическим складом индивида. Иными словами, в оценке суммы музыкальных восприятий мы руководствуемся принципом «нравится/не нравится» наравне с тем, «понимаем» мы их или нет. В данном случае заслуживает внимания еще один момент, а именно момент различения акта понимания от оценочных суждений. В самом деле, порой первое подменяется вторым, вернее, второе выступает как синоним первого. Нам нравится произведение потому, что мы его «понимаем». Возможно, такая подмена имеет место именно вследствие приписывания

музыке некоего содержания, сходного по качеству с содержанием вербального высказывания. В действительности говорить о «понимании» в данном случае весьма затруднительно, поскольку этот термин в обычном употреблении имеет вполне определенный смысл и применительно к восприятию музыки использовать его не совсем корректно. «Понимание» есть прежде всего обретение чего-то конкретного, обретение смысла. И этот смысл имеет под собой вербальную основу — он может быть сформулирован лингвистическими средствами. Таким образом, термин «понимание» в контексте данной статьи означает обретение смысла, который, в свою очередь, является качеством вербальной организации звука. И уже по этому основанию индивидуальное понимание некоего факта можно сделать общим достоянием. В этой связи говорить о «понимании» музыкального произведения можно лишь в переносном смысле, поскольку восприятие музыки — индивидуально-конечный процесс. «Чем более глубоки мысли, чувства и переживания, вызываемые музыкальным произведением, тем не менее успешны попытки пересказать их словами», — отмечает Ф.В. Равдоникас [Ф.В. Равдоникас, 2002, с. 7]. И даже если слова могут так или иначе передать то, что мы переживаем, заставить переживать то же самое другого они не в состоянии.

В ходе рассмотрения исторических форм существования музыки мы обнаруживаем так называемые «некомпозиторские системы музыки» [подробнее см.: В.И. Мартынов, 2002], приближающиеся по характеру диалога с реципиентом к языковым формам. В этих примерах мы не найдем индивидуально окрашенных эмоций. Цель этих систем — перманентное конструирование порядка универсума посредством озвучивания ритуализированных мелодических формул. Характер сообщения подобных систем может рассматриваться как аналог языковых выражений, работающих на уровне мифологии. Эстетическая оценка здесь не играет совершенно никакой роли, т.е. музыкальное вообще не рассматривается как искусство, создающее некие художественные образы. Звучащее в таких системах не мыслится в отрыве от сопровождающего текста или действия, и, таким образом, не являет собой чисто музыкальную реальность. Очевидно, что при такой культурной функции музыкального возмозможность проявления индивидуальных черт стремится к нулю, поскольку подобные модели не исходят от личности и не о личном сообщают. В то же время их исторически первичное существование прямо указывает на вторичность эстетически ориентированного восприятия музыки, имеющего место лишь в определенном культурном контексте, но никак не являющегося преобладающей характеристикой музыкальной практики. Однако если мы вывели

<sup>9</sup> Для убеждения в этом достаточно послушать традиционную музыку Китая или Японии. Для европейской музыки можно привести и другие примеры, основанные на хронологической, а не на пространственной удаленности. Назовем хотя бы музыку «строгаго письма» нидерландских композиторов XV—XVI вв.

из области музыкального аналогии с понятийным рядом вербального языка и элиминировали личный интерес, что же остается в качестве базовой характеристики понимания?

#### 4

В языке, как и в музыке, помимо реального слоя существует «духовное содержание», которое есть значение. При этом, как замечает Н. Гартман, «звук и значение не только несравнимые образы... но они имеют также совершенно разнородные способы бытия» [Н. Гартман, 1958, с. 132]. К тому же, как уже неоднократно отмечалось, значение в вербальной картине мира не соответствует значению, проявляющемуся в сфере музыкального. Значение языкового выражения определяется релевантностью высказывания о мире. Мерой содержания вербального высказывания является «смысл». Музыка же не относит нас к предметной реальности. Поэтому не представляется возможным говорить о смысле музыки. Если для языка мы употребим слово «понимание» в том смысле, что, понимая язык, мы соотносим его выражения с предметностью и отношениями внутреннего или внешнего нам мира, то музыку мы таким образом понимать не можем. Мы не можем говорить о понимании даже в смысле сопереживания (чувствам, эмоциям, идеям композитора или исполнителя), поскольку все это относится к области иррационального аффективного воздействия музыки<sup>10</sup>. В данной ситуации наиболее подходящим представляется термин «узнавание», введенный Гартманом при объяснении закона объективации: «духовное содержание, подпираемое сформированной материей, всегда нуждается в ответном действии живого духа... Оно же состоит в узнавании (*ἀναγινώσκειν*), т.е. понимании» [Н. Гартман, 1958, с. 128]. Музыка как формализованная структура звучащего несет в себе не смысл, но узнавание.

*Узнавание* прежде всего на уровне внешних слоев есть узнавание функциональной структуры (синтаксиса), согласно которой звуковое построение относит не к внешней предметности, не к физическим параметрам звучащего тела или к эмоционально окрашенной реакции, но исключительно к самой себе. Для того чтобы выяснить, чем является значение, заключающееся в музыкальном, мы считаем допустимым ввести понятие *метафизики звука*. Аналогичным образом Н. Гартман, говоря о внутренних слоях музыкаль-

ного произведения, так же допускает возможность сказать следующее: «Эти слои не только существуют, но и представляют собой действительно самое важное в тоническом произведении, можно даже сказать, *метафизическое* (курсив. — А.Б.) в нем» [там же, с. 288].

Термин «метафизика звука» следует понимать прежде всего в самом что ни на есть буквальном смысле [Аристотель, 1976, т. 1, с. 5], в том, в котором его, согласно легенде, употребил Андроник Родосский. То, что идет после физики (*ta meta ta physica*), в данном случае — физики звука, и есть музыка, вернее, то, что составляет внутреннюю суть музыки как явления культурного делания человека — осмысленное звуковое пространство. Возможность применения этого термина исключительно к сфере того, что мы называем музыкой, оставляя за этими рамками язык, обосновывается, помимо всего уже сказанного, особым характером восприятия метафизического звукового построения. В этом смысле «внутренние слои бытия» музыки и языка не равны по качеству своего вхождения в понимающее сознание.

Метафизика звука создает свой ментальный горизонт — музыкальное мышление, существующее всегда в своей среде — функционально упорядоченном звуковом ряде, который исчерпывает все возможные варианты сказывания в заданном культурном контексте. Но при этом, — и здесь становится заметной разница между понятиями «музыка» и «метафизика звука», — последняя есть восприятие принципа, согласно которому звучащее не является фоном по отношению к нашему существованию, тем, что Стравинский в работе «Музыкальная поэтика» называет «изначальными звучностями»<sup>11</sup>. Понимание музыки как метафизики звука не имеет строгой привязки к ладотональной системе, также оно никак не соотносится с ценностно обусловленной оценкой звучащего.

Примером метафизики звука, основанной не на тональном принципе организации, может послужить слушание речи на неизвестном языке. «Осмысленность» языкового построения скрывает от воспринимающего сознания «метафизику» звука за тем вниманием, с которым мы слушаем обращенную к нам речь. Незвестный нам язык, чем более он в интонационном плане далек от нашего родного, тем вероятнее может являться нам не как язык, а именно как метафизика звука. В этом случае, как видим, восприятие звучащего как метафизики звука выходит за рамки внешних функциональных связей, поскольку непонятный нам язык не воспринимается как *функционально упорядоченная* структура, хотя мы и можем уловить, например, ритмику речи. В таком случае музыка,

<sup>10</sup> А.Ф. Лосев в первом очерке работы «Музыка как предмет логики» достаточно подробно рассматривает так называемые *лже-музыкальные феномены*, к которым он относит физические, физиологические, психологические основания музыки. Не имея возможности обсуждать тему аффективного воздействия музыки, мы отсылаем к названной работе: [А.Ф. Лосев, 1990].

<sup>11</sup> «Я констатирую... существование первоначальных звучностей, музыкальных материй в необработанном виде» [И. Стравинский, 1973, с. 23].

понятая как метафизика звука, «перешагивает» через, казалось бы, неотъемлемую часть — систему функциональных связей. Этот факт хорошо фиксируется в музыкальной культуре авангарда середины — второй половины XX в. Авангардные композиторы продуцируют образцы, композиционно не основанные на нормативно заданных функциональных связях. Понимание таких произведений уже не базируется на условии согласия с общепринятыми системами. Лишенные «музыки», такие явления остаются, тем не менее, в поле метафизики звука.

Определенная условность функциональной упорядоченности приводит к пониманию метафизики звука как *чистого слушания* звучащего пространства культуры. В связи с этим музыка как метафизика звука может быть реализована даже в пространстве не-звучащего. Произведение американского композитора Дж. Кейджа «4'33"» (1952) для фортепиано, когда исполнитель выходит на сцену, садится за рояль, кладет перед собой часы и просто сидит ровно четыре минуты и тридцать три секунды, музыкой в обычном понимании назвать трудно. Но поскольку музыка является нам лишь как нарушение тишины, именно наличие тишины и дает возможность аудиального опыта. В «4'33"» «снятый» замыслом композитора звуковой материал делает возможным слушание звукового пространства культуры, переводя потенциальное звуковое содержание в действительное.

Можно ли сказать, что предложенный термин «метафизика звука» становится определением, заменяющим общепотребительное слово «музыка»? От подобного вывода, на наш взгляд, следует воздержаться. Дать исчерпывающее определение такому многостороннему феномену, как музыка, невозможно. Это убедительно демонстрирует история музыкально-теоретической и философской мысли. В связи с этим термин «метафизика звука», подразумеваемая в качестве своего содержания музыкально атрибутивные культурные феномены, носит скорее дескриптивный характер и его значение для исследования музыкального в культуре фокусируется на создании описательной характеристики того, что мы столь привычно и однообразно называем музыкой.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1976. Т. 1.  
*Вебер М.* Рациональные и социологические основания музыки // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994 (*Weber M.* Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik. Tübingen, 1972).  
*Ганслик Э.* О музыкально прекрасном. М., 2012 (*Hanslick Ed.* Vom Musikalisch-Schönen. Ein Beitrag zur Revision der Aesthetik der Tonkunst. Leipzig, 1858).

- Гартман Н.* Эстетика. М., 1958 (*Hartmann N. von.* Asthetik, Berlin, 1953).  
*Лангер С.* Философия в новом ключе. М. 2000 (*Langer S.K.* Philosophy in a New Key: A study in the symbolism of reason, rite and art. Cambridge (Mass.), 1969).  
*Лосев А.Ф.* Музыка как предмет логики // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990.  
*Мартынов В.И.* Конец времени композиторов. М., 2002.  
*Равдоникас Ф.В.* Музыкальный синтаксис. СПб., 2002.  
*Стравинский И.* Музыкальная поэтика // Стравинский И. Статьи и материалы. М., 1973.  
*Descartes R.* Compendium musicae / Oeuvres de Descartes. P., 1908. Vol. 10.  
*Clark A.* Is Music a Language? // The Journal of Aesthetics & Art Criticism. 1982. Vol. 42.

## РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

Д.С. Дамте\*

**ПСИХОАНАЛИЗ В ДЕЛЕ ПАСТЫРСКОГО СЛУЖЕНИЯ:  
СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ ПОДХОДОВ ОСКАРА  
ПФИСТЕРА И ОЙГЕНА ДРЕВЕРМАНА**

В статье проводится анализ воззрений двух выдающихся представителей западной пастырской психологии — Оскара Пфистера и Ойгена Древермана. Показывается сходство их позиций, а также значение их идей в контексте проблемы взаимодействия теологии и психологии.

*Ключевые слова:* психоанализ, теология, душепопечение, страх, любовь, вера.

**D.S. D a m t e. Psychoanalysis in pastoral ministry: comparative analysis of approaches of Oskar Pfister and Eugen Drewermann**

The article analyzes views of two outstanding figures in the Western pastoral psychology — Oskar Pfister and Eugen Drewermann. The author tries to show the congeniality of their views as well as the importance of their ideas in the context of the problem of interrelation of theology and psychology.

*Key words:* psychoanalysis, theology, counseling, fear, love, faith.

С самого начала своего развития психоанализ берет курс на сближение с науками о духе, стремясь раскрыть значение бессознательного для формирования мифологии, развития религии и искусства. И, как известно, со временем основные идеи психоаналитического учения становятся неотъемлемой частью европейской культуры и философии XX в. С другой стороны, развитие психоанализа привело также к его сближению с теологией. Взаимодействие с теологией (прежде всего, католической и протестантской) постепенно становится одной из магистральных тенденций в развитии психоаналитического движения.

Как можно объяснить столь неожиданное на первый взгляд сближение психоанализа и христианской теологии? В решении этого вопроса среди исследователей нет единства. С одной стороны, можно указать на мнение ряда западных теологов и психологов, которые говорят о том, что психоанализ и христианская вера признают значение любви (к Богу, к другому человеку и к самому себе), преодолевающей страх. Таким образом, в практическом от-

ношении психоанализ и христианство устремлены к достижению одной цели — дать правильное направление человеческой потребности любить и помочь обрести опору в момент душевного кризиса, т.е. выполняют важную психотерапевтическую функцию [К.Г. Юнг, 1998а, с. 52—57; О. Pfister, 1924, s. 555—557; С. Mülle-Braunschweig, 1927, s. 59—65; J. Rudin, 1960, s. 178—187; I. Baumgartner, 1990, s. 378—384]. С другой стороны, существует точка зрения отечественных исследователей, которые усматривали причины сближения психоанализа и теологии в идеалистическом и иррациональном характере самой психоаналитической теории, указывая при этом на мнимо научный характер фрейдистской теории происхождения религии и культуры, на своеобразную мифологию этого учения [Г. Гурев, 1929, № 1, с. 44—45, 52—55; В.И. Майский, 1930, с. 67—72, 82—83; С.Л. Рубинштейн, 1959, с. 340—341; Ф.Т. Михайлов, 1999, т. 1, с. 802—804; И.Н. Букина, М.А. Попова, 1971, № 11, с. 135; А.М. Руткевич, 1987, с. 22—23; М.А. Попова, 1985, с. 152—154.]

На наш взгляд, нельзя не согласиться с тем, что в борьбе с человеческим страхом христианство и психоанализ предлагают универсальное средство — любовь, и в этом можно усматривать основание для их взаимодействия. Мы полагаем также, что психоаналитический образ современного человека как существа, испытывающего влияние множества страхов и бессознательных импульсов, которые он пытается подавить, является во многом созвучным образу человека после грехопадения, который разрабатывают христианские теологи. Однако сходство позиций и близость в практическом отношении психоанализа и христианской религии нельзя абсолютизировать. В противном случае реальной становится угроза растворения христианской веры в психологии и превращения веры в своего рода психотерапевтическую практику.

То, что в своем объяснении человеческой природы психоаналитическая теория исходит из иррациональных импульсов, вторгаясь при этом в область неизведанного, так же как и метафизический характер некоторых психоаналитических построений вроде теории Я, Сверх-Я и Оно, вызывали сомнения в научном статусе психоанализа, например, у Карла Поппера, который считал, что они не могут быть проверены опытным путем и фальсифицированы (т.е. не соответствуют его критерию научности) [К. Поппер, 1983, с. 242—243, 246—248]. О метафизическом характере этих «сущностей» говорит и известный историк науки Дж. Бернал [Дж. Бернал, 1956, с. 611—612]. Психологи П. Фресс и Ж. Пиаже считают психоанализ не наукой, а верой [П. Фресс, Ж. Пиаже, 1966, с. 84], а Клод Леви-Строс указывает на близость психоаналитической работы определенным магическим практикам и мифологии [К. Леви-Строс, 1985, с. 175—177]. Отношение к психоанализу советских

\* Дамте Давид Соломонович — аспирант кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (909) 275-28-20; e-mail: damte\_d@mail.ru

психологов было неоднозначным: с одной стороны, считалось, что психоанализ является идеалистической системой, которая слишком большое внимание уделяет врожденным чертам человека, рассматривает движущие силы деятельности как изначально заложенные в человеке и неспособна раскрыть смысл социального влияния в жизни человека [С.Л. Рубинштейн, 1946, с. 67—68]. С другой стороны, крупные советские психологи, такие как А.Р. Лурия или Л.С. Выготский, вовсе не были склонны отрицать заслуги психоанализа в научном исследовании бессознательных процессов и их роль в становлении цельной человеческой личности [см.: А.Р. Лурия, 1923, с. 7—8; Л.С. Выготский, А.Р. Лурия, 1989, с. 32—34; Л.С. Выготский, 1982, т. 1, с. 136, 145—146; Ф.В. Бассин, М.Г. Ярошевский, 1989, с. 424—432, 434—436]. Мы занимаем в этом вопросе умеренную позицию и, вслед за упомянутыми отечественными психологами, полагаем, что психоаналитический метод может быть отнесен к сфере научной психологии, однако в случае, когда объяснительные схемы психоанализа экстраполируются на сферу культуры, могут возникать ошибки или упрощения [Б.Э. Быховский, 1999, т. 1, с. 578—595].

Не останавливаясь далее на этом вопросе, отметим, что весьма примечательный факт сближения психоанализа и христианской теологии нуждается в детальном исследовании для более точного определения оснований и форм такого взаимодействия. Такое исследование, как мы увидим в ходе работы, открывает некоторые более широкие антропологические перспективы и показывает, на каких основаниях стало возможным взаимодействие психоанализа и теологии, тем самым касаясь более общего вопроса об особенностях психоаналитической теории. Для того чтобы это показать, мы возьмем в качестве примера двух мыслителей, отделенных друг от друга временной дистанцией, но вместе с тем схожих друг с другом в своих идеях. Речь идет о швейцарском пасторе и близком друге Фрейда Оскаре Пфистере (1873—1956), который был первым, кто в своих работах сумел показать, какие возможности психоанализ представляет для понимания религиозных феноменов и практики душепопечения, и Ойгене Древермане (род. в 1940), нашем современнике, известном немецком теологе и психоаналитике, который является продолжателем линии Пфистера и в своих трудах отстаивает необходимость более плотной интеграции психоанализа и более широко — психологии — с теологией и библейской герменевтикой.

Оба наших мыслителя обладают обширными теоретическими познаниями и имеют значительный практический опыт. Оба они были священнослужителями и так или иначе сталкивались с душевными недугами и внутренними конфликтами людей, которые

обращались к ним за помощью. Так, за годы своей службы Пфистер не раз сталкивался с такими феноменами, как религиозные видения, сны, в которых главную роль играла особым образом измененная христианская символика, а также искажение религиозных образов. Кроме того, ему постоянно приходилось разбирать тяжелые случаи «одержимости», когда в надежде на помощь к нему обращались его прихожане. Постепенно у него накопился весьма внушительный материал. Психоанализ, с которым он познакомился в 1909 г., стал для него инструментом, позволившим объяснить эти явления. Его работа «Психоаналитический метод» содержит множество примеров анализа таких сложных явлений, как перенесение любви с реального человека на образ Бога и, наоборот, нарушение любви к Богу как следствия разрушения земных отношений, истерических проявлений, например, таких, как произвольный смех во время богослужения или сгущение в образе Бога черт ненавистных людей или внутреннее принуждение к совершению различных злодеяний или к воровству. Пфистер говорит, что только психоанализ дал ему возможность по-настоящему оценить эти явления и помочь человеку в борьбе с ними [O. Pfister, 1924, s. 37—39, 41, 66, 83—84, 175, 222—223, 292—293]. При этом он проводит мысль о том, что за ними очень часто стоят бессознательные, аморальные стремления и мотивы, которые подвергаются вытеснению. Их энергия может быть направлена в иное, более высокое русло, и тогда она становится энергией культурных достижений. Энергия первичных влечений также может быть перенесена на религиозную почву и тогда из нее рождается набожность, а любовь к Богу может стать заменителем земного влечения. Эта идея, неоднократно встречающаяся в работах Пфистера [O. Pfister, 1919, Bd. 5, s. 269, 272—273, 278], с особой тщательностью разработана в его ранней работе «Набожность графа Людвиг фон Цинцендорфа». Здесь он, опираясь на сочинения самого Цинцендорфа, одного из крупных протестантских деятелей XVIII в., основателя общины гернгутеров и используя другие авторитетные источники, исследует жизнь этого выдающегося религиозного деятеля и обращает особенное внимание на значение детских сексуальных представлений для последующего развития его идей. Пфистер в этой связи подчеркивает отношение, которое у Цинцендорфа сформировалось к ранам и мертвому телу Христа (позднее в общине будет введен целый культ ран Христовых), тот особый любовно-экстатический настрой, который Цинцендорф проявлял в отношении к Христу (в этом смысле характерны уменьшительно-ласкательные формы, которыми обычно именуется Цинцендорф в своих сочинениях Христа), и специфический ритуализм, присущий набожности графа. Все это, по мнению Пфистера, является ярким примером того, как не получившие

выхода и нормального удовлетворения сексуальные влечения впоследствии переносятся на религиозную почву и создают основу для ненависти к своему плотскому телу и особо изощренной любви к израненному телу Иисуса, из которого воображение Цинцендорфа создало образ максимально возможного освобождения от всякой телесности, — любви, доходящей порой до исступления [O. Pfister, 1924, s. 88—89]. Однако во избежание недоразумений и непонимания Пфистер подчеркивает, что хотя сексуальность является одним из важнейших факторов, оказавших влияние на духовное развитие графа, но она никогда не выступает как единственный фактор, определяющий развитие [ibid., s. VII—VIII, 104, 109].

Такая не нашедшая правильного выхода энергия любви является, по Пфистеру, деструктивным началом. В качестве альтернативы ей выступает идея любви как мощного духовного начала, дающего правильное направление чувствам и энергии человека и укрепляющее его духовное здоровье. На этом понимании значения любви основано учение Пфистера об аналитическом душепопечении (нем. «Seelsorge», англ. «cure of souls»). Он пишет, что аналитическое душепопечение представляет собой «такую деятельность, которая через поиск бессознательных мотивов и их влияние стремится преодолеть религиозные и нравственные затруднения и недостатки» [O. Pfister, 1927, s. 10]. С такими проблемами, как неестественные формы любви, алкоголизм, kleptomания, желание постоянно лгать или внезапные приступы гнева, постоянная бессонница или галлюцинации, сталкиваются многие люди, и они не могут самостоятельно справиться с ними, а старые практики (в качестве примера Пфистер приводит исповедь) и наставления зачастую оказываются неэффективными и могут вести к тому, что желанное исцеление не достигается и может последовать ухудшение душевного состояния человека. Последствия этого неизжитого конфликта бывают очень тяжелыми. Аналитическое душепопечение прежде всего обращается к обстоятельствам, которые стали причинами душевного недуга. Выяснив путем подробного анализа обстоятельств жизни человека причины его состояния, часто лежащие очень глубоко и не поддающиеся поверхностному исследованию, — поэтому старые методы, больше взывающие к разуму человека, оказываются непригодными, — мы как бы «овладеваем» этими бессознательными истоками и получаем возможность предотвратить дальнейшее развитие кризисного состояния. Однако аналитическое душепопечение не ограничивается только этим: оно стремится дать этим энергиям другой ход, причем одной из его высших целей является пробудить в человеке способность любить себя и другого. Подверженный духовному недугу человек, который, хотя и очень сильно желает, но все же не может самостоятельно освободиться от своей тяжелой зависимости и страдает от этого, заслужи-

вает любви и внимательного отношения к своей проблеме, а не запугиваний и указаний на страшную кару, которая будет наказанием за то, что он ведет неправильный образ жизни. По мнению Пфистера, пример такого доброго и заботливого пастыря человеческих душ являет собой Христос и в этом смысле аналитическое душепопечение ориентировано на Его деяния и Его идеи, центральной среди которых наш автор считает идею любви [ibid., s. 23—24]. Как мы видели, Пфистер подчеркивает, что психоанализ не отрицает религии как таковой. Напротив, он отсеивает все истинное от всяческих наслоений и искажений. То же относится к истинной нравственности и здоровой набожности: суметь раскрыть в человеке пути, ведущие к ним, — в этом состоит одна из высших целей усилий аналитика.

А что происходит, когда энергия влечений и любви не находит выхода или проявляется в ненормальных формах? Очень часто следствием задержек или вытеснения естественных стремлений становится чувство страха, злоба и психические расстройства. Пфистер пишет: «Без любви, которая соответствует глубинному существу человеческой природы, отдельный человек, как и все человечество, впадает в горе, болезнь, злобу, жестокость, ведь тогда самые примитивные влечения, которые любовь наделяет высшим смыслом, прорываются наружу и производят опустошения» [O. Pfister, 1975, s. XXXIX]. Именно любовь служит защитой человека перед лицом страха, не дает ему пасть его жертвой, деградировать. Эта мысль является ключевой для Пфистера. В связи с этим он говорит, что понимание религии как невроза, предложенное Фрейдом, верно лишь отчасти: на самом деле черты невротических ритуалов, как называл их Фрейд, сохраняются только на ранних стадиях развития религии, христианство не содержит в себе черт невроза, но, напротив, давая правильное направление человеческим чувствам и призывая к любви (в этом Пфистер видит суть христианского учения), оно помогает человеку избавиться от страха и невротических симптомов [O. Pfister, 1928, Bd. 14, s. 154—156]. Фанатизм или узость религиозного мировоззрения, напротив, являются признаками застоя и подавления влечений [O. Pfister, 1927, s. 75—90].

Линию, начало которой мы находим в трудах Пфистера, в настоящее время активно разрабатывает Ойген Древерман. Интересно, что хотя Древерман практически не ссылается на труды Пфистера, тем не менее его основные идеи — и в этом мы согласны с известным исследователем творчества Древермана Б. Лангом [B. Lang, 1995, s. 38] — очень близки тем, которые развивал Пфистер. Древерман, как и Пфистер, долгое время, а именно до 1991 г., когда с него вследствие значительных расхождений его мыслей с официальной католической доктриной сняли сан, был священником и,



как и Пфистер, проводил сеансы анализа людей, обращавшихся к нему со своими душевными проблемами.

Свой первый крупный труд «Структуры зла» Древерман посвящает анализу известной истории грехопадения, чтобы при помощи экзегетической, психоаналитической и философской интерпретации небольшого фрагмента библейской книги (Бытие, 2—11) показать, как впервые в человеческую жизнь раз и навсегда вошли страх и зло, связанное с ним [E. Drewermann, 1983—1984, Bd. 1, s. 53—54]. Древерман, как и Пфистер, полагает, что вера в Бога и любовь способны помочь человеку обрести душевное равновесие и понять, что он нужен в этом мире. Он говорит о любви как главном принципе христианской религии, которая удовлетворяет высшие потребности человека и не позволяет агрессии и разрушительному страху овладеть человеком. Именно преодоление страха, как указывает Древерман, есть основная задача религии любви, христианства. Этот страх нельзя искоренить никакими надеждами на других людей, никакой эгоистической самовлюбленностью, никаким усилием воли. Этот страх может быть исторгнут из души человека только верой в Бога и той любовью к людям, которую она дает. По-настоящему высокая любовь к другому человеку может раскрыться тогда, когда человек обретет веру в Бога и сможет принять другого человека таким, каков он есть, созданный Богом [E. Drewermann, 1983—1984, Bd. 2, s. 67]. Вера позволяет и самому человеку принять себя таким, какой он есть. Основную мысль о значении любви, которую проводят Пфистер и Древерман, можно выразить словами из Первого послания Иоанна, на которые часто ссылается Пфистер: «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх, потому что в страхе есть мучение. Боящийся несовершенен в любви» (Первое послание Иоанна, 4,18). Достичь совершенной любви — высшая задача человека. Но она невыполнима, если человек не нашел опору в вере в Бога.

Вера, которая охватывает всего человека и живет в его сердце, а не обряды или интеллектуальные представления для Пфистера, как и для Древермана, составляет суть религии. То обстоятельство, что основа религии коренится глубоко в человеке, в тайниках его души, подводит нас к важнейшей для исследуемых нами мыслителей идее. Сама по себе идея о глубинных источниках религии не является новой. Она присутствует уже у немецких романтиков, на которых, в особенности на Шлейермахера, Древерман указывает как на своих предшественников [E. Drewermann, 1985, Bd. 1, s. 72—78]. В трудах наших мыслителей эта идея получает дальнейшее развитие. Ведь для них важно показать, как происходит сближение теологии и психоанализа. На страницах работ Пфистера и Древермана мы неоднократно встречаем мысли о недостаточности некоторых старых (в том числе психологических) подходов к пониманию рели-

гии прежде всего по причине их односторонности. Напротив, психоаналитическое исследование показывает нам, что религия имеет своим источником глубокие переживания и нужды человека. Психоанализ всегда работает с конкретными примерами, и религия им также понимается в контексте реальной человеческой жизни. Таким образом, как отмечал Пфистер, психоанализ не повторяет ошибок старой психологии религии и может быть весьма плодотворным методом исследования в области психологии религии [O. Pfister, 1922, Bd. 8, s. 398—399]. Отличительную особенность аналитической психологии религии, согласно Пфистеру, составляет то, что она работает с конкретным человеком, «прослеживает причины религиозного переживания или его следы вплоть до раннего детства, тщательно исследует сознательные и особенно *бессознательные* побудительные мотивы и формирующие процессы, а также ищет их связи с остальной душевной жизнью в самом широком смысле слова» [O. Pfister, 1927, s. 62—63].

Несмотря на то что уже Пфистер осознал возможности, которые дает совместная работа психоанализа и теологии на путях понимания и преодоления трудностей, с которыми сталкивается человек, в работах Древермана, написанных в наше время, мы находим мысли о том, что теология и психоанализ стоят в ненадлежащем отношении друг к другу и что между ними по-прежнему нет достаточного взаимопонимания. Что же даст их сближение? Древерман говорит, что глубинная психология и теология могут существенно дополнять и обогащать представления друг друга о человеке, способствуя, с одной стороны, преодолению односторонности глубинной психологии, которая «может и должна принять идею теологии о том, что человеческое бытие лишь тогда действительно сможет выйти из своего заточения, когда внутренняя или навязанная извне боязнь и зависимость человека будут преодолены благодаря более глубокому укоренению человеческого существования в Абсолютном» [E. Drewermann, 1983—1984, Bd. 3, s. 12]. С другой стороны такое сотрудничество обогащает теологию, которая носит теоретический характер и потому без содержательного подкрепления своих положений рискует стать слишком рассудочной и пройти мимо фундаментальных проблем современного человека [E. Drewermann, 1983 — 1984, Bd. 1, s. 57—58]. Древерман пишет: «Для теологии очень важно связать догматы христианства и суждения об объективной действительности Бога с образами надежд и стремлений, которые заложены в человеческой душе и в которых только и может проявляться Бог; в противном случае они могут существовать только в человеческом рассудке» [E. Drewermann, 1988, Bd. 2, s. XVIII]. По Древерману, принять такое сведение веры к акту рассудка никак нельзя. Оно значительно обедняет наше представление о вере и о человеке и не позволяет нам увидеть его в целом, включая глу-

бинные стороны человеческой души и сексуальную жизнь человека, которая не относится исключительно к сфере биологических проявлений, а является выражением духовных установок, проекта жизни. По мнению наших мыслителей, не нужно закрывать глаза на отдельные стороны человеческой реальности со всеми ее проблемами и трагедиями, а напротив, объединив усилия теологии и психоанализа, необходимо помочь человеку найти себя в этом мире, понять и принять себя таким, какой он есть.

Однако, исходя из реального положения дел, оба мыслителя признают, что ситуация в Церкви все еще очень далека от их идеала. Пфистер и Древерман подвергают критике многие моменты жизни католической Церкви, ее позицию по целому ряду вопросов и показывают угнетающее воздействие некоторых ее догматов на сознание человека. На страницах их работ неоднократно можно встретить мысль о том, что вместо того, чтобы способствовать преодолению страха, католицизм в его нынешнем виде представляет собой питательную почву для развития разного рода страхов. В отсутствии свободы мысли, аскетическом идеале, который ориентирован на подавление человеческих стремлений, догматике, превратившей любящего Бога в отстраненного и расчетливого судью, и в приобретающих магическое значение (совсем как у невротиков) ритуалах Пфистер видит основные причины, способствующие порождению страха в католицизме [O. Pfister, 1975, s. 233—263]. С ним согласен и Древерман. Он говорит о современном состоянии дел, но легко можно заметить, что, как это следует из его работ, принципиально оно ничем не отличается от того, которое описывал Пфистер. Он жестко критикует современную католическую Церковь за навязывание определенных представлений о Боге (как о властном Судье), подавление индивидуальности, за ее невнимание к страхам и трагедии человека и непонимание того, что человек имеет более сложную, не ограниченную одним только рассудочным элементом природу, а значит, за отрицание глубины человека, которое стало следствием веками нараставшей рассудочности в теологии и догматике, и, наконец, за то, что при ее попустительстве у западного человека развилось потребительское отношение к природе и животным [E. Drewermann, 1992, s. 54—56, 227—229, 249, 252, 298].

Но наряду с критикой в работах наших авторов можно найти также мысли о том, что человек может преодолеть свои страхи и устранить психологическое напряжение. Власть страха не подвержен человек, знающий, что его любят и что он может доверять другому человеку. Именно в любви — это центральный пункт учения наших мыслителей — состоит сущность учения Христа. Мы уже говорили об этом. Однако нет ли здесь противоречия? Ведь только что мы видели, что в христианстве есть место страху и подавлению человеческой индивидуальности. На самом деле ника-

ких противоречий тут нет. Уже Пфистер видел, что в самом здании католического вероучения заложены не только механизмы порождения страха, но также и механизмы, помогающие преодолевать этот страх, избегая его пагубных последствий. К таким положительным моментам Пфистер относит, к примеру, высокоразвитый культ Девы Марии (воплощение Матери), высокое католическое искусство и литературу, милосердие и благотворительную деятельность, сознание единства с братьями по вере и основанное на нем доверие к ним. Все это противостоит напору страстей и страхов. И, конечно, главный момент в борьбе со страхами — вера в Бога и любовь к Нему, которую человек может испытывать независимо от того, к какой конфессии он относится. Таким образом, как показывает Пфистер, на примере католицизма можно видеть, что в самом христианстве имеет место своеобразная диалектика: есть то, что порождает страх, и есть то, что помогает справиться с ним [O. Pfister, 1975, s. 294].

Два интересных примера практического и теоретического обоснования взаимодействия психоанализа и теологии, которые мы здесь проанализировали, позволяют нам сделать некоторые выводы. Как мы видели, сближение психоанализа и теологии может дать очень интересные результаты в практической сфере, в сфере пастырского душепопечения и пастырской психологии и, как указывают исследователи, имеет значение в сфере практической теологии [J. Baumgartner, 1990, s. 49—50]. Не случайно на значимость сотрудничества психолога и священника указывал Карл Густав Юнг, который, по сути, отмечает ту же проблему, что и Пфистер: он говорит, что очень часто при душевных расстройствах старые методы не оказывают должного эффекта. По мнению Юнга, «средства оказания помощи страждущим, располагаемые церковью, особенно те из них, которые ради объяснения человеку смысла происходящего вверены католическому священнику, могут оказаться в этом случае более уместными, поскольку и по форме, и по смыслу они уже изначально соответствуют природе содержания подсознательного» [К. Г. Юнг, 1998б, с. 77]. Поэтому Юнг, в полном согласии с мнением наших мыслителей, считает, что хотя на пути сближения теологии и психологии будет немало трудностей и непонимания, тем не менее оно необходимо, если мы хотим правильно оценить масштаб душевных проблем современного человека, а не просто ограничиться указанием на их наличие. Одними медицинскими методами решить такие проблемы не удастся — они слишком часто приводят нас к мировоззренческим вопросам, ответить на которые врач и психоаналитик фрейдистского толка не может. Отсюда ясно, что этот синтезирующий подход плодотворен и дает возможность по-новому взглянуть на христианскую веру, которая приобретает еще одно глубинное измерение и может

оказывать значительное влияние на внутреннее состояние человека. Кроме того, здесь мы имеем дело с попыткой глубже понять современного человека, а следовательно, построить новый антропологический проект, основанный на единстве теологического и психологического знания. Такой подход, разрабатываемый исследуемыми нами мыслителями, предполагает не только оценку психологического состояния современного человека с привлечением идей богословской антропологии, но, как мы видели, также критический анализ имеющихся средств помощи, в первую очередь (речь ведь идет о пастырской работе) помощи, оказываемой духовным пастырем и Церковью. Поэтому не удивительно, что идея пробуждающей духовные силы человека божественной любви граничит в работах Древермана, например, с антиклерикальными идеями. По сути, здесь, как верно отмечает Е.В. Рязанова, в новой форме отразился старый конфликт между непосредственным опытом исцеляющей веры и Церковью, которая всегда знала, что такой непосредственный опыт может представлять опасность в своем расхождении с официальной доктриной [Е.В. Рязанова, 1998, № 1—2, с. 111]. Это сочетание идей богословской антропологии, философского анализа проблемы страха, а также психоаналитического подхода к исследованию человека создает своеобразие отношения рассмотренных нами мыслителей к обсуждаемой проблематике и дает новый импульс к размышлениям о соотношении философского, психологического и теологического знания.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Бассин Ф.В., Ярошевский М.Г. Фрейд и проблемы психической регуляции поведения человека // Фрейд З. Введение в психоанализ: Лекции. М., 1989.
- Бернал Дж. Наука в истории общества. М., 1956.
- Букина И.Н., Попова М.А. Возникновение и развитие буржуазной психологии религии // Вопросы научного атеизма. 1971. № 11.
- Быховский Б.Э. Метапсихология Фрейда // Антология российского психоанализа: В 2 т. М., 1999. Т. 1.
- Выготский Л.С. Собр. соч.: В 6 т. М., 1982. Т. 1.
- Выготский Л.С., Лурия А.Р. Предисловие к русскому переводу работы «По ту сторону принципа удовольствия» // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1989.
- Гурев Г. Религия в свете фрейдизма // Антирелигиозник. Ежемесячный научно-методический журнал. 1929. № 1.
- Леви-Строс К. Структурная антропология. М., 1985.
- Лурия А.Р. Психоанализ в свете основных тенденций современной психологии. Казань, 1923.
- Майский В.И. Фрейдизм и религия: Критический очерк. М., 1930.
- Михайлов Ф.Т. Бог «антихриста» Фрейда // Антология российского психоанализа: В 2 т. М., 1999. Т. 1.

- Попова М.А. Фрейдизм и религия. М., 1985.
- Поппер К.Р. Логика и рост научного знания: Избр. работы. М., 1983.
- Рубинштейн С.Л. Основы общей психологии. М., 1946.
- Рубинштейн С.Л. Принципы и пути развития психологии. М., 1959.
- Руткевич А.М. Психоанализ и религия. М., 1987.
- Рязанова Е.В. Священник Ойген Древерманн и некоторые проблемы проникновения психологии в католическую Церковь // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 1998. № 1—2.
- Фресс П., Пиаже Ж. Экспериментальная психология. М., 1966.
- Юнг К.Г. Об отношении психотерапии к спасению души // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998а.
- Юнг К.Г. Психоанализ и спасение души // Юнг К.Г. Бог и бессознательное. М., 1998б.
- Baumgartner I. Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge. Düsseldorf, 1990.
- Drewermann E. Psychoanalyse und Moraltheologie. 3 Bde. Mainz, 1983—1984.
- Drewermann E. Tiefenpsychologie und Exegese. 2 Bde. Olten und Freiburg im Breisgau, 1985.
- Drewermann E. Sünde — Schuld // Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe. 4 Bde. München, 1985. Bd. 4.
- Drewermann E. Strukturen des Bösen. 3 Bde. Paderborn; München; Wien; Zürich, 1988.
- Drewermann E. Der tödliche Fortschritt: Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentum. Regensburg, 1990.
- Drewermann E. Worum es eigentlich geht. Protokoll einer Verurteilung. München, 1992.
- Lang B. Die Bibel neu entdecken. Drewermann als Leser der Bibel. München, 1995.
- Müller-Braunschweig C. Das Verhältnis der Psychoanalyse zu Ethik, Religion und Seelsorge. Mecklenburg, 1927.
- Pfister O. Die Entwicklung des Apostels Paulus. Eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze // Imago. 1919. Bd. 5. N 2—3.
- Pfister O. Die Religionspsychologie am Scheidewege // Imago. 1922. Bd. 8. N 4.
- Pfister O. Die psychoanalytische Methode. Eine erfahrungswissenschaftlich — systematische Darstellung. Leipzig, 1924.
- Pfister O. Die Frömmigkeit des Grafen Ludwig von Zinzendorf. Eine psychoanalytische Studie. Leipzig; Wien, 1925.
- Pfister O. Analytische Seelsorge. Einführung in die praktische Psychoanalyse für Pfarren und Laien. Göttingen, 1927.
- Pfister O. Die Illusion einer Zukunft. Eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit Prof. Dr. Sigm. Freud // Imago. 1928. Bd. 14. N 2—3.
- Pfister O. Die Christentums und Angst. Olten und Freiburg im Breisgau, 1975.
- Rudin J. Psychotherapie und Religion. Seele — Person — Gott. Olten und Freiburg im Breisgau, 1960.

## ЭТИКА

Д.В. Котусов\*

### ЭТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ КОНЦЕПЦИИ НИЧТО Ж.-П. САРТРА

Статья посвящена исследованию вопроса о том, насколько продуктивно концепция ничто Ж.-П. Сартра может быть использована для решения этических задач. Под этикой в данном случае понимается система мысли по обоснованию и теоретическому развитию первоначальной моральной интенции, заключающейся в отношении к себе и Другому не только как к средству, но и как к цели. Цель статьи — показать, насколько идея ничто способствует прояснению мысли о том, что подобное отношение является необходимым для устройства человеческого бытия.

*Ключевые слова:* ничто, Сартр, этика.

#### D.V. Kotusov. Ethical potential of J.-P. Sartre's concept of Nothing

The article is devoted to research of the possibility of use of Sartre's concept of Nothing for solving the ethical problems. In this case Ethics mean the system of ideas for substantiation and theoretical development of initial moral intention, consisting in the attitude to oneself and Other both to means and to ends at the same time. The aim of the article is to show how the concept of Nothing can promote the clarification of thought that such attitude is required for human existence.

*Key words:* Nothing, Sartre, ethics.

Моральное размышление, каким-либо ценностным образом относясь к поступкам и мотивам людей в мире, в итоге с необходимостью приходит к вопросу о ценности мира и человеческого существа в нем как такового. Подобного требует присущая нравственному сознанию интенция к универсализируемости принятых моральных решений. Если мы хотим тем или иным образом отнестись к поступку, выражая предположения о должном или совершенном, у нас непременно должна быть некоторая изначальная точка отсчета, нередуцируемая к конкретным обстоятельствам совершения данного поступка. Указанная точка и есть то всеобщее, тот признак, обладая которым поступок или мотив к его свершению может именоваться моральным. Разумеется, находясь в данной точке и осмысливая действительность, субъект не может являться

\* Котусов Дмитрий Вячеславович — аспирант кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (495) 386-62-31; e-mail: dentor@yandex.ru

частью этой действительности, но должен находиться где-то «вовне», быть трансцендентным видимому миру. Исключая подобную трансцендентную позицию, этика теряет свою теоретическую осмысленность и возможность субстанциального анализа, реализуя себя исключительно на уровне анализа функционального. Если же мы попытаемся как-то обозначить «нулевой градус» морали, то получим интересную картину: моральная философия, начиная с посюстороннего, видимого, и все свои силы устремляя на него, тем не менее всегда должна иметь в виду потустороннее, невидимое. Она как бы говорит, как надо быть и поступать *здесь*, чтобы оставалась возможность быть *там*, в трансценденции. Каким должен быть человек, чтобы он не потерял для себя ту изначальную точку опоры, с какой только начинается он и существующий мир, сущее. В настоящей работе мы будем исходить из интуиции того, что подобной точкой опоры для морали является стремление к единению, такая интенция, при которой субъект относится (и, соответственно, поступает) к себе и к другому субъекту не только как к средству, но и как к цели. С данной интенции начинается моральное сознание. Основываясь на вышесказанном, его можно было бы определить через представление о том, что бытие *там* неразрывно связано с таким свойством бытия *здесь*, как бытие-с-другим. Этика в таком случае есть моральное самосознание, т.е. теоретическое наполнение подобного представления, его обоснование и философская концептуализация.

Нетрудно заметить, что от эпохи к эпохе теоретические возможности и форма выражения подобной концептуализации будут различаться, точно так же, как и формулировка изначальной моральной интенции (хотя, разумеется, сам мотив единения мы полагаем неизменным). Предложенное нами выше определение характерно скорее уже для философии XX в., а именно для феноменологической традиции, средствами которой оказывается возможным поставить и разработать вопрос как трансцендентного бытия человека (т.е. его бытия *там*), так и инаковости фигуры Другого. Если, например, в философии Нового времени моральное стремление добивалось единения через нечто общее, присущее каждому человеку (будь то, например, чувство сострадания или разум), то отныне сущность человека полагалась вовне каких-либо мыслимых характеристик, превосходя как свою эмпирическую, так и разумную природу. Этика встала перед новыми вопросами: каким должно быть трансцендентное бытие человека, что оно стремится к другому бытию, трансцендентному ему, и как возможна сама искомая встреча. В настоящей работе мы постараемся разобрать данные вопросы в свете философии Сартра, а именно его представления о ничто человеческого бытия, наиболее оригинально изложенного

в трактате «Бытие и ничто». Сам автор называл его лишь преддверием к будущей этической работе, однако мы постараемся показать, что трактат содержит в себе ряд положений, в свете которых его можно считать этическим.

Забегая вперед скажем, что подобное этическое содержание мы будем искать прежде всего в понятии ценности, которая есть «недостаток, по отношению к которому для-себя определяется в своем бытии в качестве *обладающего недостатком*» [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 624]. Для-себя (т.е. человеческая реальность), таким образом, стремится преодолеть или компенсировать свой недостаток, что и является интенцией к проявлению морального модуса его существования, стремящегося «произвести недостающий синтез сознания и бытия под знаком ценности» [там же, с. 625]. Однако возникает вопрос: насколько подобный модус мы можем именовать моральным, коль скоро он на первый взгляд вовсе не содержит в себе отсылки к какой-либо заинтересованности в положении другого человека? Каждый человек сам и свободно выбирает программу по искомому синтезу и, следовательно, ценности у каждого изначально различны. Таким образом, наша главная задача звучит следующим образом: можно ли из представления о ценности как вытекающей из недостатка вывести то общее, что касалось бы каждой ценности, опираясь на которое возможно было бы говорить о должном? Иначе: содержит ли в себе представление о человеческом существе как своем собственном ничто *необходимость* (и возможность) морального обращения человека к Другому в стремлении к бытию?

Указанный вопрос будет проанализирован нами в двух аспектах: первый связан с самим пониманием человеческого «бытия», связи в последнем «посюстороннего» и «потустороннего», трансцендентного; второй централизован на фигуре Другого, возможности обнаружения последнего в свете его трансцендентной позиции. При этом для представления о собственно сартровской специфике решения данных вопросов и оправдания нашего обращения именно к французскому философу мы дадим его точку зрения в сравнении с позициями Гуссерля и Хайдеггера.

### **Человеческая реальность как стремление к бытию**

Рассматривая проблему человеческого бытия, мы не можем не задаться вопросом: как возможно бытие, которое содержит в себе как эмпирическую реальность, так и возможность трансцендентной позиции по отношению к этой реальности? В чем смысл и как осуществляется подобная разорванность? С точки зрения Гуссерля, подобный вопрос звучал бы следующим образом: что такое трансцендентальное эго, что оно конституирует эмпирический мир

и свое эмпирическое я? У Хайдеггера формулировка несколько иная: почему существует нечто (сущее), а не ничто (бытие)? Если человек способен встать в трансцендентную по отношению к миру позицию и она оказывается бытийственно гораздо более «насыщенной», то почему бы ему в ней и не остаться, отрешиться от всего видимого мира. Ценность окружающего теряется в сравнении с ценностью запредельного. Опасность подобного положения отмечал Швейцер, когда писал, что оно в конечном счете содержит в себе интенцию к мистике, безразличной к этике. Духовное самосовершенствование, которого требует такая мистика, приводит к отрицанию и пассивности в настоящем, теряя тем самым активное этическое начало. Действия в «этом» мире теряют свое значение перед миром «следующим», а возможность личного слияния с абсолютным исключают какую-либо необходимость вступать в отношения с другими людьми. На эту опасность указывал и Гартман, заключая: «Следствием являются обесценения посюстороннего мира, отказ человека от данной жизни, и в идее — полное бегство от мира» [Н. Гартман, 2002, с. 688].

Свой трактат Сартр начинает с подобного вопроса, а именно с вопроса о бытии кажимости (т.е. мира как совокупности феноменов). Стоит отметить, что кажимость он отличает от бытия самого по себе (бытия-в-себе), о котором только и можно сказать, что оно есть (если точнее, что оно есть, оно есть то, что оно есть, и оно есть в себе [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 39]). Кажимость — это явление (феномен) бытия. При этом, особо подчеркивает философ, нельзя думать, что, будучи явлением, оно ущербнее бытия в том смысле, что бытие находится *за* кажимостью, будучи вещью в себе. Явление не отсылает к какому-либо бытию позади себя, но только к другому явлению. Вопрос состоит в том, как происходит явление бытия, что заставляет бытие являться? Ведь бытие есть в-себе, оно собой абсолютно заполнено и не нуждается в явлении самому себе, оно полностью тождественно. В этом смысле «знание не может обосновать право явления на самостоятельное существование... бытие феномена нельзя свести к феномену бытия» [там же, с. 24]. Иначе говоря, нельзя обосновать явление бытия исходя из самого бытия, «феномен бытия требует трансфеноменального основания» [там же]: бытие может являться только чему-то, что само не является бытием, т.е. небытию, ничто. При этом, добавляет Сартр, невозможно говорить о ничто самом по себе, оно становится «видимым» только на поверхности бытия: «...ничто, которого нет, может иметь только заимствованное существование: именно из бытия оно берет свое бытие» [там же, с. 59]. Таким образом, если нам как-то и дано ничто, то всегда в своем устремлении к бытию, благодаря явлению которого оно только и может осуществить себя как ничто.

В своем общем приближении онтология Сартра достаточно проста: есть бытие (бытие-в-себе) и сознание (бытие-для-себя), которое его «являет» (а точнее, ничтожит). При этом бытие именно является сознанию, а не конституируется им. Вслед за Хайдеггером и вопреки Гуссерлю Сартр помещает центр бытия вовне сознания. При этом, как и основатель феноменологии, он исходит из интенциональной структуры сознания. Если исходить из представления о трансцендентальном эго как некотором бытии, то оно, следовательно, не может быть направлено на иное бытие или на себя, так как бытие есть в-себе. В таком случае «трансцендентальное Я есть смерть сознания» [В.И. Колядко, 2004, с. 25]. С подобной же позиции Сартр критикует и Хайдеггера: так как у последнего вообще ничего не говорится о сознании, Dasein в конце концов есть лишь просвет бытия, что приводит к выводу о том, что через Dasein бытие является самому себе. Но бытие может являться только чему-то трансцендентному себе, что, уже хотя бы в силу своей трансцендентности, должно нести в себе отрицательные мотивы. У Хайдеггера такие мотивы присутствуют, но он «делает из Ничто своего рода интенциональный коррелят трансцендентности, не замечая, что он его уже ввел в саму трансцендентность как ее изначальную структуру» [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 56]. Отсюда вырастает «особенность хайдеггеровской философии — использование для описания Dasein положительных понятий, которые скрывают все неявные отрицания» [там же]. В силу этого в конечном итоге «именно хайдеггеровская *трансцендентность* оказывается понятием самообмана... Существование вне себя является определением из *себя* в доктрине Хайдеггера» [там же, с. 272—273]. Вопрос о явленности бытия как такового требует, по Сартру, вопроса о его трансценденции, т.е. вопроса о том, чему оно явлено в качестве бытия. Иными словами, вопрос о феномене бытия-в-себе (т.е. бытия кажимости) требует вопроса о бытии-для-себя (сознании), трансцендентного бытию-в-себе.

Трансцендентность обнаруживается Сартром уже при первом подступе к сознанию. Ведь любое исследование начинается с вопрошания, в данном случае — с вопрошания бытия. Спросить же что-то — значит встать к этому что-то в некоторое отношение, само существование которого предполагает отстраненность. Сознание, вопрошая бытие, отстранено от бытия. Подобная отстраненность предполагает отрицание. Ведь вопрошание по своей сути означает возможность как положительного, так и отрицательного ответа (возможно даже, что ответ и вовсе не будет получен). Но даже в том случае, если положительный ответ все же получен, он не лишен доли отрицания: по крайней мере, хотя бы потому, что отрицает все другие варианты ответа. Полученный ответ, если он ис-

черпывающий, может стать для вопрошающего отрицанием мира как его многообразия. Кроме того, если спрашивают вещь и в ответе она дана вся без остатка, то возникает возможность отрицать эту вещь в силу знания того, что отрицается, и в силу ограниченности того, что отрицается; «зная» этот стол в комнате, человек может вообразить его несуществующим или вовсе разрушить. Если же ответ вещь не исчерпывает или он безграничен, то можно отрицать ее благодаря той ее области, которая не известна, той ее области, которая может оказаться призраком. Таким образом, само вопрошание пронизано небытием, оно предполагает его как в вопрошающем, так и в вопрошаемом. В последнем, однако, оно появляется не благодаря самому вопрошаемому бытию, но приходит со стороны вопрошающего, который в силу собственного небытия ничтожит бытие. Ничто привносится в мир, и происходит это за счет «Бытия, в котором в его Бытии стоит вопрос о Ничто его Бытия», бытия, которое есть свое собственное ничто.

Мысль, центральная для всего трактата. Из нее вырастает вся дальнейшая аналитика для-себя как присутствия по отношению к себе. Человеческая реальность предстает положением в мире, трансцендентным своему собственному положению, т.е. положением, лишенным основания (укорененным в ничто), благодаря чему оно окажется стремлением к бытию (так как ничто не может «существовать» иначе, кроме как на поверхности бытия). Стремлением, главным признаком которого является свобода, ибо происходит оно из трансцендентного бытию небытия. Но ответ на вопрос, заданный нами в начале этой части, уже получен: реальность есть бытие, трансцендентное положение к которому обеспечивается небытием расположенного. Иначе говоря, смыслом именно эмпирической реальности оказывается ее насыщенность бытием по сравнению с возможностями трансцендентной ему позиции. Смысл сущего в стремлении к бытию. Так Сартр избегает очерченной нами в начале проблемы: при обеспечении трансцендентной позиции сохраняется базовая необходимость посюстороннего. Там оказывается невозможным без *здесь*; «нулевой градус» шкалы ценностей (и фактически всей этической теории) определен — стремление к бытию. Теперь предстоит определить, как же именно поиск бытия осуществляется в действительности: что такого есть *здесь*, чего не было бы *там*.

### Другой как реализация стремления к бытию

Проблема Другого как радикальной инаковости появилась сравнительно недавно. Можно сказать, что теоретические возможности как для постановки самой проблемы, так и для ее разработки

своими корнями уходят в трансцендентальную философию Канта, хотя сам Кант подобную проблему в указанном смысле еще не ставил. Однако его представление о том, что человеческое эмпирическое Я еще не является в полной мере этим человеком, что оно есть только результат конституирующей деятельности некоего его другого Я (которое Гуссерль впоследствии назовет трансцендентальным) неизбежно приводит к вопросу: возможно ли в таком случае как-то добраться до чужого неэмпирического Я?<sup>1</sup> Для этики вопрос Другого представляется одним из центральных, коль скоро она реализует интуицию бытия как морального отношения. Подобное отношение, разумеется, необходимо должно быть направлено на Другого в его целостности, а не только в эмпирическом выражении. В свете этического требования для нас важны два условия: чтобы трансцендентальная структура сознания была готова к принятию радикальной инаковости Другого (что в конечном счете реализует отношение с Другим как бытийственное отношение) и чтобы такое принятие, встреча, реализовывалось в эмпирической реальности. По ходу анализа мы постараемся разъяснить смысл этих требований, а пока постараемся понять, были ли они реализованы в философии Гуссерля и Хайдеггера.

Для основателя феноменологии подобная проблема становится одной из центральных. Во многом это связано со стремлением преодолеть обвинения в солипсизме и идеализме. Если трансцендентальное эго является конституирующим, то как в таком случае оно взаимодействует с другим эго, тоже являющимся конституирующим? «Бытийственная наполненность» трансцендентального эго в конечном счете заставляет нас заключить, что никакого другого конституирующего эго трансцендентального эго быть не может, в своем пределе трансцендентальное эго есть абсолютное эго. Подобная цепь размышлений проходит через все творчество Гуссерля: уже в «Картезианских размышлениях» он пишет, что *alter ego* появляется одновременно с *ego*, а в «Кризисе европейских наук» добавляет: «...субъективность только в рамках интерсубъективности есть то, что она есть: конституирующее Я». Получается, что Другой существует лишь в эмпирической реальности, тогда как в трансцендентальном пределе его нет вовсе — трансцендентальное эго конституирует Другого наравне с Я<sup>2</sup>. Интересно, что

<sup>1</sup> В рамках данной работы мы предполагаем интуитивно верным то, что оно существует.

<sup>2</sup> Вывод в достаточной степени интерпретационный, основанный на поздних записях Гуссерля. Подробнее см.: [Е. Борисов, 1999]. Для нас здесь примечательно то, что Сартр, в принципе, не видит для Гуссерля иного выхода, кроме как прийти к подобной позиции: «Гуссерль... устранил саму возможность понять то, что может означать внемирское бытие другого, поскольку он определил бытие как простое указание бесконечного ряда операций, которые можно произвести. Нельзя лучше

у Хайдеггера в конечном счете прослеживается подобная позиция. Вот что пишет об этом Сартр: «Хайдеггер не избежал идеализма; его бегство из себя, как априорная структура его бытия, изолирует его так же, как кантовская рефлексия об априорных условиях нашего опыта; в действительности, то, что находит человеческая реальность в недостижимой границе этого бегства из себя, есть все еще “себя” (*soi*); бегство из себя оказывается бегством к себе, и мир появляется как чистое расстояние от себя к себе. <...> Внутри своих эк-стазов человеческая реальность остается в одиночестве» [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 273].

Как мы видим, при таком подходе Другой дан только в эмпирической действительности, тогда как в трансцендентальной сфере фигура Другого лишена своей «друговости», являясь лишь частным продолжением общего для всех начала (будь то абсолютное Я или бытие). И в этом случае (если Другой *там* изначально уже дан, достигнут) становится проблематичным обосновать моральное отношение к нему *здесь* как бытийственное отношение. С онтологической точки зрения оно обесмысливается. Взаимоотношения с Другим *здесь* ничего не добавляют к бытию *там*. Если мы исходим из обратной ситуации, необходимо, чтобы «ключи» от трансценденции Другого находились *здесь*, среди наличного существования. Новизна Сартра по сравнению с Гуссерлем и Хайдеггером в этом вопросе заключается в том, что он, анализируя «неудачи» своих предшественников, приходит к аналогичному положению: «Если другой может быть нам данным, то лишь через прямое восприятие, которое сохраняет при встрече свой характер фактичности». Встреча с Другим *здесь* оказывается именно *встречей*, возможностью которой оправдана недостатком бытия *там* для самого себя. Рассмотрим, как описывает эту встречу Сартр.

Появление Другого, осознание его существования, которое впервые открывается бытию-для-себя в его взгляде, становится для человека шоком, по важности ничем не уступающем физическому рождению. Нужно заметить, что для-себя есть единственное возможное отношение к в-себе, даже более того, для-себя по самой своей сути (т.е. как бытие, которое есть собственное ничто и в следствии этого устремлено к иному) есть отношение. Для-себя хочет быть в полной мере, т.е. быть в-себе, но одновременно оно не хочет терять того, что обрело (самосознания), иными словами,

измерить бытие познанием. Итак, допуская даже, что познание вообще измеряет бытие, бытие другого измеряется в своей реальности посредством познания, которое другой имеет о самом себе, но не познанием, которое я имею о нем. То, что нужно достигнуть через меня, и есть другой — не потому, что я имею знание о нем, но поскольку он имеет знание о себе, что является невозможным; в самом деле, это предполагало бы отождествление внутри меня самого с другим» [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 258].

оно хочет быть в-себе, но и бежит от в-себе, оно желает быть бытием-в-себе-для-себя. До появления Другого оно есть в полной мере только для-себя, т.е. ничто, сознание, постоянно ускользающее в мире, чистое и вечно текучее отношение. С появлением Другого этот поток внезапно застывает, сам обретает свойства в-себе. Взгляд Другого придает для-себя статус «быть рассматриваемым», открывает в нем такую сущность, которая оказывается отчуждена от самого для-себя, которую оно не может ни трансцендировать, ни знать. Эту сторону бытия-для Сартр называет бытием-для-другого. Оказывается, что для того, чтобы быть, бытие-для-себя должно быть не только для-себя, но и для-другого. Другой появляется как случайность (случайна как ситуация, в которой появляется другой, так и сами психо-физические характеристики другого: его внешность, характер и т.д.), однако эта случайность в то же время необходима, так как только благодаря ей «человеческая реальность узнает о своем человеческом существовании» [С.И. Голенков, 2006, № 1 (4), с. 102]. Таким образом, человек ответствен за свое бытие-для-другого, хотя и не есть его основание (для-другого есть как бы одежда, которую Другой надевает на человека, — в этом смысле человек начинает быть ответственным за нее только с момента одевания). Другой оказывается одновременно и тем, кто украл его бытие (так как Другой обладает недоступным для человека знанием о нем самом), и тем, благодаря кому «существует» бытие, которое есть его бытие. Можно сказать и иначе: Другой заставляет для-себя пережить свое собственное существование, «материализует» его, этим же, однако, и захватывая это существование, объективируя его и уводя из-под власти для-себя. Благодаря Другому для-себя осознает себя, вместе с этим же осознавая и свою недостаточность, зависимость от Другого. Ключи от его бытия всегда находятся в чужих руках. Для-себя инстинктивно пытается завладеть этими ключами, по-видимому, именно в этот момент принимая своей высшей ценностью идею бытия-в-себе-для-себя.

По мнению Сартра, оно в таком случае может пойти двумя путями. Во-первых, попытаться завладеть Другим, сделав его объектом и разрушив его свободу («трансцендировать трансцендентность Другого», говоря языком Сартра), или, во-вторых, постараться слиться с Другим, ассимилировать его свободу, сохраняя, однако, ее характер свободы («поглотить в себя эту трансцендентность, не устраняя ее характера трансцендентности»). Коль скоро бытие-для-себя хочет обрести свое основание и стать бытием-в-себя-для-себя, ему не остается ничего иного, как выбрать одну из этих основополагающих программ. Трагедия человеческого существования, однако, заключается в том, что каждый из этих путей

внутренне противоречив и не может быть доведен до своего завершения. Например, идея трансцендирования трансценденции Другого предполагает, что я (если мы постараемся представить себя на месте бытия-для-себя), не желая быть простым объектом, сам поворачиваюсь в сторону Другого, сам своим взглядом превращаю его в объект, в тело, посредством которого стараюсь обрести свое основание. Однако тело-объект Другого лишено его свободы, владея его телом я не могу владеть его свободой, которая единственная способна обосновать мое существование. Даже если я, отчаявшись, постараюсь избежать Другого или уничтожить его, отказываясь таким образом от построения своего в-себе, принимая только мою исчезающую целостность с ее всепоглощающей свободой, я никогда не смогу полностью избавиться от незримого присутствия Другого, утратив даже самую возможность бороться с ним<sup>3</sup>. С другой стороны, мое желание сохранить свободу Другого тем не менее требует, чтобы я был необходим этой свободе, чтобы она нуждалась во мне (раз уж моя первоначальная интенция состоит в обретении собственной основы), — в таком случае мне приходится подчинять себе свободу Другого, опять же разрушая ее в качестве таковой. Насколько я хочу свободы Другого, настолько же я сам становлюсь свободой, превращая Другого в объект.

Выводы неутешительные. Поскольку для-себя стремится к бытию-в-себе-для-себя, оно терпит неизбежное поражение. Более того, раз к этому стремится любое для-себя, каждое из них будет стремиться использовать другое в надежде обрести собственную целостность: в то время как для для-себя пытается освободиться от Другого или овладеть им Другой пытается сделать то же самое с для-себя. Сартру практически сразу приходится сделать вывод о том, что «конфликт есть первоначальный смысл бытия-для-другого» [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 379].

Чего же этим анализом достиг Сартр? Кажется, что немногого. Другой предстает лишь неудавшейся попыткой для-себя в стремлении к в-себе-для-себя. Однако в том ли было его предназначение? Действительно, с точки зрения бытия, являющегося причиной и основанием самого себя (а ведь в-себе-для-себя есть фактически бог), Другой есть неудача. Тем не менее в конце трактата Сартр задается вопросом: «Возможно ли, чтобы свобода при-

<sup>3</sup> «Кто однажды был для Другого, заражается им в своем бытии на оставшиеся дни, даже если бы Другой был полностью устранен; он не прекратит постигать свое измерение бытия-для-другого как постоянную возможность своего бытия. Он не может возратить то, что отчуждал; он потерял даже всякую надежду действовать на это отчуждение и обратить его в свою пользу, поскольку ушедший Другой отнес ключ от этого отчуждения в могилу... Смерть Другого неумолимо конституирует меня как объект, точно так же, как моя собственная смерть» [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 425].



нимала себя за ценность в качестве источника всякой ценности, или она необходимо должна определяться по отношению к трансцендентной ценности, которую она преследует?» [Ж.-П. Сартр, 2004, с. 626]. Второе положение при этом в конечном счете отрицает свободу, так как последняя из активного начала редуцируется к простому пассивному следованию (следованию ценности бытия-в-себе-для-себя). Отсюда можно интерпретировать главенство ценности в-себе-для-себя как самообман, возможно, наиболее фундаментальный в человеческой природе. Задача книги в таком случае может быть рассмотрена и с этической точки зрения: она призвана продемонстрировать читателю все разрушительные следствия такого самообмана, благодаря которому отношения с Другим приобретают исключительно негативный оттенок. Содержится в ней предположение и о том, как возможно бороться с подобным самообманом: в конце концов, человек должен осознать себя не зависимым от ценности, но, наоборот, «*бытием, посредством которого существуют ценности*» [там же, с. 626].

Трактат на этом заканчивается, но зададимся вопросом: является ли это осознание именно моральным событием? Для начала уточним понятие ценности. Ценность, пишет Сартр, это «*недостаток*, по отношению к которому для-себя определяется в своем бытии в качестве *обладающего недостатком*». Недостаток при этом он отличает от «существующего» и «недостающего». В этом смысле ценность — это не то, чего не достает, это скорее синтез того, что есть и того, чего не достает тому, что есть. Выражаясь яснее, ценность есть существование человека (то, чем он является) в купе с его свободой (т.е. с отрывом от этого существования к вершинам того, чем оно еще не является) — трансцендентной позицией по отношению к этому существованию. Сама по себе такая трансцендентная позиция существовать не может в силу того, что она есть ничто. Отсюда можно понять, что в-себе-для-себя есть самообман, поскольку предполагает возможность бытия трансцендентной позиции в отрыве от ее существования. Подобный самообман, в конечном счете, есть идея того, что бытие *там* возможно само по себе, тогда как ценность предполагает зависимость бытия *там* от бытия *здесь* (и наоборот). Какой бы идеал не представлял себе человек в качестве ценности, этот идеал будет бессмысленным без отсылки к конкретному существованию этого человека. Не может быть трансцендентной человеку ценности, которая бы «повелевала» его существованием (и поэтому Сартр, например, пишет, что существование человека предшествует его сущности). Идея обратного есть продукт так называемой «нечистой» рефлексии, которую Сартр уже не в «Бытии и ничто», а в «Записках о морали» противопоставляет «чистой» рефлексии [T.C. Anderson, 1993, p. 52—55].

Но возможно ли человеку в одиночестве достигнуть «чистой» рефлексии, одним из результатов которой является осознание того, что человек есть бытие, посредством которого существуют ценности? Ценность есть проект по осуществлению синтеза бытия и сознания, т.е. само понимание ценности зависит от осознания человеком своего двоякого положения. Однако такое осознание предполагает возможность встать не только в трансцендентное положение по отношению к собственному присутствию, но и в трансцендентное положение по отношению к этому трансцендентному положению, чего человек в одиночку сделать уже не в состоянии. В одиночестве человек может быть либо своей свободой, либо своей фактичностью, он не может охватить всего себя в *целостности*. Целостность его взгляда на самого себя достигается уже с точки зрения Другого, который, по выражению Сартра, есть «третий экстаз» человека [Ж.-П. Сартр, с. 319—320]: взгляд на бытие человека в его совокупности существования и свободы. Отвлекаясь теперь от дальнейшего хода рассуждения самого Сартра, мы можем сказать: именно Другой делает возможным бытие *там*, которое вообще возможно только в связи с бытием *здесь*. Ценность есть проект такого бытия, но само ее бытие в качестве ценности оказывается возможным только в присутствии Другого. Вне такого присутствия ценность есть лишь только заблуждение в-себе-для-себя, которое выступает стремлением к бытию Богом и поэтому в конечном счете отрицает человечность человека. Другой дает возможности для борьбы с подобным заблуждением<sup>4</sup>, придавая тем самым смысл существованию человека *здесь* в качестве поддерживающего бытия *там*. Иными словами, с появлением Другого бытие *там* только и приобретает хоть какое-то существование через осознание своей связи с *здесь*, ибо само по себе оно рассеивается, будучи ничто. Таким образом, мы можем заключить, что какие бы ценности человек ни выбрал, чтобы их придерживаться, каждая из них уже в силу своего бытия ценностью с необходимостью должна включать в себя заинтересованность в бытии Другого.

Выше мы описывали конфликтные взаимоотношения с Другим, вырастающие из господства заблуждения в-себе-для-себя. Сама их возможность показывает, что одно только присутствие Другого еще не избавляет человека от подобного заблуждения (с онтологической точки зрения, нереализуемого и самоубийственного). Требуется уважение и заинтересованность в бытии и свободе Другого,

<sup>4</sup> Последнее происходит средствами «экзистенциального психоанализа», идею которого Сартр разрабатывает во второй главе последней части своего трактата. Экзистенциальный психоанализ есть работа по прояснению изначального проекта для-себя к бытию, которая «в строго объективной форме» обнаруживает субъективный выбор, способствует осознанию человека того, чем он является.

чтобы человек осознал свои собственные возможности. В таком ключе средствами теории Сартра действительно удается обозначить необходимость морального отношения к Другому, выведя его из стремления к бытию. Однако данное обозначение оказывается пределом подобной теории. Проблема начинается с реализации подобной необходимости, ее содержательного наполнения. И связана она с резким разграничением бытия и ничто. Анализируя точку зрения Сартра, Мерло-Понти пишет: «...негативистское мышление совпадает с позитивистским мышлением, и в этом переворачивании неизменным остается то, что, рассматривая пустоту ничто или абсолютную полноту бытия, это мышление игнорирует и в том, и в другом случае плотность, глубину, множественность плоскостей и задние миры» [М. Мерло-Понти, 2006, с. 101]. Различая бытие и ничто, Сартр попадает в ловушку, когда ничто у него оказывается только небытием. В таком случае встреча с Другим возможна, но она выливается во встречу двух пустот и ни одна из них не способна хоть что-либо «дать» своей спутнице. Не случайно В.И. Колядко, переводивший «Бытие и ничто», в Предисловии к указанному трактату пишет: «...самое интересное то, что для французского философа трансцендентальное сознание существует без субъекта, оно есть чистая безличностная активность» [В.И. Колядко, 2004, с. 10]. У Сартра есть место для личности, для свободы этой личности, но оно в силу узости представления о ничто пусто. В этом смысле инаковость Другого еще только постулируется как необходимый элемент его трансцендентного по отношению к субъекту положения, но пока не существует «самостоятельно», своей жизнью. Смысл ее существования сводится только к «прояснению» для себя, что представляется недостаточным. Сам Сартр, похоже, это интуитивно чувствует, поэтому в дальнейших своих работах стремится «насытить» Другого бытием, положительностью, однако последняя существует исключительно за счет фактичности Другого, его ситуации *здесь*. Выражаясь поэтически, Другой в таком случае дарит человеку «политику», но не «вечность». Это значит, отношения с Другим имеют значение только в сфере посюсторонней прагматики, однако они лишены трансцендентального аспекта. Если вся положительность Другого редуцирована к его фактическому положению, то тогда единственным главным вопросом остается организация этого положения, организация организации общения с Другим. Такое общение, разумеется, будет обладать богатым содержанием, но не смыслом (идеями). В данном контексте, разумеется, можно спорить о необходимости категории смысла, но уже не в рамках настоящей статьи. Мы просто хотели подчеркнуть, что в рамках «политики» отношения с Другим имеют значение только для бытия *здесь*, но не *там*. В таком случае можно вслед

за Сартром утверждать, что, выбирая себя, человек выбирает и других, но нельзя описать сам мотив подобного выбора. Мы считаем важным подчеркнуть этот момент, поскольку многие современные западные мыслители (в том числе и французские, например, А. Конт-Спонвиль и Л. Ферри) пошли по тому же пути, что и Сартр. Конечно, предлагаемые ими проекты «светской этики» освобождают последнюю от тяжести идеализма и догматизма, однако, на наш взгляд, они также значительно обедняют ее, лишая действительной философской высоты. Взятый за основу и доработанный концепт ничто Ж.-П. Сартра позволяет достигнуть тех же целей, при этом значительно расширив теоретические возможности вопрошания, вводя трансцендентальный модус рассмотрения морали и с новых позиций возвращаясь к проблеме человеческого бытия.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Борисов Е. Проблема интерсубъективности в феноменологии Э. Гуссерля // Логос. 1999. № 1.
- Гартман Н. Этика. СПб., 2002.
- Голенков С.И. Феноменология Другого Сартра // Вестник Самарской гуманитарной академии. Вып. «Философия. Филология». 2006. № 1 (4).
- Колядко В.И. Предисловие // Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004.
- Мерло-Понти М. Видимое и невидимое. Мн., 2006.
- Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2004.
- Anderson T.C. Sartre's Two Ethics: From Authenticity to Integral Humanity. Chicago, 1993.

## ИЗ ИСТОРИИ МОСКОВСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

А.Т. Павлов\*

### К ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ В МОСКОВСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ

В статье рассмотрен процесс развития философского образования в Московском университете, влияние на него политической конъюнктуры на протяжении всей истории как в досоветский период, так и в советское время. Профессиональная подготовка философов стала возможной только в первые два десятилетия XX в. и в последние полстолетия.

*Ключевые слова:* философский факультет, философское образование, преподаватели философии.

#### A. T. Pavlov. To history of philosophical education in the Moscow University

In the article the author considers the process of the development of philosophical education in the Moscow University, the influence of political situation throughout all history, both within the pre-soviet period and within the soviet time. Professional training of specialists-philosophers became possible only during the first two decades of XX century and the last fifty years.

*Key words:* philosophical faculty, philosophical education, educators of philosophy.

Философское образование — неотъемлемая часть университетского образования. Практически во всех университетах раньше всегда существовали философские факультеты, в которых читались философские курсы, знакомящие студентов с основными философскими проблемами и способами их решения различными философскими учениями. Далеко не всегда и не везде университеты готовили и готовят специалистов в области философского знания, но выпускники университетов в принципе должны быть в курсе философских проблем и знать, хотя бы в общих чертах, основные этапы развития философского знания.

В Московском университете философское образование прошло сложный, с периодами трагических гонений путь.

При создании Московского университета в нем были учреждены три факультета: философский, юридический и медицинский. Причем философский факультет был своего рода общеобразовательным, ибо все принятые в университет студенты должны были

сначала освоить все науки, читаемые на философском факультете. В принятом Правительствующим Сенатом Проекте об учреждении Московского университета говорилось: «1) Профессор философии обучать должен логике, метафизике и нравоведению. 2) Профессор физики обучать должен физике, экспериментальной и теоретической. 3) Профессор красноречия для обучения оратории и стихотворству. 4) Профессор истории для показания истории универсальной и российской, також древностей и геральдики» [М.Т. Белявский, 1955, с. 278].

Только после трехлетнего обучения этим наукам на философском факультете студенты могли продолжить образование на юридическом или медицинском факультетах или остаться на философском факультете «для подробнейшего познания и совершенной твердости в одной или некоторых из множества наук, философский факультет составляющих» [История Московского университета, 1955, с. 31]. Для получения полного университетского образования надо было учиться еще четыре года, таким образом, весь курс обучения длился семь лет и все оканчивающие университет в той или иной степени с философскими проблемами знакомились.

Принятый в 1804 г. первый университетский устав отношение к философскому образованию изменил. Вместо трех факультетов было создано четыре отделения: нравственных и политических наук, физических и математических наук, врачебных (т.е. медицинских) наук и словесных наук. Кафедра философии была учреждена на отделении нравственных и политических наук.

Таким образом, философские курсы стали обязательными только на одном из четырех отделений университета. Правда, приглашенные попечителем Московского учебного округа М.Н. Муравьевым для чтения философских курсов в Московском университете профессор Кёльнского университета Филипп Христиан Рейнгард и профессор Геттингенского университета Иоганн Готтлиб Герхард Буле свою преподавательскую деятельность не ограничивали чтением философских курсов только на отделении нравственных и политических наук. АИ. Буле, ставший профессором изящной словесности и изложения древних историков на отделении словесных наук, читал в университете курсы критической метафизики, логики, психологии, истории философии, естественного, публичного и народного права студентам не только отделения словесных наук и отделения нравственных и политических наук. В те годы лекции профессоров университета могли слушать студенты всех отделений. Так что все студенты Московского университета, желавшие ознакомиться с философскими проблемами, имели возможность слушать философские лекции. К сожалению, преподаватель-

\* Павлов Алексей Терентьевич — доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (499) 614-51-25; e-mail: rf@philos.msu.ru

ская деятельность этих замечательных профессоров продолжалась только до Отечественной войны 1812 г.

После Отечественной войны и европейской кампании 1812—1815 гг. отношение российской власти к преподаванию философии претерпело серьезные изменения. В философии стали усматривать «духовную заразу», источник свободомыслия и угрозу монархическому правлению. Как писал в 1823 г. «Журнал Департамента народного просвещения», «ни древняя, ни новая философия не доставили человеческому роду никакой пользы.... напротив, во все времена порождали они только заблуждения и сумасбродство... а истинная философия должна быть неразлучна с Евангелием» [Журнал Департамента народного просвещения, 1823, с. 273]. В Министерстве народного просвещения распространенным было мнение о вредном влиянии философии на молодые умы, однако до закрытия кафедр философии в 20-е гг. XIX в. дело не дошло, но преподавать, по мнению министерства, следовало курс, «очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления» [В.С. Рождественский, 1902, с. 127].

Московскому университету удалось избежать тех гонений, которым подверглись Казанский и Санкт-Петербургский университеты, но после смерти в январе 1821 г. профессора умозрительной и практической философии А.М. Брянцева лекции по философским дисциплинам в университете прекратились, так как министерство никого на кафедру не утверждало, хотя желающих занять кафедру было немало.

Интерес молодежи к философским проблемам частично удовлетворялся некоторыми профессорами нефилософских кафедр. Многие выпускники Московского университета в своих воспоминаниях подчеркивали роль лекций профессора физики, минералогии и сельского хозяйства М.Г. Павлова в пробуждении интереса к философским знаниям, особенно к философии Шеллинга, которые он читал в 1820—1840 гг. Студенты словесного отделения отмечали значение лекций профессора изящных искусств и археологии Н.И. Надеждина, знакомого студентов с новейшей немецкой философией в 1831—1835 гг.

Принятый в 1835 г. новый университетский устав несколько изменил настроенное отношение к философии. Был восстановлен философский факультет, но уже в составе двух отделений: 1-е отделение — историко-филологическое и 2-е отделение — физико-математическое. Были восстановлены также юридический и медицинский факультеты. Но кафедра философии была учреждена только на первом отделении философского факультета. Так что и устав 1835 г. оставил все естественно-научное образование без знакомства с философскими проблемами.

Такое отношение к философскому образованию в России тревожило нашего выдающегося ученого-естествоиспытателя Владимира Ивановича Вернадского. Сокрушаясь по поводу такого отделения философии от естественных наук, он писал: «Наука и естествознание вне философии и вне влияния метафизических систем, вне всякого к ним отношения существовали и существуют только в человеческой фантазии. Как исторический факт человеческого сознания они всегда — в своих основах — находятся в тесном общении с философией» [В.И. Вернадский, 2000, с. 53]. А между тем в нашей стране, с горечью отмечал Вернадский, «рамки академического преподавания отделяют стеной — почти непреодолимой — лиц, изучающих науки естественные и математические, от тех, которые близки историческим, философским научным дисциплинам. Мало того, условия русской жизни дали целым поколениям образование, ставящее во все периоды их умственной жизни естествознание вне области мышления» [там же, с. 50].

Преодолеть настроенное отношение к философскому образованию в Московском университете удалось только в 1845 г., когда на кафедре философии в должности адъюнкта был утвержден магистр русской словесности М.Н. Катков, который стал читать на первом отделении философского факультета логику, психологию и историю философии.

Однако чтение философских курсов продолжалось в университете недолго. В 1850 г. преподавание философии в российских университетах вообще было ликвидировано. Революционные события 1848—1849 гг. в целом ряде западноевропейских стран, в которых активное участие принимала и студенческая молодежь, видимо, сильно напугали российские власти. В конце 1849 г. Николай I обязал управляющего Министерством народного просвещения князя П.А. Ширинского-Шихматова «представить свои соображения о том, что полезно ли преподавание философии при настоящем предосудительном развитии этой науки германскими учеными и не следует ли принять меры к ограждению нашего юношества, получающего образование в высших учебных заведениях, от обольстительного мудрования новейших философских систем» [Б.В. Емельянов, 1989, с. 16].

Кн. Ширинский-Шихматов в своей докладной Николаю I от 26 января 1850 г. «О преподавании философии» предложил исключить из преподавания метафизику, теорию познания, нравственную философию и историю философии, оставив только логику и психологию, а Николай I предложил возложить преподавание этих дисциплин на профессоров богословия. В результате принятых решений во всех университетах (кроме Дерптского) и в Ришельевском лицее в Одессе были ликвидированы кафедры философии. Таким

образом, философское образование в России прекратилось, поскольку курсы логики и психологии, читаемые не специалистами-философами, а преподавателями богословия, не могли заменить полноценных философских курсов. К тому же и философские факультеты из университетов исчезли, поскольку отделения философских факультетов были превращены в самостоятельные факультеты — историко-филологические и физико-математические.

Только по прошествии девяти лет попечители учебных заведений забили тревогу в связи с распространением в студенческой среде атеистических и материалистических умонастроений. В конце 1859 г. они обратились в Департамент народного просвещения с просьбой рассмотреть вопрос о восстановлении преподавания в университетах хотя бы истории философии как дисциплины, способной привить молодежи понимание серьезных сложностей в решении философских проблем. После обращения к Александру II и консультаций в Министерстве народного просвещения 22 февраля 1860 г. император соизволил повелеть: «Возобновить в университетах и Ришельевском лицее, на прежнем основании, преподавание истории философии, с логикой и психологиею». [Журнал Министерства народного просвещения, 1860, с. 6].

В университетах начались поиски преподавателей, способных читать полноценный курс истории философии, а также курсы логики и психологии.

Московский университет пригласил для чтения философских курсов прекрасного знатока истории философии, профессора Киевской духовной академии Памфила Даниловича Юркевича, который стал известен русской общественности после его статьи «Из науки о человеческом духе», в которой он подверг критическому анализу работу чрезвычайно популярного в те годы Н.Г. Чернышевского «Антропологический принцип в философии». 16 января 1862 г. П.Д. Юркевич положил начало регулярному чтению философских курсов на историко-филологическом факультете Московского университета. В связи с тем, что принятый в 1863 г. новый университетский устав ввел на юридических факультетах чтение курса истории философии права, П.Д. Юркевич согласился читать этот курс лекций на юридическом факультете. Таким образом, с 1860-х гг. систематическое философское образование началось складываться в Московском университете на двух факультетах — историко-филологическом и юридическом. На юридическом факультете кроме курса истории философии права читался также курс логики, а в отдельные годы и курс психологии. И не случайно среди выпускников юридического факультета мы видим таких выдающихся русских философов, как П.И. Новгородцев, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Булгаков, Б.П. Вышеславцев, И.А. Ильин, Н.Н. Алексеев

и др. Выпускниками же историко-филологических факультетов, в том числе и Московского университета, было большинство тех русских философов XX в., которые составляли цвет русской философии. Ведь философское образование студентов историко-филологического факультета в Московском университете продолжалось в течение трех лет и на философские дисциплины отводилось около 600 часов. Особенно стоит подчеркнуть влияние курсов истории философии, которые читались все три года и включали курсы истории античной философии, средневековой, новой и новейшей. Несколько меньший объем философских знаний, но тоже весьма значительный, получали и студенты юридического факультета. И абсолютно верно профессор Дальневосточного университета М.Н. Ершов отмечал в 1922 г., что «какие бы направления русской философской мысли приблизительно за последние сорок-пятьдесят лет мы ни взяли, мы везде должны констатировать несомненное влияние университетского преподавания и университетской работы в области философии» [М.Н. Ершов, 1922, с. 23].

Чтение философских курсов в Московском университете после кончины П.Д. Юркевича в 1874 г. продолжил профессор М.М. Троицкий (вплоть до своей смерти в 1899 г.). С 1886 по 1899 г. в Московском университете преподавал философию и Н.Я. Грот, а также приват-доцент (с 1892 г. профессор) Л.М. Лопатин (до 1920 г.), в 1889—1905 гг. философию преподавал и князь С.Н. Трубецкой. Кроме названных, в отдельные годы на кафедре философии работали приват-доценты В.С. Соловьев (1875 и 1876 гг.), А.Н. Гиляров (в 1885—1887 гг.), А.П. Казанский (в 1886 г.), П.Е. Астафьев и Г.И. Челпанов (в 1891—1892 гг.), А.С. Белкин (в 1892—1909 гг.).

Как видим, преподавательский состав был весьма квалифицированным и философские знания в студенческой среде постепенно стали пользоваться все большим влиянием. Эти знания способствовали образованию в русском обществе среды философски грамотных граждан, которые формировали спрос на философскую литературу и составляли основной контингент участников философских и религиозно-философских обществ. Большое влияние на формирование философских интересов играли и созданные при Московском университете Психологическое общество, которое было организовано по инициативе М.М. Троицкого и начало регулярные заседания в январе 1885 г., а также детище Н.Я. Грота — журнал «Вопросы философии и психологии», первый номер которого вышел в ноябре 1889 г. Довольно значительное влияние на пробуждение интереса к философским проблемам сыграло и созданное по инициативе С.Н. Трубецкого в 1902 г. Историко-филологическое студенческое общество, которое проработало недолго, но оставило глубокий след в сознании его участников. Не случайно

много лет спустя участник этого общества И. Херасков вспоминал: «Внутри несвободного университета оно явилось маленьким островком свободы, живым символом подлинного академизма. Это был университет в университете — “университет” в первоначальном значении слова, как корпорация или братство учащихся и учащихся: полная свобода мысли и слова, высокий уровень духовной культуры, живая академическая общественность» [Московский университет, 1755—1930: Юбилейный сборник, 1930, с. 446].

Но, несмотря на серьезное философское образование, которое получали студенты историко-филологического и юридического факультетов, университет не готовил специалистов-философов. Из стен университета выходили историки, филологи, юристы, обладавшие значительным объемом философских знаний, но не специалисты в области философских наук. И в среде преподавателей философских дисциплин зрело понимание необходимости профессионального философского образования. Выступая в 1904 г. с докладом в киевском «Обществе классической филологии и педагогики», Г.И. Челпанов говорил, что «преподавание философских дисциплин в университете, очевидно, должно утратить общеобразовательный характер. Изучение философии в университете должно преследовать не общеобразовательные, а научные цели. Но в таком случае это изучение... *должно составить предмет занятия на особом философском отделении*» [Г.И. Челпанов, 1999, с. 295].

В Московском университете в начале XX в. началась работа по подготовке нового учебного плана историко-филологического факультета, в соответствии с которым на факультете предусматривалось создание десяти узкоспециализированных групп, в том числе группы философских наук. Причем в группе философских наук предусматривалась специализация по трем секциям: истории философии, психологии и систематической философии. Был разработан детальный перечень дисциплин, которые должны осваивать студенты, чтобы стать квалифицированными специалистами в области истории философии, психологии или систематической философии.

К сожалению, осуществить реализацию нового учебного плана одному из его разработчиков, руководителю кафедры философии, избранному 2 сентября 1905 г. на пост ректора Московского университета, князю С.Н. Трубецкому было не суждено: 29 сентября 1905 г. он внезапно скончался от кровоизлияния в мозг во время визита в Санкт-Петербург в Министерство народного просвещения.

Для успешной реализации нового учебного плана в Московский университет был приглашен профессор Георгий Иванович Челпанов, который, работая с 1892 г. в киевском Университете святого Владимира, приобрел известность как прекрасный педагог,

организатор психологических исследований и горячий приверженец профессионального философского образования. Работа по новому учебному плану началась в 1906/1907 учебном году. Осуществить полностью все задуманное сразу не удалось, поскольку отсутствовали специалисты, способные читать на высоком профессиональном уровне все предусмотренные курсы. Но постепенно кафедра философии насыщалась. К работавшим в 1906 г. на кафедре профессорам Г.И. Челпанову и Л.М. Лопатину, а также приват-доцентам А.С. Белкину, Д.В. Викторову, Н.Д. Виноградову, П.В. Тихомирову в 1907 г. присоединился Н.Г. Городенский, в 1908 г. — П.П. Соколов, в 1909 г. — А.М. Щербина, Н.В. Самсонов, А.В. Кубицкий, в 1910 г. — Г.Г. Шпет и В.Ф. Эрн. В 1911 г. в состав кафедры были внесены некоторые изменения: ее покинули Н.Д. Виноградов, А.В. Кубицкий и П.П. Соколов, подавшие в отставку в знак протеста против действий министра народного просвещения Л.А. Кассо, незаконно уволившего ректора университета, его помощника и проректора (всего подали в отставку более трети личного состава сотрудников университета, в том числе С.Н. Булгаков, В.И. Вернадский, Н.Д. Зелинский, А.А. Кизеветтер, Б.А. Кистяковский, А.Н. Колмогоров, П.Н. Лебедев, П.И. Новгородцев, Д.М. Петрушевский, А.К. Тимирязев, Е.Н. Трубецкой, Н.А. Умов и другие известные ученые). Но постепенно работа вошла в обычное русло и к 1917 г. состав кафедры вырос до 20-ти человек.

Корректировку учебного плана историко-филологического факультета пришлось осуществить в 1913 г. Выпуск из университета очень узких специалистов затруднял их трудоустройство. Практически единственным местом работы выпускников факультета были гимназии, где требовались педагоги более широкого профиля, а единственным философским предметом в гимназиях была логика. Поэтому вместо десяти узкоспециализированных групп были созданы пять отделений: классическое, славяно-русское, германо-романское, историческое и философское с двумя секциями — словесной и исторической. Таким образом, студенты философского отделения получали знания не только по философии, но и по истории или по литературе и русскому языку.

Но воспользоваться полученными знаниями выпускники университета уже не смогли. Революции 1917 г. смешали весь строй жизни, хотя в первые послереволюционные годы преподавательский процесс изменился мало. Изменения начались чуть позже.

Философское отделение в Московском университете прекратило свое существование в 1921 г., когда вместо филологического факультета на факультете общественных наук (ФОНе), созданном в 1919 г., были образованы литературно-художественное и этнолого-лингвистическое отделения. Кафедра философии в универси-

тете не была ликвидирована, но подготовка специалистов по философским наукам прекратилась, хотя для всех студентов ФОНа читались четыре философских курса: Н.И. Бухарин читал курс исторического материализма с внушительным общефилософским введением, Г.О. Гордон — курс логики и методологии наук, А.В. Кубицкий — курс «История мировоззрений» (фактически он излагал историю античной философии, преподнося ее как историю зарождения и развития материализма), а Г.И. Челпанов — курс психологии. Кроме этих, общих для всего факультета курсов, Г.Г. Шпет читал на некоторых отделениях ФОНа курсы: «Логика и методология общественных наук», «Социальная и этническая психология», «Введение в эстетику».

Переломным для философского образования стал 1922 г. Из университета были удалены все, кто не проявлял особого рвения в пропаганде идей марксизма и социализма. Кафедра философии была преобразована в кафедру истории философии, и на ней числились только Л.И. Аксельрод-Ортодокс и А.В. Кубицкий. Для ведения занятий по философии в университете привлекались А.М. Деборин, Н.А. Карев, И.К. Луппол, Я.Э. Стэн. Занятия по психологии стал вести вместо Г.И. Челпанова К.Н. Корнилов. На созданной кафедре исторического материализма работали В.В. Адоратский, Б.И. Горев, С.С. Кривцов, В.К. Сережников и А.Д. Удальцов, сверх штата привлекались А.И. Варьяш, В.И. Невский, П.С. Сапожников. Нельзя сказать, что к философским занятиям привлекались слабо подготовленные специалисты. Например, Л.И. Аксельрод и А.М. Деборин окончили философский факультет Бернского университета, В.В. Адоратский, И.К. Луппол, В.К. Сережников окончили юридические факультеты соответственно Казанского, Московского, Петербургского университетов, Н.И. Бухарин был арестован, когда учился на последнем курсе юридического факультета Московского университета, А.И. Варьяш окончил историко-филологический факультет Будапештского университета и прослушал курс математики в Берлинском университете. Сложность состояла в том, что состав студентов был слабо подготовлен к восприятию философских проблем. Ведь декретом Совета народных комиссаров (СНК) от 2 августа 1918 г. было дано право каждому лицу, независимо от гражданства и пола, достигшему 16 лет, вступать в число слушателей любого высшего учебного заведения без представления диплома, аттестата или свидетельства об окончании какой-либо школы. Это открыло двери для пролетарских слоев населения, но одновременно резко снизило общий уровень подготовки студентов. И, несмотря на то что в университете с 1919 по 1936 г. действовал рабочий факультет с трехлетним сроком обучения для подготовки слушателей к поступлению на

другие факультеты, все-таки состав студентов оставлял желать лучшего. В 1920 г. Совнарком своим декретом обязал отбирать в студенты лиц, «обладающих достаточным развитием и познанием». Однако сам принцип отбора предусматривал прием в первую очередь выходцев из рабочих и беднейшего крестьянства, а не кандидатов, обладавших лучшей теоретической подготовкой и способностями. Так что в целом уровень философской грамотности студентов в 20-е гг. резко снизился, несмотря на то что в 1925 г. на физико-математическом и медицинском факультетах были созданы кафедры диалектического и исторического материализма и стали читаться соответствующие курсы лекций, а на следующий год на физико-математическом факультете была образована кафедра истории и философии естествознания и С.А. Яновская начала читать курс «Введение в историю и философию естествознания».

Постепенно менялась ситуация с философским образованием и для гуманитариев. В 1925 г. был ликвидирован факультет общественных наук и на его базе были созданы факультеты советского права и этнологический с историко-археологическим, этнографическим, литературным отделениями и отделением изобразительных искусств. В 1926 г. на историко-археологическом отделении была введена специализация «Философия», и на следующий год был открыт *философский цикл* для подготовки специалистов в области диалектического и исторического материализма и атеизма. Срок обучения на факультете был увеличен с трех до четырех лет.

Таким образом, в 1927 г. впервые после революции в университете была начата подготовка специалистов в области философии. Как написано в преамбуле к учебному плану, программам и пособиям этнологического факультета, «совершенно особое значение имеет философский цикл, единственный в высшей школе РСФСР, обеспеченный наличием в Москве наиболее видных представителей марксистской философии; этот цикл ставит себе целью подготовку лиц с основательным марксистским образованием для преподавания в школах разного типа исторического и диалектического материализма, для дела антирелигиозной пропаганды, для психологических и психотехнических исследований, наконец, для работы в научных институтах философии и психологии [Учебный план, программы и пособия, 1929. с. 4].

Для всех студентов этнологического факультета стали преподавать весьма основательный курс *истории материализма*, в котором рассматривались практически все философские направления: было предусмотрено изучение взглядов Декарта, Спинозы, Лейбница, Бэкона, Гоббса, Локка, Беркли, Юма, французских материалистов, немецкого классического идеализма. На философском цикле все четыре года В.Ф. Асмус, Г.Н. Баммель и И.К. Луппол читали

*историю философии*; И.К. Луппол читал еще и курс «Введение в философию», в котором рассматривал проблемы познания, сущего и учение о диалектике; В.Ф. Асмус читал курс «История эстетических учений»; Н.А. Карев читал курсы логики и исторического материализма; а В.А. Артемьев вел практические занятия по теме «Социальная и этническая психология» и А.В. Кубицкий — по теме «Источники и методы истории философии как науки».

Как видим, с 1927 г. в Московском университете философская подготовка студентов начала приобретать систематический характер. Но такое отношение к философскому образованию продержалось недолго. В 1930 г. в стране началась перестройка высшего образования. В университетах из преподавания исключались теоретические дисциплины, ибо задачей высшего образования ставилась подготовка практических специалистов, способных осуществлять индустриализацию страны. Многие факультеты и отделения были выведены из университета и на их основе образованы самостоятельные институты. Под тем предлогом, что этнологический факультет не готовит специалистов для практической работы, в 1930 г. он был реорганизован в два факультета: литературы и искусства и историко-философский с двумя отделениями — историческим и философским. В июле 1931 г. все факультеты университета были преобразованы в отделения, и сразу же историко-философское отделение было выведено из МГУ и на его основе организован Московский институт философии и истории, который после включения в него в 1933 г. литературных кафедр стал называться Московский институт философии, литературы и истории (МИФЛИ), больше известный под аббревиатурой ИФЛИ.

В результате всех преобразований в МГУ остались только естественные отделения: физическое, механическое, астрономическое, зоологическое, ботаническое, почвенное и географическое. Из всех философских дисциплин в МГУ осталось только преподавание диалектического и исторического материализма, которое осуществляла созданная в мае 1931 г. общеуниверситетская кафедра диалектического и исторического материализма, и курсы, которые вела кафедра истории и философии естествознания.

В 30-е гг. курс диалектического и исторического материализма представлял собой жалкое зрелище. Практически перестали излагать историко-философское введение к курсу, которое было обязательным в 20-е гг. После разгрома группы Деборина, членов которой окрестили «меньшевистствующими идеалистами», из преподавания изъяли все произведения Плеханова, Деборина, Луппола, еще раньше перестали рекомендовать работы Бухарина, и вообще все свелось к штудированию работ Маркса, Энгельса, Ленина и «гениальных произведений великого продолжателя дела Ленина Иосифа

Виссарионовича Сталина». Выход в свет в 1938 г. «Истории ВКП(б). Краткий курс» и постановления ЦК ВКП(б) «О постановке партийной пропаганды в связи с выходом Краткого курса истории ВКП(б)» привел к тому, что все преподавание философии свелось к штудированию § 2 главы IV «Краткого курса истории ВКП(б)» «О диалектическом и историческом материализме», написанного, как утверждалось, самим Сталиным. Преподавание философии, а точнее, диалектического и исторического материализма, приобрело схоластический характер (частично и из-за отсутствия достаточного количества высококвалифицированных преподавателей), а в результате отношение к философии у представителей других специальностей становилось все более отрицательным.

Предпосылки к улучшению философского образования в Московском университете появились в конце 1941 г. В октябре 1941 г. в связи с наступлением немецких войск на Москву основной состав университета был эвакуирован в Ашхабад, туда же был эвакуирован и МИФЛИ. А в декабре 1941 г. было принято правительственное решение о реорганизации факультетов МИФЛИ в факультеты МГУ имени М.В. Ломоносова. Так в конце 1941 г. в Московском университете после почти столетнего отсутствия появился философский факультет, на котором стали готовить специалистов по философии, а затем и по психологии. Нет необходимости говорить, в каких тяжелейших условиях происходило становление факультета: шла война, многие преподаватели и большинство студентов, обучавшихся в МИФЛИ, ушли на фронт. Факультет состоял всего из двух кафедр — диалектического и исторического материализма и истории философии. Осенью 1942 г. была создана еще кафедра психологии.

Фактически только с возвращением университета из эвакуации в Москву летом 1943 г. начались регулярные занятия на факультете. На базе кафедры истории философии в 1943 г. были созданы две самостоятельные кафедры — истории западноевропейской философии и истории русской философии. Таким образом, факультет стал состоять из четырех кафедр. В Москве сформировался почти полный комплект преподавателей: на факультете стали работать В.Ф. Асмус, А.С. Ахманов, З.Я. Белецкий, Г.М. Гак, П.Я. Гальперин, Ф.И. Георгиев, М.А. Дынник, М.Т. Иовчук, Д.А. Кутасов, А.Ф. Лосев, М.Ф. Овсянников, П.С. Попов, С.Л. Рубинштейн, О.В. Трахтенберг, Б.А. Фохт, Б.С. Чернышев, И.Я. Щипанов и др. Среди них своим высоким профессионализмом выделялись те, кто успел получить образование еще до революции 1917 г. (Асмус, Ахманов, Гак, Гальперин, Георгиев, Дынник, Лосев, Попов, Трахтенберг, Фохт, Чернышев), но идейную обстановку на факультете определял заведующий кафедрой диалектического и исторического материализма



лизма, выпускник Института красной профессуры Зиновий Яковлевич Белецкий<sup>1</sup>.

Он приобрел какое-то особое влияние благодаря каким-то необычным отношениям с властью имущими. Он напрямую писал письма Сталину и по ним принимались решения Политбюро ЦК ВКП(б). По его настоянию с факультета убрали А.Ф. Лосева, которого Белецкий называл «гегельянцем» и «мистиком», он страстно клеймил всякого рода идеалистов и искажителей марксизма, полагая, что любая идеалистическая философия есть идеология эксплуататорских классов, а потому не может быть средством осмысления реальности, и только марксизм, отражая интересы пролетариата, является учением истинным, а потому достойным изучения. Его боялись, ибо по его доносу могли подвергнуться репрессиям, а обстановка в стране была достаточно напряженная. Видимо, опасаясь, что вернувшиеся с войны солдаты, насмотревшись на условия, в которых жили народы западноевропейских стран, задумаются о причинах нищей жизни в нашей стране, ЦК ВКП(б) повел развернутую идеологическую кампанию. Регулярно выходили идеологические постановления ЦК ВКП(б) с осуждением различных отклонений от линии партии, которые должны были обсуждаться в партийных и комсомольских организациях, союзах творческих работников, проводились всесоюзные дискуссии по философии (в 1947 г.), языкознанию (в 1950 г.), политической экономии (в 1951 г.). Таких идеологических кампаний, какие были в 1946—1953 гг., не знали даже зловещие 1937—1938 гг.: велась борьба против космополитизма и преклонения перед Западом, против вейсманизма-морганизма, против «буржуазных лжеучений» — генетики, кибернетики, квантовой теории.

И как ни удивительно, в этой напряженной идеологической обстановке на факультете шло формирование философски подготовленных специалистов, которые положили начало поискам новых философских идей, свободных от начетничества и повторения банальных истин. Очень многие выпускники послевоенных лет, достигшие серьезных успехов в своем профессиональном росте,

<sup>1</sup> О нем в последние годы писали многие, см: *Батыгин Г., Девятко И.* Дело академика Г.Ф. Александрова: эпизоды 40-х годов // *Человек.* 1993. № 1; *Они же.* Дело профессора З.Я. Белецкого: Эпизод из истории советской философии // *Свободная мысль.* 1993. № 11; *Кессиди Ф.Х.* О феномене З.Я. Белецкого // *Философские науки.* 1997. № 2; *Косичев А.Д.* Философия, время, люди: Воспоминания и размышления декана философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова. М., 2003; *Митрохин Л.Н.* Из бесед с академиком Ойзерманом // *Вопросы философии.* 2004. № 5; *Овчинников Н.Ф.* Вспоминая прошлое // *Вопросы философии.* 1999. № 7; *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб., 2010. С. 257—261; *Соколов В.В.* Некоторые эпизоды предвоенной и послевоенной философской жизни (из воспоминаний) // *Вопросы философии.* 2001. № 1, и др.

отмечают интенсивную работу философской мысли, которая шла на факультете главным образом благодаря профессорам старой школы и особенно под руководством Валентина Фердинандовича Асмуса, Павла Сергеевича Попова, работавших на сформированной в 1947 г. кафедре логики, а также некоторых профессоров кафедры истории западноевропейской философии<sup>2</sup>. Среди тех, кто расшевелил застойную ситуацию в философии, следует назвать выпускников факультета 1951 г. А.А. Зиновьева и 1952 г. Б.А. Грушина, которые попытались сформировать свое понимание логики «Капитала» К. Маркса, выпускников 1950 г. Э.В. Ильенкова и В.И. Коровникова, которые выдвинули свое понимание предмета философии, опираясь на высказывания Ф. Энгельса, которые цитировал и В.И. Ленин, выпускника 1953 г. Г.П. Щедровицкого, предложившего свою концепцию методологии.

Вокруг этих аспирантов и молодых преподавателей факультета сформировались студенческие кружки, в которых шли активные, будирующие мысль обсуждения многих философских проблем. Уже после окончания университета настойчивые усилия по восстановлению в СССР генетики предпринял выпускник 1953 г. И.Т. Фролов, а осваивать новейшие социологические концепции начал выпускник 1952 г. Ю.А. Левада. Это лишь наиболее яркие свидетельства живой философской мысли, которая росла в студенческой среде вопреки идеологическому давлению и застойной практике преподавания, которая еще долго существовала на факультете и после смерти Сталина. Но все же эти факты говорят о том, что профессионализм и личное обаяние преподавателей старой школы и некоторых воспитанников МИФЛИ, которые преподавали на факультете (М.Я. Ковальзон, Д.И. Кошелевский, Т.И. Ойзерман, В.В. Соколов и некоторые другие) давали возможность молодым умам выходить за пределы узких рамок диамата, обозначенных в работах Ленина и Сталина (эти рамки были обозначены и в работе Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», которую студенты штудировали на первом курсе целый год, и в работе Сталина «О диалектическом и историческом материализме», которая легла в основу всех учебников и учебных пособий). Правда, следует согласиться с А.М. Пятигорским (см. его интервью В.Н. Садовскому в журнале «Свободная мысль». 1993. № 2), который отмечал, что далеко не все студенты пользовались теми возможностями, которые были на факультете для плодотворного философского образования.

<sup>2</sup> См. выступления в печати выпускников факультета послевоенных лет: Н.Б. Бикенина, А.А. Зиновьева, А.Ф. Зотова, Ф.Х. Кессиди, В.М. Коровникова, В.А. Лекторского, Л.Н. Митрохина, Ф.Т. Михайлова, А.М. Пятигорского, В.Н. Садовского, В.А. Смирнова, Э.Ю. Соловьева, А.Л. Субботина, В.С. Швырева, Г.П. Щедровицкого и др., большей частью собранных в книге: *Как это было: воспоминания и размышления.* М., 2010.

Смерть И.В. Сталина в 1953 г., и особенно критика культа личности Сталина, прозвучавшая на XX съезде КПСС, дала мощный толчок свободомыслию, которому, правда, старые кадры пытались мешать, но, тем не менее, философское образование на факультете уже не могло прекратить своего развития. Формировались новые кафедры, а следовательно, росла и специализация философской подготовки. В 1957 г. была образована кафедра истории марксистско-ленинской философии (ликвидированная в 1991 г.). В 1959 г. создается кафедра истории и теории атеизма, в конце 80-х гг. переименованная в кафедру теории и истории религии и свободомыслия, на базе которой в 1996 г. открыто отделение религиоведения. В 1960 г. кафедра диалектического и исторического материализма разделилась на две кафедры и из кафедры исторического материализма выделилась кафедра этики и эстетики, которая в 1968 г. разделилась на две самостоятельные кафедры — этики и эстетики. В 1962 г. была образована кафедра научного коммунизма, на базе которой в 1969 г. было открыто отделение научного коммунизма, в 1991 г. преобразованное в отделение политологии, ставшее в 2010 г. самостоятельным факультетом. В 1966 г. из состава факультета вышло отделение психологии, ставшее самостоятельным факультетом, а в 1968 г. была создана кафедра методики и техники конкретных социальных исследований, на базе которой в 1984 г. открыто отделение прикладной социологии, выделившееся в 1989 г. в самостоятельный социологический факультет.

С началом перестройки в конце 80-х гг. на факультете были произведены преобразования (о части которых сказано выше), а в 1988 г. были образованы две новые, так называемые филиальные кафедры Академии наук СССР для привлечения к преподавательской работе сотрудников академии: кафедра истории и теории мировой культуры и кафедра философской антропологии и проблем комплексного изучения человека. Еще одна новая кафедра была создана в 1992 г. — кафедра философии и методологии науки.

90-е гг. XX столетия стали годами интенсивных преобразований в системе образования. Изменение идеологических установок, а точнее, их полная ликвидация открыла новые возможности для совершенствования философского образования в Московском университете. Все кафедры факультета пересмотрели свои учебные программы, из обучения исчезли обязательные обращения к цитатам из произведений классиков марксизма-ленинизма. Все философское образование было развернуто в сторону освоения современной проблематики, а изучение истории философии, особенно изучение истории отечественной философии перестало носить односторонний характер с акцентом на материалистические учения.

Начало XXI в. существенных изменений в философское образование по сравнению с концом века предыдущего не принесло. Факультет продолжает развиваться, образуются новые кафедры, новые отделения, из него выделяются в самостоятельные факультеты научные направления, получившие статус самостоятельных научных дисциплин в рамках базового факультета, каким является философский факультет. Сам факт отпочкования от философского факультета новых самостоятельных факультетов (факультетов психологии, социологии, политологии) свидетельствует о колоссальном креативном потенциале философского знания, в рамках которого созревают новые научные направления, новые области духовной деятельности, а это говорит о том, что философия как область духовной деятельности имеет прекрасные перспективы для своего развития.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Белявский М.Т.* М.В. Ломоносов и основание Московского университета. М., 1955.
- Вернадский В.И.* Труды по философии естествознания. М., 2000.
- Емельянов Б.В.* Запрещение преподавания философии в русских университетах (по архивным материалам) // Отечественная философия: опыт, проблемы, ориентиры исследования. Вып. 1. Деятельность философии. М., 1989.
- Ершов М.Н.* Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. Журнал Департамента народного просвещения. 1823. Ч. 3. Журнал Министерства народного просвещения. 1860. Ч. CVI. Апрель. История Московского университета. М., 1955. Т. 1. Московский университет. 1755—1930: Юбилейный сборник. Париж, 1930.
- Рождественский В.С.* Исторический обзор деятельности Министерства народного просвещения. 1802—1902. СПб., 1902.
- Учебный план, программы и пособия. Этнологический факультет 1-го МГУ. М., 1929.
- Челпанов Г.И.* О постановке преподавания философской пропедевтики в средней школе // Челпанов Г.И. Психология. Философия. Образование. М.; Воронеж, 1999.