

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ПОНИМАНИЯ ЗДОРОВЬЯ

Д.В. Бебякин

Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск
d.bebyakin@g.nsu.ru

Тема здоровья традиционно важна для философской мысли, начиная с Древней Греции и заканчивая проблематикой современной философии. Внимание к теме здоровья проявляется не только на теоретическом уровне, но также имеет важное практическое значение. Понимание здоровья, его критериев и параметров, отношение к здоровью – все это оказывает существенное влияние как на индивида, так и на общество в целом. С пониманием здоровья связаны уровень качества жизни, экономическое благополучие, безопасность, предсказуемость, степень человеческой ответственности и др.

На протяжении историко-философского процесса понимание здоровья претерпевало существенные изменения, специфика которых диктовалась рядом основополагающих факторов, связанных с социально-экономическими условиями, культурным фоном, особенностями образования, доминирующей идеологией, господствующей религией, климатическими условиями, уровнем развития науки и техники и др.

Понимание здоровья формировалось и развивалось в непосредственной взаимосвязи с развитием философии. Так в период античности существенный вклад в представления о здоровье вносили врачи-философы, такие, как Гиппократ, Гален и Герофил. В философии, наряду с представлениями о человеке, природе, бытии, познании, сознании, формировались также и предельные критерии здоровья и здорового образа жизни, интерпретации здоровья и патологии, значение страдания в жизни человека.

С некоторой долей условности, в рамках каждой эпохи представления о здоровье формировались во взаимосвязи с основной линией развития философии: в период античности – космоцентризма, в средневековье – теоцентризма, в Эпоху Возрождения – антропоцентризма и гуманизма, в Новое Время – гносеоцентризма, наукоцентризма, в рамках современности – плюрализма. Для того чтобы конкретизировать понимания здоровья на каждом из указанных выше этапов, следует уточнить взаимосвязь с историко-философским контекстом, культурным и мировоззренческим фоном, на основе которого и происходила кристаллизация представлений о здоровье.

Античность – период, в рамках которого представления о здоровье отделяются от мифологического миропонимания, которое связывало здоровье в первую очередь с фигурами богов, таких, как Асклепий и Гигея. Немалую роль в этом процессе сыграло формирование медицинских школ: Александрийской, Кротонской, Косской. Античные представления о здоровье

формировались на пересечении таких понятий, как космос, гармония, первоначало, баланс, природа, калокагатия (гармоническая красота, исходящая не только от тела, но и от нравственного совершенства). Алкмеон, врач-философ считал, что здоровье – это баланс между различными силами (например, холодное-горячее), равновесие которых способствует благополучию, а дисгармония между ними рождает патологию. Основоположник гуморальной теории Гиппократ полагал, что здоровье человека зависит от баланса между четырьмя жидкостями, и только delicate баланс между ними позволяет говорить о здоровье. В философии Платона здоровье ставится в один ряд с красотой и силой [Платон, 2016, с. 326]. Соматическое здоровье у Платона также является важной и неотъемлемой частью Блага [Каунова, 2015, с. 67]. Аристотель в присущей ему манере ставит здоровье в зависимость от недостатка и излишества, на примере гимнастических упражнений [Аристотель, 1983, с. 305]. Философ рассматривал здоровье в качестве баланса между крайностями [Абдульманова, 2005, с. 198], где избыток или недостаток гимнастических упражнений оказывались вредоносными, и только умеренность приводила к благому результату.

В период средневековья сформировалось отношение к телесному здоровью человека как к чему-то второстепенному. Основой так понимаемого телесного здоровья являются представления о несовершенстве человеческой природы, о том, что «земной план существования» предшествует «небесному». Жизнь представляется испытанием, в процессе которого страдания неизбежны. Преодоление страданий является необходимым для продвижения на пути к Богу. Болезнь при этом могла рассматриваться как в качестве наказания, так и блага. Таким образом, преодоление страданий, связанных с болезнью, культивировало смирение [Шок, 2014, с. 195], становилось частью борьбы с грехом.

В эпоху Возрождения внимание мыслителей смещается к человеку. Значимым становятся проявления человеческого в различных формах его реализации. Провозглашается ценность именно человеческого. На фоне этого появляется интерес к изучению тела, его функций. В целом человек рассматривается как гармоничное креативное существо, в котором эмоциональная сфера тесно связана с соматической [Пидлубный, 2019, с. 91]. С развитием анатомии, появлением анатомических театров меняется представление о здоровье человека. Растёт уровень ответственности самого человека за состояние его здоровья. Формируются зачатки фармакологии в лице швейцарского философа Парацельса, который подчёркивал важность баланса химических элементов в функционирование организма и опасность их разбалансировки. Здоровье рассматривается, во-первых, как необходимое условие реализации творческой активности человека, становления его индивидуальности. Во-вторых, здоровье начинает рассматриваться как ценность.

В период Нового Времени представления о здоровье формировались в контексте наукоцентризма и механистического подхода. Тело человека

представлялось отлаженным механизмом, биологическим автоматом. Примеры подобного подхода можно найти, к примеру, в труде французского врача-философа материалиста Ламетри «Человек-машина» и в философских трудах Декарта, который также являлся основоположником рефлекторной теории. Понимание здоровья начинает приближаться к идеалам научности. «Расколдовывание» природы приводит к тому, что представления о здоровье начинают очищаться от предрассудков и суеверий. Так английский философ Фрэнсис Бэкон, исходя из представлений о биологической природе человека, стремился освободить науку от заблуждений средневековья [Михаленко, 2001, с. 27], формируя представление о здоровье как о правильном функционировании «животных духов».

Современные представления о здоровье в течении XX и XXI веков прошли несколько этапов в своем развитии. В начале XX века формируется представления о здоровье как о фундаментальной ценности, как индивидуальной, так и общественной. Процесс индустриализации общества оказывает существенное влияние на организацию общественного здоровья. Постепенно формируется хэлсизм – сверхценное, бдительное отношение к своему здоровью. Происходит объективизация здоровья. В отношениях между медицинским работником и пациентом начинает преобладать патернализм, подчёркивающий ведущую роль врача и пассивную роль больного как ведомого.

Во второй половине XX века представления о здоровье формируются в условиях противоречивого контекста. Объективированное понимание здоровья остаётся на завоеванных позициях, но вместе с тем изменяется социальный контекст понимания здоровья. Нарастает интенсивность правозащитных движений, в том числе за права пациентов, увеличивается хроникализация заболеваний, растут возможности медицинской диагностики, что позволяет обнаружить патологию, пусть и совсем незначительную, почти у каждого человека. Формируется основа для масштабной трансформации в понимании здоровья. Наконец, в конце XX–начале XXI века представления о здоровье подверглись серьёзному переосмыслению. Патология, в силу экологических, алиментарных, диагностических, наследственных причин, стала настолько привычным явлением, что здоровье перестало восприниматься как отсутствие патологии. Возникает идея «общества ремиссии» [Frank, 2013, p. 8]. Представление о здоровье субъективизируется. Информационный плюрализм постепенно ведет к обесцениванию информации о здоровье. Объективизация здоровья начинает утрачивать свои позиции в пользу пациентоориентированного подхода (нарративная медицина, комплаенс, контрактная модель взаимоотношения врача и пациента). Одним из важнейших факторов, повлиявших на указанную трансформацию, является цифровизация общества (лёгкий доступ к информации, цифровизация здравоохранения, и др.).

Литература

Абдульманова, Л. В. (2005). Логика исторического развития представлений о телесности и здоровье в зарубежной философии и педагогической мысли. *Гуманитарные и социально-экономические науки*. №. 3. С. 193–198.

Аристотель. (1983). *Собрание сочинений в четырёх томах, том 4*. М.: Издательство «Мысль».

Каунова, Е. В. (2015). Философия здоровья в Античности. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. №. 1–1. С. 65–69.

Михаленко, Ю. П. (2001). Ф. Бэкон о здоровье человека. А.Т. Шаталов. *Философия здоровья*. М.: ИФ РАН. С. 24–33.

Пидлубный, Р. А. (2019). Здоровье человека: эволюция философских идей от средневековья до нового времени. *Вестник Донецкого национального университета. Серия Б: Гуманитарные науки*. №. 2. С. 82–93.

Платон. (2016). *Полное собрание сочинений в одном томе*. М.: «Издательство АЛЬФА-КНИГА».

Шок, Н. П. и др. (2014) Понятия здоровья и болезни в эллинской традиции и раннем христианстве. *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики* №. 3–1. С. 195–198.

Frank, A. W. (2013). *The wounded storyteller: Body, illness, and ethics*. Chicago: University of Chicago Press.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ «АПОЛЛОНОВСКОГО» И «ДИОНИСИЙСКОГО» В ПОСТМОДЕРНИЗМЕ

А.А. Бондарева

Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск
bondareva.anastasiya@gmail.com

Философия Ф. Ницше во многом определяет развитие континентальной философии в XX и XXI веках. Взгляды Ницше на человека и культуру, в независимости от того, принимаются они или отрицаются, продолжают формировать горизонт современной философско-антропологической проблематики.

Один из вариантов модификации философского наследия Ф. Ницше представлен в творчестве французских постмодернистов. Ж. Батай, М. Фуко, Ж. Делёз, Ж. Бодрийяр, Ж.-Ф. Лиотар развивали такие ницшеанские темы, как «непреодолимая кризисность» современной культуры и критическое отношение к ней, нигилизм, «переоценка ценностей», перспективизм, эстетизация и абсолютизация роли языка, телесность, «воля к власти» и многие другие. Наряду с развитием ницшеанских мотивов постмодернизм «обогастил» философскую методологию неклассическим инструментарием: генеалогия, деконструкция, грамματοлогия, нарративы. Сами французские философы, как и исследователи их творчества, отмечают наличие «понятийного», «стилистического», «общеметодологического» влияния Ницше [Robinson, 1999]. Однако до настоящего момента не изучен ряд вопросов, раскрывающих сущность и форму развития определенных ницшеанских тем и мотивов в постмодернизме.

Парадоксальные смысловые «перевертыши» демонстрируют нелинейность развития идей Ницше в постмодернизме. Это явление закономерно, поскольку соответствует принципиальной позиции постмодернизма: если культурный знак существует, то он может стать импульсом для свободной философской игры. Примером такой игры является трансформация дизъюнкции «аполлоновского» и «дионисийского». В качестве материала выступает одна из основных идей Ницше о системном кризисе, о сведении сущности человеческой культуры к феномену разума в рационалистической философии Нового времени.

Сравнительный анализ, проведенный по темам философии Ницше и постмодернистов, показывает, что их также объединяют два «постулата»: эстетика как онтологическое основание мира и гомогенность мира и человека.

Несмотря на точки пересечения, миропонимание постмодернистов существенно отличается от философии Ницше. Философы постмодернизма абсолютизируют идею аполлоновского начала и выделяют именно первоэлемент гомогенности, то есть «знак», в то время как у Ницше гомогенность мира и человека определяется не конкретной вещью, а скорее гомогенным характером связей и отношений между элементами. Смещение

онтологического акцента с характера отношений на единственно существующую знаковость, присущую человеческому мышлению и культуре в целом, привело философию постмодернизма к следующим противоречиям.

Во-первых, «иррациональность» постмодернизма обретает оттенки, не свойственные семантическому полю «философии жизни» Ф. Ницше. Речь идёт о «сверх-рациональности», интенсификации аполлоновского начала, повышенной интеллектуализации. Если в дионисийском, иррациональном начале Ницше видел потенциал к рождению нового, несемантического языка генерации и трансляции смыслов, которые по своей сути невербальны, то постмодернисты вычеркнули иные источники жизни и культуры, кроме семиотических (в первую очередь, графических, вербальных, текстоцентричных). Отсюда не-жизненность их философии.

Во-вторых, придавая ценность многообразию живого и настаивая на оценочном перспективизме, философы постмодернизма вместе с тем отрицают возможность смыслопорождающей философии. Постмодернистский дискурс отменяет вопрос о «здоровой культуре», так как гомогенная знаковость культуры не подразумевает связи с ценностями, смыслами, которые лежат вне «складок» поверхности. Более того, метафора психического «нездоровья», бессмысленного, шизоференического скольжения по поверхности означающих, становится ценностью постмодернизма.

В-третьих, уничтожив понятие субъекта, постмодернизм пришел к гносеологическому, коммуникативному и этическому тупику. Представители постмодернизма выражают страх и отвращение даже к самой возможности существования единого ядра или стержня личности, что является следствием «конца метафизики» [Sheehan, 2004]. В таком случае рождаются вопросы: как человек сохраняет самоидентичность? какой «орган» внутри или снаружи человека оценивает и деконструирует идеологемы? При констатации «смерти автора» тексты приобретают способность сопоставляться между собой самостоятельно [Барт, 1989]. В таком случае непонятно, при каких условиях возможен этот процесс сопоставления, если субъект и субъект-объектные отношения отсутствуют? Дионисийское начало, обернувшееся произволом знаков, очевидно, не способно стать опорой для культурного диалога или иной коммуникации. Фантомность и обезличенность людей-симулякров превращает любой дискурс и диалог в необязательный. Свобода и ответственность ницшеанского сверхчеловека трансформируется в инфантильность обезличенной массы.

В-четвертых, в философии постмодернизма совершается великая мистификация: телесный, вещественный мир уничтожается под хвалебные оды телесности. Трансформация концепта «танцующего тела» Ницше, которое по признакам органично, физично и физиологично, в постмодернистское виртуальное «тело-без-органов» несет новые следствия, значимые в ситуации глобальной цифровизации общества.

В заключение отмечу, что философия постмодернизма является фундаментом современной культурной ситуации и требует глубокого анализа. Создатели трансгуманистических проектов используют в своих целях ницшеанскую терминологию и аргументы. Возвращение к истокам современного типа философствования способствует критической оценке формирующейся мыслительной парадигмы и может стать импульсом для поиска свежих идей.

Литература

- Барт, Р. (1989). *Избранные работы. Семиотика. Поэтика*. М.
- Robinson, D. (1999). *Nietzsche and postmodernism*. (Postmodern Encounters).
- Sheehan, P. (2004). Postmodernism and philosophy. *The Cambridge companion to postmodernism*. Cambridge University Press. Pp. 20–43.

АРХЕОЛОГИЯ ДЕТСКОГО ОПЫТА: ПСИХОАНАЛИЗ vs. ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНАЯ ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

С.В. Бердаус

Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск
s.berdaus@yandex.ru

*Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ №20-011-00911
«Предпосылки формирования феноменологической философии и
перспективы феноменологического метода»*

Одной из базовых предпосылок психоанализа выступает апелляция к детскому опыту. В примитивном изложении схема рассуждений такова: ранний возраст человека исключает возможность рационального освоения переживаемого опыта, однако именно этот опыт – сосредоточение и причина большинства «поломок» в процессе психического созревания. Тело ребенка вовлечено в разнообразное бытование: он что-то видит, что-то слышит (звуки, запахи), его кто-то трогает или что-то его касается, он что-то пробует на вкус, он подчинен машинерии собственной выделительной системы и т.п. Этот первичный хаос неотрефлексированных ощущений сгущается в сложнодифференцированный композит, который и определяет те или иные черты характера подрастающего человека. Например, уже практически вошло в фольклор предречение тех или иных свойств характера в зависимости от прохождения оральной, анальной, генитальной стадий развития, предложенных З. Фрейдом.

Можно высказать предположение, что, очевидным или неочевидным образом, психоанализ кропотливой археологией детского опыта компенсирует, заполняет пустоту, критическим образом сказывающуюся на всей современной психологии. Мы имеем в виду отсутствие в этой отрасли гуманитарного и естественнонаучного знания универсальной системы принципов и обоснований, что влечет предметно-методологический конфликт и дефицит компетентно разработанного терминологического аппарата. Эта компенсаторная функция аналитики детского опыта очень примечательна. И в наше время можно уже не делать каких-то особых поправок, касающихся споров о ненаучности психоанализа. Не то чтобы этот спор разрешен, если это, в принципе возможно, а главное – нужно. Дело скорее в инициации некоторых исследований, которые позже подхватываются на более научнообразном уровне, если можно так выразиться. Мы имеем в виду работы М. Кляйн, Д. Винникота, Ж. Лакана, А. Грин («Мертвая мать»), Ф. Дальто («Бессознательный образ тела») и многие другие.

Гораздо менее ожидаемой можно считать тематизацию детского опыта в трансцендентальной феноменологии. Для философии в целом более традиционным считается такое берущее начало в античности отношение к корреляции возраста и опыта: «о разуме и об основных способностях души

стоики говорят, что разум не сразу проявляется в человеке, но складывается к четырнадцати годам при участии чувственных восприятий и представлений» [Столяров, 2002, с. 98]. А феноменология, даже если принимать во внимание высокую маневренность её методологии, всё-таки рационалистическое предприятие, пусть и выходящее далеко за пределы классических рамок рационалистической философии. Тем не менее, в поздних текстах, посвященных проблемам интерсубъективности, а также пограничным проблемам феноменологии мы можем встретить своеобразные, небольшие по размеру тексты, скорее заметки, в которых проблематизируется вот это, обозначенное вверху, бытование грубого, эмпирического опыта там, в том «месте», где еще рано говорить о конституировании субъективности.

По сути, это область фантазматических переживаний, уже интенциональных по своей сущности. Если бы это было *не* так, то ребенок, пожалуй, не смог бы перешагнуть на другую стадию развития. Он так бы и «смотрел» на своем внутреннем экране этот «телевизор» внешней событийности. Бесспорно, здесь мы повторяем самые базовые положения из теорий М. Кляйн, Д. Винникота и т.п. Они здесь приведены для иллюстрации той имплицитной связности эмпирической психологии (куда мы относим и психоанализ) и феноменологической психологии, которую пошагово нужно обнаруживать и описывать для формулирования универсальных принципов генезиса субъективности. Итак, согласно Гуссерлю: «для начала раннего детства мы вынуждены предполагать систему влечений, которой следует приписать интенциональную прото-пассивность (Ur-Passivität), которая предполагается любым развитием и постоянно в нем работает. Прото-Я (Ur-Ich) с его системой влечений (Triebssystem) в прото-форме и прото-содержании оказывает воздействие в виде пассивности, а затем активности: в системе влечений уже есть предрасположенность к конституции всего мира в виде энтелехии» [Husserl, 2013. S. 102].

«...мы вынуждены *предполагать*...» пишет Гуссерль. «Предполагать» для феноменологии – это сильный шаг, в отрицательном смысле. Но прибегая к нему, основатель феноменологии как бы заочно легитимизирует спекулятивные обобщения тех же М. Кляйн и Д. Винникота относительно иррационального этапа становления субъективности, разворачивающегося на почве детского сознания. Здесь, как еще выражается Гуссерль, можно говорить о «рациональности иррациональности». Археология субъективности приобретает новые черты, когда мы смотрим на неё сквозь призму археологии детского опыта.

Однако феноменология имеет неоспоримое преимущество, которое блокирует наступление тех неизбежных последствий, от которых повсеместно страдает психоанализ, в том числе детский психоанализ. Мы имеем в виду символически нагруженную практику истолкования. Феноменология «предполагает», но ровно столько, чтобы нащупав почву сразу же обратиться к дескриптивному анализу прото-пассивности.

Интенциональность, феноменология фантазии [Husserl, 1980], анализ активных и пассивных синтезов сознания, комплексность Я в нашем сознании¹, «систематический демонтаж нашего полного опыта (восприятия, первоначальных апперцепций опыта)» [Husserl, 1973. S. 115] – все это упирается в точку прото-пассивности детского опыта. Поднимая эту тему в своих позднейших работах, Гуссерль подошел к очень важной черте в аналитике сознания. Эта черта нашла свое продолжение в трудах психоаналитиков. Но возможно настал момент, когда и феноменологии стоит взяться за ее полноценную разработку в рамках трансцендентальной методологии.

Литература

Husserl, E. (2013) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908–1937)*. Dordrecht Heidelberg New York London: Springer.

Husserl, E. (1968). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester*. Dordrecht: Springer Science+Business Media.

Husserl, E. (1980). *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen*. The Hague, Boston, London: Martinus Nijhoff Publishers.

Husserl, E. (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil: 1921–1928*. Den Haag: Martinets Nijhoff.

Столяров А.А. (пер.) (2002). *Фрагменты ранних стоиков. Т. 2. ч. 2: Христин из Сол: физические фрагменты*. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю.А. Шичалина.

¹ «Я не имеет фактических свойств; оно имеет исключительно так-бытие как субъект убеждений, сделанных самим собой. <...> Убеждения, учрежденные таким образом в Я, не порождаются Я, оно не формирует их, не создает себя в своей первоначальности Я. Следовательно, оно зависит от другого, его убеждений и мотивации. Оно думает, оценивает, действует не само по себе, а следует внушениям другого, оно живет в нем, сопереживает ему и живет с ним, а также утверждает, участвует, занимает позицию в качестве соавтора мнения [отношение, оценка]. <...> Но мы также должны заранее различать: «пассивное» сопровождение и свободно осознанное [заимствование] решения другого» [Husserl, 1968. S. 212].

ЛЮБОВЬ И ОТРЕШЕННОСТЬ В РЕЙНСКО-ФЛАМАНДСКОЙ МИСТИКЕ

Е.В. Быков

Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск
e.bykov1@g.nsu.ru

Одной из наиболее важных проблем для исследователей рейнско-фламандской мистики остается связь учения Мейстера Экхарта с движением бегинок. Это обусловлено тем, что средневековое женское движение оказало значимое влияние на мистический язык Экхарта, который лег в основание всей последующей немецкой философской мысли. Данное влияние заключается в отказе рейнским мистиком от использования латыни в своих проповедях и переходе к немецкому языку, для которого он разработал необходимые понятия. При этом в проповедях Экхарт наставлял, прежде всего, своих духовных дочерей, которые были непосредственно связаны с женским еретическим движением, что не могло не оказать влияния на его собственные философские воззрения. Так, Эмили Цум-Брунн вовсе считала невозможным становление мистического учения Экхарта без литературного наследия бегинок [Zum Brunn, 1988]. Тогда как М. Л. Хорьков подчеркивал полемичный характер взглядов Экхарта по отношению к женскому еретическому движению [Хорьков, 2003]. Схожей позиции придерживался М. Ю. Реутин, обращая внимание на стремление Экхарта воцерковить религиозный опыт бегинок [Реутин, 2011].

В литературном творчестве бегинок мистическое познание выражается через понятие «любовь». Для развития этого понятия они использовали одновременно куртуазную литературу и христианское богословие, известное им не в полной мере. С одной стороны, они применяли представление о тройственной природе Бога как о любви, взятое из богословских трактатов. Это размыкало природу Бога и допускало человека в его внутреннюю природу. С другой стороны, они использовали образы и сюжеты из куртуазной литературы, чтобы показать особенности взаимоотношений души с Богом. Прежде всего, бегинки хотели выразить сопряженное с любовью чувство разлуки, а также радость после воссоединения с Богом.

В трудах Хадевейх Брабантской, Мехтильды Магдебургской и Маргариты Поретанской мы можем обнаружить разную степень взаимодействия Бога и человека. Так у Хадевейх человек пылает любовью к Богу и изо всех сил стремится к нему, а Бог остается лишь открытым и недостижимым для него [Furlong, 1996]. Поэтому человеку доступно полное мистическое единение только после его смерти. У Мехтильды мы также находим тему страдания, но в отличие от Хадевейх у нее допустимо полноценное единение Бога и человека в любовном экстазе [Мехтильда Магдебургская, 2008]. Это обусловлено тем, что человек и Бог в равной степени стремятся к взаимоотношениям между собой, поскольку они оба

одинаково любят друг друга. В учении Маргариты только Бог обладает подлинной любовью, и чтобы обрести ее, человек должен уничтожить себя, то есть отказаться от всех своих устремлений [Marguerite Porete, 1993]. Поэтому у Маргариты любовь проистекает в большей степени со стороны Бога.

В учении Мейстера Экхарта мы можем обнаружить критику любовного восхождения к Богу посредством понятия «отрешенность» [Майстер Экхарт, 2001]. Для Экхарта мистическое познание начинается с отрешенности от внешнего мира, поскольку для него самопознание есть подлинное познание, тогда как чувственное восприятие препятствует познанию своей души. При этом отрешенность является высшей добродетелью, превосходящей любовь и другие добродетели, так как только отрешенность способна очистить душу от всего сущего и погрузить ее в божественный мрак. В этом взгляды Экхарта отличаются от взглядов бегинок, для которых высшей целью мистического познания является экстатическая любовь. Если любовь привносит в душу некоторое отношение к сущему, то отрешенность выводит душу из любых отношений множественности и существования. Это обусловлено тем, что любовь постигает именно Троицу, породившую множественный мир и наделившую бытием все сущее, тогда как отрешенность приводит к единой природе Бога, пребывающую вне каких-либо отношений с творением.

Таким образом, суть отрешенности заключается в том, чтобы отказаться от отношений с творением и очистить душу от множественных образов сущего. Более того, человеку необходимо отказаться даже от самой Троицы, поскольку имеющийся в душе образ множественного Бога препятствует подлинному познанию единого Бога посредством самопознания. Это обусловлено тем, что чувственные образы воздействуют не только на внешнюю часть души, но и на глубинную природу человека, тем самым внося множественность во внутреннее единство души. Данное воздействие во многом обусловлено направленностью человеческого внимания на чувственные образы, а не на собственную разумную природу. Поэтому человеку необходимо отрешиться от любого внешнего воздействия и обратить свое внимание вглубь себя, чтобы познать собственную разумную природу и природу Бога.

В итоге мы можем говорить о полемичном характере учения Экхарта по отношению к воззрениям бегинок. В его учении мы обнаруживаем противопоставление понятия «отрешенность» и понятия «любовь», которое использовалось для выражения религиозного опыта женщинами-мистиками. Это противопоставление заключается в том, что отрешенность направлена на очищение человека от всего внешнего и чувственного. Тогда как любовь есть выход человека из себя, что размыкает его для связи с Троицей. Тем не менее, нельзя утверждать, что Экхарт был непосредственно знаком с текстами бегинок, поскольку описания любовно-мистического опыта в трудах женщин-мистиков содержательно превосходят критикуемые представления о любви в учении Экхарта.

Литература

- Майстер Экхарт (2001). *Об отрешенности* / Пер., вступ. ст. и коммент. М. Ю. Реутина. М., СПб: Университетская книга.
- Мехтильда Магдебургская (2008). *Струющийся свет Божества* / Пер. Р. В. Гуревича, Е. В. Соколовой, В. А. Сухановой. М.: Наука.
- Реутин, М. Ю. (2011). *Мистическое богословие Майстера Экхарта. Традиция платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья*. М.: Издательство РГГУ.
- Хорьков, М. Л. (2003). *Майстер Экхарт: введение в философию великого рейнского мистика*. М.: Наука.
- Erpney-Burgard, G., Zum Brunn, E. (1988). *Femmes troubadours de Dieu*. Turnhout: Brepols.
- Furlong, M. (ed.) (1966). *Visions and longings: medieval women mystics*. Boston: Shambhala Publications Inc.
- Marguerite Porete. (1993). *The Mirror of Simple Souls*. Mahwah: Paulist Press.

СПОР О ВНУТРЕННИХ ОТНОШЕНИЯХ В БРИТАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ В НАЧАЛЕ XX В.

Д.Д. Васильев

НИУ «Высшая школа экономики», г. Москва
ddvasilev@edu.hse.ru

Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

Аналитическая философия начала XX в. началась со спора британского мониста-идеалиста Фрэнсиса Герберта Брэдли и его ученика – Бертрана Рассела. В данной работе мы разберем один из аспектов ранней аналитической философии, который развил Бертран Рассел из дискуссии с Ф. Г. Брэдли – вопрос о феномене отношений в философии, и покажем несостоятельность критики Бертраном Расселом теории Брэдли.

Проясним контекст того, что вызвало сомнение Б. Рассела. В начале своего труда «Явление и Действительность» Брэдли на примере кусочка сахара рассматривает, чем являются отношения и свойства. Так, когда мы говорим об объекте реальности, нам необходимо определить, по каким свойствам мы отделяем его от других объектов. Вслед за Брэдли, рассмотрим в качестве примера кусочек сахар – какие он имеет свойства [Bradley, 1920, p. 19]? Во-первых, неверно считать, что можно выделить какое-то субстанциональное свойства среди других. Если выделить в сахаре «сладость» как его свойство, то едва ли можно будет выделить его относительно других сладких объектов. Однако невозможно определить объект как простую совокупность всех его свойств, ведь, рассматривая один объект в виде кусочка сахара, нельзя выделить чистые «сладость», «близину», «квадратность» и др. В объекте эти свойства находятся в некотором единстве. Также эти свойства необходимо находятся во внутреннем отношении с предметом, имеющим их. То есть, внутреннее отношение – это такое отношение, которое невообразимо вне своей связи с субъектами отношения [Ewing, 1934, p. 124.]

Бертран Рассел в своих статьях “Логический атомизм”, “Some explanations in reply to Mr Bradley” и книге “Principles of Mathematics”, а также в лекциях “Философия логического атомизма” вступает в дискуссию с Брэдли по поводу внутренних отношений. Эта дискуссия была начата Расселом [Рассел, 1999, с. 11] для того, чтобы на критике британских идеалистов-гегельянцев выстроить свою плюралистическую онтологию, в которой внешние отношения являются единственными существующими. На основании изменения онтологического статуса отношений на внешние Рассел выстраивает свой логический атомизм, так как для этой философской теории необходимы внешние отношения, ведь брэдлианские внутренние отношения не позволяют выделить мельчайшие логические элементы – логические атомы [Russel, 1910, p. 373], так как для этого необходимо, чтобы отношение само по себе имело независимый онтологический статус, тогда как внутренние

отношения Брэдли его не имеют и всегда «тянут» за собой субъекты [Hylton, 1990, p. 54–55].

Однако Рассел строит свою теорию, а не критикует Ф. Г. Брэдли, так как вслед за Брэдли не проводит различие между внутренними отношениями и свойствами. Основной причиной этому является то, что он намерено упускает из вида то, что Брэдли настаивает на невозможности отождествления свойств и отношений.

Монистическая теория внутренних отношений, как пишет Рассел, заключается в том, что в пропозиции субъекты существенно отличаются в сравнении с тем состоянием, ели бы мы взяли их отдельно – сама пропозиция ничего не говорит о субъектах *a* и *b*, она сказывается о субъекте (*ab*) и об их внутреннем отношении (редуцируемом к свойству) [Рассел, 1999, с. 158]. Этой трактовке отношений можно привести контраргумент в виде ассиметричных отношений, в которых важна постановка субъектов отношения и смысл, который она передает. Рассел видит проблему в том, что, в соответствии с монистической теорией, многие отношения, имеющие ассиметричный характер, перестанут реально отображать смысл, передаваемый в пропозиции из-за того, что субъекты рассматриваются как целое, о котором говорит отношение. Возьмем отношение части к целому: «когда мы говорим “*a* является частью *b*”, если монистическая теория истинна, мы на самом деле утверждаем, что что-то в единстве *a* и *b* не может быть связано только с *b*» [Russel, 1903, p. 227]. Таким образом теряется часть смысла, заложенного в пропозицию, ведь отсутствует способность выделения для субъектов отношения тех свойств, которые отличают их друг от друга и делают существенным их перестановку в предложении (существенным по влиянию на смысл предложения) [Russel, 1903, p. 322]. Для того, чтобы избавиться от подобной трудности, следует избавиться от этой формы субъектно-предикатного анализа, которая подразумевает неразрывную внутреннюю связь субъектов.

Как уже было сказано, Б. Рассел настаивает на редуцируемости отношений к свойствам, что делает несостоятельной его аргументацию, так как он упускает один из основных тезисов Брэдли о различии внутренних отношений и свойств. Для того, чтобы выступить с такой позиции, Расселу следовало бы, приняв позицию Брэдли о различии свойств и внутренних отношений [Bradley, 1920, p. 25], показать несостоятельность этого разграничения, чего он не предпринял. Поэтому нужно рассмотреть другой подход, который предложил Дж. Эдвард Мур.

Соглашаясь с возможностью несводимости внутренних отношений к чистым свойствам, Дж. Мур утверждает, что Ф. Г. Брэдли неверно интерпретирует то, что он имеет в виду под внутренними отношениями, предполагая, что внутренние отношения в трактовке Брэдли являются некоторыми «релятивными свойствами» [Moore, 1919, p. 43–45] (не являющимися собственно обычными отношениями, которые могут быть свободно рассмотрены вне связи с субъектом), употребимые только в связи с

объектом. Это рассмотрение является более успешным, ведь Дж. Мур не прямо противоречит основным положениям Брэдли, а, принимая, что отношения у Брэдли неразрывно связаны со свойствами, пытается отождествить их.

Другими словами, в интерпретации Мура внутренние отношения приобретают такую форму: из наличия определенного свойства x необходимо следует, что субъект имеет такую форму, в какой он не находился бы вне этого релятивного свойства. Тезис Брэдли в такой интерпретации не устраивает Мура, так как он убежден в том, что подобные релятивные свойства не эссенциальны для их обладателей и субъект остается самим собой, даже если он им не обладает [Cardillo, 2018, p. 30–31]

Таким образом, Мур более корректно разобрал «доктрину внутренних отношений» Брэдли, не исключая важной ее части – различия свойств и отношений. Он разделил то, что Брэдли называет отношениями, на «отношения» и «релятивные свойства», предположив возможность анализа внутренних отношений как релятивных свойств, более близких к учению Брэдли.

Подводя итоги, необходимо сказать, что спор о внутренних отношениях, поднятый Бертраном Расселом, стал одной из предпосылок появления аналитической философии. При этом, сам спор был достаточно бессмысленным, так как в вопросе отождествления внутренних отношений со свойствами наиболее активный критик Брэдли Бертран Рассел не принимал во внимание различие свойств и внутренних отношений у Брэдли. Поэтому был рассмотрен Дж. Э. Мур, так как его интерпретация позволяет различать отношения и свойства.

Литература

- Рассел, Б. (1999). Логический атомизм. Кольчужкин, Е. *Философия логического атомизма*. Томск. Водолей. С. 11–27.
- Bradley, F.H. (1920). *Appearance and reality: a metaphysical essay*. London: Routledge. 630 p.
- Cardillo, J.S. (2018). *The Logic of Internal Relations*. Senior Projects, Annandale-on-Hudson. New York. 48 p.
- Ewing, A. (1934). *Idealism: A Critical Survey*. New York: Routledge. 464 p.
- Hylton, P. (1990). *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press. 287 p.
- Moore, G.E. (1919). External and internal relations. *Wiley*. № 20. Pp. 40–62.
- Russell, B. (1903). *The principles of mathematics*. London. Routledge. 576 p.
- Russell, B. (1910). Some explanations in reply to Mr. Bradley. *Mind*. № 75. p. 373–378.

ИСТОРИЧЕСКИЙ РЕЛЯТИВИЗМ И ГУМАНИТАРНЫЕ НАУКИ: ЯЗЫК И КОММУНИКАЦИЯ

Н.М. Гутара

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург
aniina.tara@gmail.com

*Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ,
проект №21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук»*

В XX столетии классическая историография столкнулась с новыми вызовами, поставленными постмодернистской теорией перед всеми гуманитарными науками. Прошлое, долгое время реконструируемое историками в форме, претендующей на неизменную объективность и универсальность, теперь было переосмыслено в духе постструктурализма – впервые было указано на повествовательную природу любого знания о прошлом; история стала восприниматься как *текст*. Отсутствие прошлого как непосредственно познаваемой реальности побудило многих исследователей к поискам новой (постмодернистской) методологии исторического познания, согласно которой текстуальная форма, сохраняющая опыт прошлого, стирает грань между литературой и историей. Эта ситуация радикальной чувствительности к регистру нарратива была обусловлена т.н. лингвистическим поворотом, распространившим со временем своё влияние на все области гуманитарного знания. Для историографии в этот период идея о примате языка, который понимался теперь не только как инструмент выражения мысли, оказалась решающей: знание интерпретации текста, по меткому выражению Анкерсмита, стало неотличимо от знания самого текста [Анкерсмит, 2003].

Наш доклад сосредоточен на вопросах «нарративизации» истории – особого периода в историографии конца XX столетия, когда классический взгляд историзма на знание о прошлом был критически рассмотрен и дополнен постструктуралистской тенденцией. Как известно, Ролан Барт в своей статье «Дискурс истории» от 1966 года одним из первых проблематизировал дихотомию вымышленного и исторического, подвергнув анализу классическое представление о главенствующей роли императива реальности в историческом изложении. Он показал, что грань между литературным вымыслом и повествованием о прошлом неоднозначна; через критику исторического дискурса средствами семиологии доказывается, что вместо императива реальности ситуацию исторического изложения сопровождает лишь её *эффект*, а значит, в письме нет ничего, что существовало бы до самого акта письма [Барт, 2003]. Похожую интуицию мы прослеживаем и у Хейдена Уайта, американского историка и литературного критика, предложившего рассматривать историческое изложение как чистый риторический дискурс: форма подачи материала в таком случае оказывается более информативной, чем содержание самого исторического факта. История,

по мысли Уайта, имеет тенденцию к оформлению в виде специфического сюжетного модуса – романа, трагедии, комедии, сатиры, – а значит, у истории как таковой отсутствует научный статус, поскольку каждый историк оказывается невольным заложником той риторики, которая господствует в его эпоху [Уайт, 2002]. Таким образом, исторический факт оказывается подменён текстом, а историческое исследование сводится к анализу литературных тропов, выбранных в силу тех или иных обстоятельств историка.

Однако стоит отметить, что наряду с известной склонностью к низведению истории в статус литературного, а не научного наследия, в постструктурализме развивается и тенденция к проблематизации нарратива как такового. Жан-Франсуа Лиотар определил постмодерн как радикальное недоверие в отношении метанарраций, или *отказ от великих повествований*: он настаивал на игровой равноправности множества сосуществующих картин мира и указывал, что предложенный ранее проект модернистского прогресса, сведённый к формированию ценностного высказывания об истине, переживает глубочайший кризис, связанный с опытом XX столетия, который показал, что деятели науки не обладают каким-то бесспорным знанием и, более того, даже не могут прийти к полному согласию относительно того, что есть истина в принципе [Лиотар, 1998]. С ним оказался солидарен и другой известный теоретик, Жан Бодрийяр, который пишет об утрате чувства истории как непосредственного переживания – в наши дни она переходит в статус мифа, или отстранённого от скучной обыденности нарратива о героических свершениях прошлого, о напряжении между жизнью и смертью в период смуты или войны. История оказывается виртуализированным повествованием, а реальные политические события, пропущенные через фильтры средств массовой информации и другие идеологические аппараты, теряют свою плотность, превращаясь в произведения кинематографа [Бодрийяр, 2016].

В связи с нашим интересом к проблеме соотношения языка и истории, мы сосредоточимся и на теоретических выводах Кита Дженкинса – историка, оказавшегося особенно близким по духу к вышеописанным классикам постмодерна. Согласно его взглядам, история утратила собственные характеристики и стала очередным жанром литературы; наряду с недоверием к великим идеям мессианства, Дженкинс подчёркивает и возрастающее недоверие к научной исторической дискуссии. Истории необходима эмансипация, т.е. освобождение от иллюзий объективизма и универсализма, доставшихся ей в наследство от позитивистских установок XIX века. Следствием такой перестановки сил стало отрицание телеологизма в истории и даже наличия у неё собственного ценностного измерения: исторический опыт теперь не может служить основанием для суждений о законах общественного развития или нравственного устройства человеческих сообществ [Jenkins, 1991]. Поскольку историческое описание отнесено Дженкинсом к сфере литературного творчества, то и релевантным подходом к его критическому исследованию может стать деконструкция текста по методу Деррида, когда путём вычленения бинарных оппозиций, выстраивающих

иерархию смыслов и расставляющих ценностные акценты, доказывается, что речь идёт не о научном факте, а всего лишь о соотносённости с той или иной точкой зрения. При этом важно понимать, что сама по себе деконструкция не предлагает какого-либо нового знания – она лишь обращает внимание на иллюзию беспристрастности, раскрывая идеологический и этический релятивизм многих работ в историографии.

Наконец, для содержательной полноты доклада нельзя оставить в стороне труды голландского философа Франклина Рудольфа Анкерсмита, стремившегося выделить самостоятельную логику исторического нарратива. В своих работах он обращает внимание на особое состояние современной историографии, когда для научной работы с текстом необходимо ознакомиться с внушительным числом авторитетных интерпретаций; сам же текст как будто лишается статуса полноценного арбитра исторических дебатов, обратившись в бледную тень от самого себя [Анкермит, 2003]. Научный путь Анкерсмита представляет для нас особый интерес, поскольку его подход не ограничивается деконструкцией и критикой существующих текстов; позже Анкермит предложит выйти за пределы языкового анализа и найти такую модель познания истории, благодаря которой факт прошлого может наконец заявить о своей независимости от исторического описания. Итогом его исследований стала концепция ностальгического опыта, раскрывающего *различие*, которое обнаруживается между историей и настоящим днём, а не единственную универсальную реальность прошлого [Там же].

Подводя итог, хочется ещё раз подчеркнуть важность последнего замечания: лингвистический поворот в историографии позволил критически отнестись к недостаткам истористской перспективы, сыграв важную роль в развитии науки о прошлом; тем не менее, в переложении на современную ситуацию, многие тезисы постструктурализма в историографии кажутся чрезмерно радикальными. Мы не предлагаем вновь сосредоточиться на исключительном внимании к языку, поскольку любая релятивистская установка имеет существенные ограничения, когда целью становится поиск оснований научной объективности. Очевидно, что работа над разработкой методологической парадигмы должна быть продолжена, не иссякнув в единственном регистре языка и коммуникации. Между тем можно утверждать, что актуальность постмодернистского подхода сохраняется для оценки формирования исторического нарратива в СМИ, а также для поддержания status quo историка, умеющего видеть существенную разницу между научным фактом, идеологическим суждением и субъективной точкой зрения на описываемые им события прошлого.

Литература

Анкермит, Ф.Р. (2003). *История и тропология: взлёт и падение метафоры*. Москва. Изд-во «Прогресс-Традиция».

Барт, Р. (2003). Дискурс истории. *Система моды. Статьи по семиотике культуры*. Москва. Изд-во им. Сабашниковых. С. 227–234

Уайт, Х. (2002). *Метаистория: историческое воображение в Европе XIX века*. Екатеринбург.

Лиотар, Ж.-Ф. (1998). *Состояние постмодерна*. Москва, Институт экспериментальной социологии.

Бодрийяр, Ж. (2016). *Дух терроризма. Войны в заливе не было*. Москва. РИПОЛ классик.

Jenkins, K. (1991). *Why history? Ethics and postmodernity*. L., N.Y. Routledge.

АРИСТОТЕЛЬ В ИЛЛЮСТРАЦИЯХ В РУССКОЙ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX ВЕКА

О.С. Егорова

Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск
oksana12egorova@gmail.com

Изучая представления о личности Аристотеля, его биографию по произведениям русской интеллектуальной светской литературы дореволюционного периода, мы встретили несколько изображений философа. Известно, что любые иллюстрации несут определённую смысловую нагрузку и в отношении изображаемого предмета, и автора художественного произведения, и эпохи, в которую оно создавалось. Интерпретация художественного образа Аристотеля, заключённого в обнаруженных изображениях, дополнит тематические письменные свидетельства, способствуя воссозданию цельного образа философа и позволит выявить его художественные особенности в русской интеллектуальной литературе XIX в.

В данном исследовании речь пойдёт о четырёх изображениях, послуживших иллюстрациями к тематическим работам об Аристотеле. Три из них содержатся в энциклопедических изданиях, одно – в научно-популярном. Наиболее раннее изображение Аристотеля (рис. 1) [Энциклопедический лексикон, 1835, с. 52] опубликовано на страницах «Энциклопедического лексикона» (он же «Лексикон Плюшара») (1835–1841 гг.) – первой универсальной энциклопедии на русском языке. К её созданию были привлечены крупнейшие отечественные учёные и литераторы своего времени. Ещё два изображения философа находятся в другой крупной энциклопедии XIX в. – «Настольном энциклопедическом словаре» (более известном как «Энциклопедический словарь Гранат») (1892–1940 гг.). Изображения Аристотеля помещены здесь в качестве иллюстраций к соответствующим статьям о философе, в 1-м (1891 г.) (рис. 2) [Настольный энциклопедический словарь, 1891, с. 267] и в 4-м (1900 г.) (рис. 3) [Настольный энциклопедический словарь, 1900, с. 275] изданиях. Последний, четвёртый рисунок (рис. 4) [Литвинова, 1892, фронтиспис], содержится в научно-популярном очерке «Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность» (1892 г.) русской женщины-математика, педагога и популяризатора науки Е. Ф. Литвиновой. Отметим, что данная работа вышла в знаменитой серии художественно-биографических книг «Жизнь замечательных людей». Закономерно предположить, что согласно специфике указанных жанров, изображения Аристотеля так или иначе должны были отражать общепринятые научные представления изучаемой эпохи об облике философа.

Обратимся непосредственно к обнаруженным иллюстрациям. Удалось установить, что изображение Аристотеля в «Энциклопедическом лексиконе» (рис. 1) представляет собой весьма точную литографическую копию с гравюры «Аристотель» итальянского гравёра XVI в. Энеа Вико, выполненную по рисунку неизвестного автора. Аутентичное изображение итальянского мастера впервые появилось в книге картографа и издателя Антонио Лафрери «Speculum Romanae Magnificentiae» («Зеркало величия Рима») – своеобразной средневековой энциклопедии, относящейся к жанру так называемой «зеркальной литературы». Как видно на рис. 1, Аристотель изображён в виде пожилого человека (старца) с длинной бородой; на его голове фригийский колпак; «античные» одежды философа стилизованны под XVI в. и изображены такими, как их представляли себе гуманисты. В. П. Зубов отмечает, что на протяжении XVI в. Аристотель в европейской традиции весьма часто изображался в рамках подобного псевдоаристотелевского стиля [Зубов, 2000, с. 322].

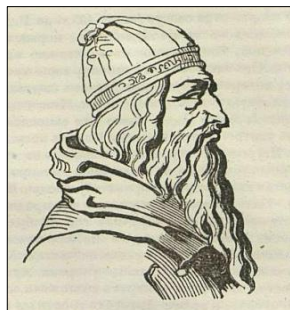


Рисунок 1

Не вполне ясно, чем именно руководствовались издатели «Энциклопедического лексикона», подбирая иллюстрацию Аристотеля для статьи. Не исключено, что изображение мог выбрать сам автор статьи о философе. В данном случае им был писатель, доктор медицины и хирургии, профессор физики и химии С. Я. Нечаев. На наш взгляд, данная статья «Аристотель» (1835 г.) является значимой работой для русской историографии. Она содержит одну из первых полных биографий философа, написанных на русском языке; к тому же статья учитывает ряд современных для того времени научных достижений. Принимая это во внимание, кажется странным, что в качестве иллюстрации было выбрано весьма устаревшее средневековое изображение философа. С другой стороны, данный факт (кто бы ни поместил в «Лексикон Плюшара» этот рисунок), в совокупности с другими условно «биографическими» текстами отечественных авторов первой половины XIX в. об Аристотеле, наглядно свидетельствует о недостаточной сформированности в русской интеллектуальной литературе устойчивых научных представлений о биографии и внешнем облике философа, их некоторой отсталости от общенаучной традиции.



Рисунок 2

Рисунок в первом издании «Настольного энциклопедического словаря» (рис. 2) весьма точно воспроизводит гравюру «Римский консул» итальянского

скульптора, гравёра и издателя XVII – начала XVIII в. Доменико де Росси. Подпись к рисунку гласит «Аристотель», хотя очевидно, что исходное изображение к философу не относится. На нём в полный рост изображён мужчина, стоящий в задумчивой позе; его руки сцеплены перед животом; одежды напоминают сложившиеся в Новое время стереотипные представления об облике древних греков и римлян.

Вышеописанная иллюстрация Аристотеля во многом образно перекликается с изображением, помещённом в четвёртом издании «Энциклопедического словаря Гранат» (рис. 3). Здесь философ также представлен в задумчивой позе (но в сидячем положении), держит правую руку у лица; в тех же «античных» одеждах; это безбородый и вовсе не пожилой человек, а скорее – мужчина, достигший своего акме.

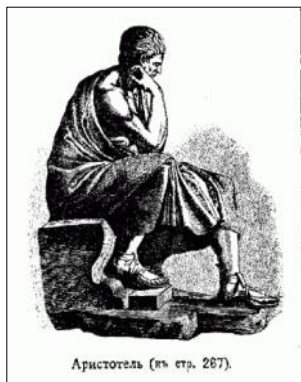


Рисунок 3

Несмотря на сходство символики внешнего облика Аристотеля на обеих представленных иллюстрациях, их оригиналы различны. Так изображение из четвёртого издания «Словаря» восходит к известной римской копии греческой статуи сидящего философа (предположительно – Аристотеля), которая хранится в Палаццо Спада в Риме. Примечательно, что именно эта статуя вплоть до

XX в. часто считалась подлинным изображением Аристотеля. Символические особенности обоих иллюстраций наглядно показывают смену представлений о художественном образе Аристотеля и об античных философах в целом в русской интеллектуальной литературе конца XIX в.

Наконец, ещё одно изображение Аристотеля (рис. 4) находится в работе Е. Ф. Литвиновой. Как отмечено, данный портрет был напечатан с гравюры, изготовленной специально по заказу издателя в мастерской некоего Гедана в Лейпциге [Литвинова, 1892, с. 1]. Он весьма точно воспроизводит гравюру «Аристотель» французского картографа и гравёра первой половины XIX в. Амбруаза Тардьё. По нашему предположению, ввиду очевидного внешнего сходства, обе иллюстрации (А. Тардьё и в русском издании) являются вариациями, созданными по мотивам вышеописанной статуи сидящего философа, хранящейся в Риме. В отличие от иллюстраций, представленных в «Настольном энциклопедическом словаре», здесь мы видим лишь бюст. Однако это первое и единственное из обнаруженных нами изображений, где

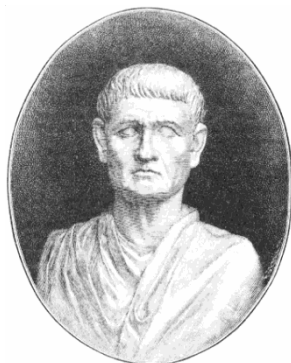


Рисунок 4

внешний облик философа является не простой схематической иллюстрацией с набором соответствующей символики, а представляет собой детализированный портрет, обладающий индивидуальностью и передающий черты реального человека (каким его видел художник).

Таким образом, изображения Аристотеля в русской интеллектуальной литературе XIX в. наглядно показывают особенности трансформации художественного образа философа, обусловленность этого процесса научными и культурными тенденциями эпохи.

Литература

(1891). Аристотель // *Настольный энциклопедический словарь*. Том I. А–БОТНИЧЕСКИЙ ЗАЛИВ. М. С. 267–268.

(1900). Аристотель // *Настольный энциклопедический словарь*. Том I. А–БОТНИЧЕСКИЙ ЗАЛИВ. Изд. четвертое. М.: типография Общества распространения полезных книг. С. 267–268.

(1835). Аристотель // *Энциклопедический лексикон*. Том третий. АРА–АФО. СПб.: Типография А. Плюшара. С. 52–54.

Зубов, В. П. (2000). Иконография Аристотеля // Зубов В. П. *Аристотель*. М.: Эдиториал УРСС. С. 319–332.

Литвинова, Е. Ф. (1892). *Аристотель, его жизнь, научная и философская деятельность*. СПб.

ДИОНИСИЙСКИЕ МИСТЕРИИ КАК ОПЫТ СЛИЯНИЯ С ТРАНСЦЕНДЕНТНЫМ

Е. Д. Ермоленко

Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск
e.ermolenko1@g.nsu.ru

Работа выполнена при поддержке РФФ № 22-18-00025

Основой экстатических практик, направленных на поклонение Дионису, было освобождение от иллюзорности мира и единение с истинной природой жизни. В работе представлена попытка анализа того, как представлен этот аспект дионисийского культа в текстах Ф. Ницше и Р. Жирара.

В «Рождении трагедии из духа музыки» Ф. Ницше переносит вопрос о слиянии с трансцендентным, пра-Единым в область эстетического. Именно дионисийское переживание природной силы, обезличивающее индивида, уничтожающее я, делает художника-творца проводником единой мировой воли. Аполлоническое начало формирует язык, с помощью которого творец оформляет образы, возникшие вследствие слияния с первоосновой. Последовательно это можно изложить так: через «лирического гения» в дионисийском потоке действует дух, который Ницше сравнивает с «мировой волей» Шопенгауэра [Ницше, 2001, с. 94]. Это слияние воплощает музыка, как пульсация природы; то, что существует до организованности в гармонию и последовательность нот. Следующим этапом становится воздействие аполлонического: художнику являются образы, и он ищет знаки, слова для того, чтобы с их помощью создать произведение искусства. На этапе дионисийского единства «гений сливается в акте художественного порождения с прасконным художником мира», а благодаря аполлоническому принципу индивидуации он становится «поэтом, актером, зрителем» [Ницше, 2001, с. 91]. Какова роль языка в этом процессе? Ведь нахождение в дионисийском экстазе подавляет человеческое в человеке, но возбуждает животное и божественное. Аполлоническое же делает из человека творца, освобождает действие. Это и есть процесс индивидуации, который возможен благодаря языку. Он рождается из музыки, подражает ей, является ее следствием. Язык создает автора, поскольку до момента погружения в сновиденческий мир Аполлона, ногами человека пляшет Дионис. В творчестве музыка предстает именно как язык Аполлона. Поскольку дионисийская музыка, согласно Ницше, доступна только в состоянии мистического экстаза, слияния с прабытием, и невербализуема без наложения аполлонических форм на тот эмоциональный и глубоко интуитивный субстрат, с которым сталкивается художник, и проводником которого в этот мир он является. Только через художественный акт возможно соединение с единым творцом, и творческий процесс предстает как религиозный опыт.

Р. Жирар представляет дионисийское празднество как жертвенный кризис, главным предвестником которого является стирание различий: теряется бинарность женского и мужского, животного и человеческого, божественного и мирского, палача и жертвы. Дионис предстает богом, воплощающим собой насилие. Он берет на себя функцию самосуда, освобождая участника мистерии от бремени жестокости [Жирар, 2010, с. 177]. Благодаря этому, насилие становится трансцендентным. Мистерияльная связь с божественным осуществляется через акт насилия – жертвоприношение. Несмотря на кажущуюся жестокость ритуала, он направлен исключительно на покой и умирение неистовствующего начала, порожденного полнотой жизни. Поэтому необходимо внедрить в неё ритуал, экстатический праздник, превращающий осуществление кровожадного действия в своего рода театр.

В этом контексте была рассмотрена концепция «Театра Жестокости» Антонена Арто. Несмотря на то, что исследователи чаще отмечают влияние на его идеи именно восточных религиозных практик, (да и он сам в качестве примеров рассматривает восточные театральные традиции) можно предположить, что именно театр жестокости является в какой-то степени воплощением дионисийской мистерии на сцене. Важным инструментом здесь выступает особый язык - «язык объектов, движений, поз, жестов» [Арто, 1993, с. 97], позволяющий вернуться к истокам бытия, архаическому переживанию мира. Само понятие «жестокость» схоже по своей мистерияльной функции с насилием, как его интерпретирует Жирар. Жестокость – это то, что преодолевает различия и ограничения, это насильственное проникновение в пространство зрителя. Она порождает состояние «вырождения, в котором все мы пребываем» и позволяет «заставить метафизику войти в души лишь через кожу» [Арто, 1993, с. 97]. Преодоление любых преград между зрителем и актером создает единое пространство спектакля, становящегося новой реальностью. Для этого необходимо избавиться от сцены и зала не только пространственно, но и на уровне взаимодействия. Театр жестокости, построенный на безумии и мифологии, является театром жизни в смысле ζωή (ссылаясь на различие между ζωή и βίος, которое проводит Карл Кереньи [Кереньи, 2007, 23]), владыкой которой и является Дионис.

Изучение культа Диониса становится актуальным в рамках заданной темы, поскольку потребность общества в поиске в себе архаического начала является неотъемлемой частью как религиозных практик, так и искусства. В таком контексте творческий акт становится религиозным опытом, очищающим и вводящим в транс посредством неистовства. Примером этого является появившаяся в XX в. концепция театра Антонена Арто или же «венский акционизм», ярким представителем которого является Герман Нитч. Последний в своем «Театре оргий и мистерий», используя элементы дионисийской мистерии [Булатов, 2018, с. 276] (о которой нам известно немного, и в целом лишь из трагедии «Вакханки» Еврипида), такие как жертвоприношение и спарагмос (раздирание животного голыми руками), пытается преодолеть нормы морали, что по мнению Ницше было важным

аспектом в культе. Кровь, органы животных во взаимодействии с человеческим телом являются медиумом в произведениях Нитча. Вновь обратившись к Жирану, можно понять, что целью акций является катарсис, ведь значение крови двойственно: она «демонстрирует то, что насилие одновременно является и тем, что грязнит, и тем, что очищает».

Таким образом, рассмотрение различных подходов к пониманию дионисийского экстаза должно способствовать более глубокому пониманию этого необычного и трудно поддающегося рациональному схватыванию феномена, существующего как на уровне религиозной жизни, так и в закоулках нашего сознания. Изучив вопрос о слиянии с трансцендентным в дионисийском культе, рассмотрев то, как это отражено в работах философов, мы можем попытаться ответить на вопрос об истоках человеческого стремления к безумию.

Литература

Арто, А. (1993). *Театр и его двойник*. М. Изд-во: Мартис.

Булатов, Д. А. (2018). Искусство катарсиса. Венский акционизм и преодоление поколенческой травмы. *Искусствознание*. № 2. С. 272–297.

Кереньи, К. (2007). *Дионис: прообраз неиссякаемой жизни*. М. Изд-во: Ладомир.

Ницше, Ф. (2001). *Рождение трагедии*. М. Изд-во: Ad Marginem.

Жиран, Р. (2010). *Насилие и священное*. М. Изд-во: Новое литературное обозрение.

ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА В ОБЪЕКТНО-ОРИЕНТИРОВАННОЙ ОНТОЛОГИИ

Л.А. Кайд

Казанский (Приволжский) федеральный университет, г. Казань
ludmilapromtova@gmail.com

Темой нашего доклада является современная критика редукции реальности к языку в рамках объектно-ориентированной онтологии. В нашей работе рассматриваются подходы К. Мейясу, Т. Мортонa и Г. Хармана.

В основном, в рамках объектно-ориентированной философии критика редукции реальности к языку идет по линии преодоления корреляционизма. Согласно определению французского философа К. Мейясу, корреляционизм – это антиреалистический подход, отрицающий возможность достижения «реальности в себе, существующей абсолютно независимо от... точки зрения, ... категорий, или ... эпохи, или культуры, или языка, и т.д.» [Мейясу, 2013]. При этом именно язык и сознание были главными «средами» корреляции в XX в. [Мейясу, 2015, с. 13].

Внешний мир, объективная реальность при подобном прочтении выступают лишь в роли коррелята нашего сознания или же языка. Эти две среды и есть единственные доступные нам объекты-миры. Они открыты миру и одновременно представляют из себя клетку, делающую недоступным мир-в-себе. В сильной – современной – версии корреляционизма или же строгом корреляционизме мир-в-себе не только недоступен, но и немыслим [Мейясу, 2015, с. 49]. Есть лишь феномены сознания, или же знаки, «плавающие» в небытии [Мейясу, 2015, с. 47]. Подобная позиция, с точки зрения Мейясу, хотя и сыграла позитивную роль в победе над метафизическим догматизмом, чревата оправданием фидеизма и сопутствующего ему религиозного обскурантизма и фанатизма [Мейясу, 2015, с. 68]. Объявляя Абсолют немыслимым, мы легитимируем равную достоверность любых иррациональных подходов, любое верование. Поставить саму проблему деабсолютизации позволяет обращение к архи-ископаемому или доисторическому периоду, который наука изучает без опоры на еще не существовавшего тогда наблюдателя, только производя манипуляции со средой, объектами, и при этом получает точные результаты.

Главной опорой Мейясу для отказа от корреляционизма как господствующей парадигмы является теория качеств, в соответствии с которой качества делятся на первичные и вторичные. Первые объективны, описываются на языке математики [Мейясу, 2015, с. 8], вторые же субъективны – представляют собой отношение субъекта к объекту и не существуют без первого [Мейясу, 2015, с. 6].

Картезианское доказательство объективности первичных качеств, апеллирующее к существованию и правдивости совершенного Бога, устарело. Что же нам предлагает Мейясу? Следующим шагом после признания равной

возможности всех утверждений о «в себе», якобы недоступных рациональному дискурсу и доказательству, будет отождествление знания о пределе мышления – незнании об основаниях сущего пребывать в том или ином состоянии, со знанием об онтологическом свойстве всех вещей быть иными без всяких на то оснований [Мейясу, 2015, с. 93]. Через это абсолютное знание и продиктованный личной позицией отказ от закона достаточного основания, он будет обосновывать критерий непротиворечия и т.д.

Т. Мортон отмечает, что корреляционизм, в том числе, языковой, был определенной политической стратегией 1960-х гг., которая позволяла добиться лишения белых доминирующего положения, избавить европоцентриков от иллюзии всеведения, вездесущности и всемогущества [Мортон, 2022, с. 17–18]. Упомянутое выше равенство и относительность любых версий веры – равно рационально не доказуемых, а значит равно вероятных, действительно лишают логоцентризм оснований, а христианство притязаний на универсальность. Как считает Мортон, сегодня уже отпала необходимость в подобной доктрине. Ее политическая полезность исчерпана. И цель нашего мыслителя – вернуть область, отданную на откуп консервативным силам, левым [Мортон, 2022, с. 18].

Однако очевидно, что сам корреляционизм появляется гораздо раньше периода, на который ссылается Мортон, и, вероятно, перед ним вовсе не стояли какие-либо политические задачи. Соответственно, отказываться от корреляционизма лишь по политическим причинам означает самому благополучно воспроизводить логику корреляционистского круга и примешивать к теории политику и т.д., как бы пуристски это ни звучало. Приятие или неприятие какой-либо концепции, происходящее из-за экстерналистских, а не интерналистских факторов, скорее всего, свидетельствует об ангажированности и заинтересованности.

Если у Мейясу мы находим еще антиидеологическую направленность [Мейясу, 2015, с. 44], хотя и им движет кажущееся внешним желание легитимировать науку и лишиться оснований фидеизма и фанатизма и постоянное желание из области гносеологии совершить прыжок непосредственно в онтологию, то с Мртоном дело обстоит сложнее.

Что касается «интерналистской» критики, Мортону кажется противоречивой позиция корреляциониста. Исходя из деления на коррелят (объекты) и коррелятора (трансцендентального субъекта), мы получаем, что «...вещи именно таковы, какими они являются (они всегда совпадают со своими данными), но никогда не таковы, какими они кажутся (они никогда не совпадают со своими данными)» [Мортон, 2022, с. 28]. Сам по себе корреляционизм предельно антропоцентричен, так как определяет, какие вещи существуют, а какие нет; коррелятор определяет, что есть объект и каким ему быть [Мортон, 2022, с. 27, 31]. Опять же здесь мы видим критику, основанную на определенной системе ценностей. Принято осуждать антропоцентризм – и его осуждают.

Как кажется, можно и по-другому проинтерпретировать положение о существовании и корреляционизм сам по себе. Его цель не в том, чтобы что-то определять, а, скорее, наоборот, показывать предел. Коррелятор скажет, конечно, что нечто существует, но добавит – «для меня». Встав на позицию корреляциониста, мы, как кажется, ограничиваем себя как раз-таки с целью не приписывать внешнему нечто, что ему несвойственно, не изобретаем перспектив, доступа к которым мы не имеем. Вероятно, это более скромная и взвешенная позиция, учитывающая возможные погрешности познания, нежели чем обоснование претензии на Абсолют.

Несколько иной подход к проблеме языка мы находим у Г. Хармана. Вслед за Хайдеггером и Гуссерлем, он говорит о наличии двойной поляризации: между реальным и чувственным и между объектами и их качествами [Харман, 2020, с. 15]. Если соединить реальные скрытые объекты с реальными свойствами (сущность) и полностью доступные чувственные объекты с реальными свойствами (эйдос), то мы наметим еще два разрыва. Эти разрывы препятствуют какому-либо непосредственному описанию действительности.

Как кажется, основная проблема, над которой работает Харман, это обоснование не столько доступа к Абсолюту, сколько возможности языка дать релевантное описание этой «странной», ускользающей, рваной реальности. В ход идет анализ романов Г. Лавкрафта, где содержится опыт фиксации неопишуемого.

Харман выделяет у миров, созданных Лавкрафтом, две специфические черты: «...1) реальные объекты замерли в невозможном напряжении с нарушенными способностями языка к описанию, и 2) видимые объекты демонстрируют невыносимые сейсмические трения с собственными качествами» [Харман, 2020, с. 33]. Если и существует способ описать такой мир, то это метафора, иносказание, аллюзия. Буквализм противопоказан.

За счет этого, неопишуемая реальность теряет свою привычность и инструментальность. Она становится вновь трансцендентной и недоступной, с одной стороны, а с другой – мы снова начинаем видеть в ней тайну, неявное искривление пространства в, казалось бы, освоенном и совершенно имманентном мире. Следовательно, наше описание начинает отражать некоторое реальное фундаментальное свойство мира, и, в этом плане, Харман отчасти повторяет логику Мейясу. Из незнания он получает позитивное знание и репрезентацию свойства, препятствовавшего какое-либо знание получить.

Литература

Мейясу, К. (2013). *Время без становления*. Журнал «Гэфтер» [Электронный ресурс]. URL: <http://gefter.ru/archive/7657> (дата обращения: 17.09.2022).

Мейясу, К. (2015). *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург. М. Кабинетный ученый.

Мортон, Т. (2022). *Род человеческий. Солидарность с нечеловеческим народом*. М. Издательство Института Гайдара.

Харман, Г. (2020). *Weird-реализм: Лавкрафт и философия*. Пермь. Гиле Пресс.

РЕЦЕПЦИЯ ОНТОЛОГИИ ИСТОРИЗМА В ПОСТАНТРОПОЛОГИИ

А. Г. Корниенко

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург
akornienko@yandex.ru

*Статья подготовлена при финансовой поддержке РНФ,
проект № 21-18-00174 «Историзм как парадигма гуманитарных наук».*

Классическая антропология как совокупность различных научных дисциплин по сути своей являлась проектом эпохи модерна, поскольку именно в модернистской парадигме впервые открывается возможность спрашивать о человеке как человеке, рассматривая его в отрыве от всякого трансцендентного начала. Поэтому, когда в середине прошлого столетия на смену модерну в качестве господствующего умонастроения приходит постмодерн с его программой по радикальному пересмотру фундаментальных положений предшествующей эпохи, антропология, как и ряд других гуманитарных дисциплин, оказывается в ситуации кризиса собственных оснований.

Как отмечает П. В. Розенау, постмодернизм не «судит» о современности исходя из разработанных им же критериев, но пытается выйти за рамки современной парадигмы, «деконструировать» ее и тем самым «реконцептуализировать» наше представление о самих себе и об окружающем нас мире [Roseau, 1991, p. 4]. Поэтому в своих наиболее радикальных формах постмодернизм «революционен» и в своей попытке переосмыслить основания гуманитарного знания он зачастую не только отказывает ему в претензиях на объективность, но и вообще ставит под вопрос наличие у него специфического предмета, поскольку заявленные им «смерть человека», «смерть субъекта», «смерть автора» ставят под вопрос саму возможность говорить о человеке как о «чем-то» большем чем просто ничто. Все эти программные заявления формируют то, что мы можем условно обозначить как специфическую онтологию, которая, в свою очередь, определяет своеобразие антропологического знания в эпоху постмодерна.

Так, широко известное утверждение М. Фуко о смерти субъекта было направлено, по сути, против ключевого положения не только модернизма, но и всей новоевропейской метафизики, а именно против отождествления человека с картезианским *cogito*. По мысли Фуко, аподиктически достоверный и самотождественный субъект познания оставался на протяжении нескольких столетий тем онтологическим фундаментом, на котором строилось не только всякое знание, но и различные социальные и государственные институты. В философской антропологии подобная субъектно-центрированная установка находила свое выражение в эссенциалистских взглядах на сущность человека, которая хотя и рассматривалась как подверженная развитию в своем движении к некому идеалу, тем не менее всегда сохраняла свое субстанциальное ядро. В свою очередь, в этнографии, культурной антропологии и других эмпирически

ориентированных областях антропологического знания она выражалась в различных формах европоцентризма, в парадигме которого «другой» всегда оставался лишь объектом для более цивилизованного, т. е. рационального субъекта-исследователя.

М. Фуко переосмысляет вышеобозначенную установку, предлагая свою «онтологию» субъекта. Как отмечает А. В. Дьяков, субъект, по мысли Фуко, не есть некая субстанция, но лишь «переменная» или «функция, производная от высказывания» [Дьяков, 2008, с. 46]. Другими словами, сам по себе субъект, а точнее тот предполагаемый и постоянно ускользающий источник продуцирования человеческих смыслов, который предшествующая традиция пыталась зафиксировать с помощью этого обозначения, не есть некая «мыслящая вещь». Он не есть вообще что-то из того, что можно было бы схватить и обозначить с помощью слов. Субъект постоянно сопротивляется подобным попыткам, скрываясь в зазоре между различными дискурсами, тем самым бесконечно провоцируя их и становясь предполагаемым, но никогда не достигаемым полем их возможного пересечения. Поэтому, критически осмысляя историю субъекта от Декарта до Гуссерля, Фуко постулирует исконно «номадическую» природу субъекта и предлагает отказаться от традиционных схем его «схватывания» в различных отраслях гуманитарного знания.

В области философской антропологии этот призыв Фуко нашел отклик в постмодернистской концепции «открытого субъекта», в котором бытие человека фиксируется не в эссенциалистских определениях, а скорее как некое «поле» или «область Бытия» без четких границ, центра или анимической субстанции. В свою очередь, субъект-исследователь в неклассической антропологии или этнографии не понимается более как некий носитель универсального разума, имеющий приоритет в суждении об истине, но только как интенция, направленная на встречу с другим субъектом/субъектами, вовлекающая всего человека.

Однако, несмотря на всю революционность предложенных М. Фуко и другими постмодернистами подходов, в ходе их мысли порою вполне различимы следы модернистских установок. Так, в ранее упомянутой критике проекта новоевропейской субъективности, проводимой Фуко, мы можем обнаружить ряд методологических положений, развиваемых еще в рамках классического историзма, которые базировались на специфической онтологии.

Как отмечает Ф. Р. Анкерсмит, еще в начале девятнадцатого столетия в трудах классиков немецкого историзма произошел коренной перелом в понимании сущности человека и общества, заключавшийся в смене «статической» на «динамическую» парадигму [Ankersmit, 2012, p. 10]. Если в эпоху просвещения человеческая сущность представлялась неизменной, а жизнь общества организованной в соответствии с вневременными законами, то историзм требует рассматривать всякое сущее как подверженное изменению в процессе его исторического развития, причем так, что ни один из

его аспектов не остается незатронутым этими изменениями. Такое методологическое требование содержит в себе вполне очевидную проблему онтологического характера: если все подвержено изменению, то что следует считать субъектом данного изменения? Как отмечает исследователь, эта проблема решается с помощью введения особого конструкта — «исторической идеи», которая призвана выражать своеобразие и уникальность конкретной эпохи, народа, личности и т. д. [Ibid.]. Следствием этого решения стало создание исторического пространства, населенного индивидуальными сущностями со специфическим онтологическим содержанием, чье бытие может быть схвачено только лишь через понимание того, как они стали тем, что они есть.

Как известно, сам Фуко позиционировал себя как радикального критика историзма с его верой в прогрессизм и телеологизм. И в этом смысле позиция Фуко действительно расходится с позицией ряда классиков. Так, Л. Ранке полагал, что исторические идеи являются нематериальными и вневременными факторами, лежащими в основе динамики истории, и проявляются в первую очередь в отдельных личностях или нациях. Фуко отрицает существование подобных идей, привносящих смысл в ход исторического процесса, да и сама история, по его мнению, не континуальна, а дискретна. Однако его проект критики новоевропейского субъекта базируется, по сути, на схожей установке, в которой методология переплетается с онтологией, а именно на убеждении в том, что в ходе развития всякого явления мы можем выделить его «историческую идею» как предполагаемый субстрат происходящих изменений. Отличие от классического историзма состоит лишь в том, что, обращаясь к истории субъекта и вынося ему неутешительный приговор, Фуко не рассматривает идею субъекта как некую трансцендентную сущность, но предлагает говорить о ней как о наборе смыслов, конституирующих дискурс о нем. Таким образом, на примере критики субъективности, представленной М. Фуко, мы можем наблюдать, как в пространство постантропологического знания проникают онтологические концепты, разработанные еще классиками историзма.

Литература

Дьяков, А. В. (2008). Мишель Фуко: о «смерти человека», о свободе и о «конце философии». *Вестник истории и философии КГУ. Серия «Философия»*. № 2. С. 45-53.

Ankersmit, F. R. (2012). *Meaning, truth, and reference in historical representation*. Ithaca. Cornell University Press.

Rosenau, P. V. (1991). *Post-Modernism and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton. Princeton University Press.

«НЕСЧАСТНОЕ СОЗНАНИЕ» ЖАНА ВАЛЯ В КОНТЕКСТЕ ЕГО ПОСЛЕДУЮЩЕЙ ФИЛОСОФИИ

О. А. Лунев-Коробский

г. Новосибирск
sickrrett@gmail.com

Русскоязычная рецепция философии Жана Валя укладывается в два тезиса: 1) Жан Валь – представитель «французского неогегельянства»; 2) Жан Валь – автор книги о «несчастном сознании» в философии Гегеля. Они же иллюстрируют проблему проведённого исследования. С одной стороны, только одна его работа переведена на русский язык. Это вышеупомянутая книга о «несчастном сознании». С опорой на неё философию Валя относят к экзистенциализму. С другой стороны, Валь принимал активное участие во франко-германских философских дискуссиях, связанных с феноменологией и экзистенциализмом, а также изучал англо-американскую философию.

Таким образом, проблема выражается в несоответствии между значением философии Валя и сравнительно малой исследованностью его идей. И цель моего исследования – сформировать основание для более корректной рецепции философского наследия Жана Валя.

Для достижения этой цели были решены следующие задачи:

- 1) охарактеризована русскоязычная и зарубежная рецепция философии Жана Валя;
- 2) выявлены точки расхождения между ними, которые демонстрируют лакуны в исследованиях о Вале на русском языке;
- 3) выделена проблемная зона в наследии Валя, которая иллюстрирует возможные перспективы дальнейшего изучения его философии.

Результаты исследования представлены в следующих пунктах:

Первое. Русскоязычная рецепция философии Валя идёт по двум основным направлениям. Первое помещает философию Валя в контекст «французского неогегельянства» и рассматривает её наряду с другими его представителями. При этом, Валя традиционно относят на второй план, как вдохновителя последующих, более важных и влиятельных интерпретаторов идей Гегеля, Ж. Ипполита, А. Койре и особенно А. Кожева.

Второе даёт мысли Валя более полную характеристику, когда говорит о влиянии Валя на последующих философов или о роли Валя в развитии французского экзистенциализма. Но и здесь работа с его наследием фактически ограничивается указанием «дополнительных» черт его философии [Кузнецов, 1982, с. 49–50; Курилович, 2014, с. 28]. Анализ других его работ, кроме книги о «несчастном сознании», не становится центральной задачей таких исследований. Тем самым в обоих случаях исследования философии Валя работают на культивацию представления, что его мысль связана по преимуществу с «французским неогегельянством».

Второе. Определяющую роль в русскоязычной рецепции философии Валя играют две монографии, посвящённые «французскому неогегельянству» [Кузнецов, 1982; Курилович, 2019]. Заданные в работе В. Н. Кузнецова историко-философские ориентиры восприятия философии Валя закрепились в русскоязычной традиции [Давыдов, 2010; Мотрошилова, 1999; Мотрошилова, 2000; Мотрошилова, 2010]. Монографии В. Н. Кузнецова и И. С. Куриловича разделяют почти полвека, однако, они солидарны в общих и частных аспектах анализа философии Валя.

Третье. В общем, философия Валя считается частью «французского неогегельянства», а его книга о «несчастном сознании» в философии Гегеля – началом этого философского феномена и результатом нового способа работы с наследием Гегеля. Идеи Валя, выходящие за рамки интерпретации философии Гегеля, остаются без должного внимания. В результате интерпретация «Феноменологии духа» за авторством Валя получает двоякую оценку. С одной стороны, Валь привнёс во французское гегелеведение иррационализм и субъективизм. Тем самым он заложил основу для восприятия философии Гегеля во Франции в общем пространстве с идеями Гуссерля, Кьеркегора, Хайдеггера, Ясперса и других философов. В этом отношении за Валем закрепляют влияние на Ипполита, Кожева, Сартра. С другой стороны, исследователи в негативном ключе подчёркивают вольности в интерпретации Валя. Книга Валя о «несчастном сознании» как самостоятельный философский результат считается противоречивой, вторичной и оригинальной по форме, но не по содержанию попыткой осмысления идей Гегеля [Быстров, 2006, с. 318; Кузнецов, 1982, с. 44, 47–49; Курилович, 2014, с. 28–29; Курилович, 2016, с. 88].

Четвёртое. В частности же, книга Валя о «несчастном сознании» – это вдохновлённая Кьеркегором критика системы Гегеля. Валь выводит на первый план Гегеля как теолога и романтика и трансформирует понятие «несчастливого сознания» из «Феноменологии духа» Гегеля в свой концепт «несчастья сознания». В ходе психологической реконструкции Валя Гегель сближается с мистиками. В результате монизм Гегеля оборачивается пантрагизмом, а вся его система вдохновлена тревожным религиозным опытом [Валь, 2006].

Пятое. Обращение к зарубежным исследованиям даёт во многом отличную картину рецепции философии Валя. Её можно разделить на два условных направления: экзистенциализм и эмпиризм.

Первое подчёркивает «философию существования» как самостоятельный проект Валя, который он противопоставлял экзистенциализму Сартра. По мнению Валя, Кьеркегор обновил тип философии, уходящий корнями к Сократу, а мысль Хайдеггера можно интерпретировать как «секуляризацию Кьеркегора» [Sanchez, 2016, p. 401]. Исследователи проводят параллели между исследованиями Валя и идеями Гуссерля, Декарта, Ницше, Хайдеггера и Кьеркегора и подчёркивают важность религии для Валя [Ford, 2016, p. 7; Kremer-Marietti, 2009, p. 23; Kremer-Marietti, 2010, p. 101].

Второе направление говорит скорее о «философии различия» и сближает Валя с Бергсоном, Джеймсом, Уайтхедом и исследует влияние Валя на мысль Делёза. В этом контексте Валь противопоставляет количеству – качеству, монизму – плюрализму, единству – различие; полагается на интерпретации, а не объяснения, на чувства, а не понятия [Silva, 2019, p. 31–32; Ford, 2016, p. 11; Moore, Schrifft, 2017, p. 17].

Если в первом случае проект Валя характеризуется как попытка описать существование как многообразие опыта, то во втором Валь сосредоточен на критике монизма с позиций плюрализма. Сведение воедино двух способов работы с идеями Валя даёт в результате следующую картину его философского проекта. Философия Валя – это «метафизический эмпиризм», реконструкция метафизики с точки зрения эмпиризма через проблематизацию возможности примирения различий. Это не столько акцент на субъекте, сколько представление всех форм опыта как сущностно неподвластных формализации.

В целом, в русскоязычной рецепции идей Валя этим результатам соответствует указание на две характеристики его философии: 1) его интерпретацию «Феноменологии духа» принято объяснять через влияние философии Бергсона, Дильтея и Кьеркегора; 2) интересующую Валя философскую проблематику описывают как «опыт абстрактно-субъективного» [Курилович, 2014, с. 28–29; Курилович, 2016, с. 78–81]. Однако, эти влияния не анализируются независимо друг от друга и не специфицируются вне контекста «французского неогегельянства».

Таким образом, с учётом вышесказанного, представление об интерпретации «несчастливого сознания» Гегеля в контексте последующей философии Жана Валя следует дополнить.

Во-первых, для Валя, «Феноменология духа» Гегеля – это не только описание противоречий религиозного сознания, но и работа по метафизике опыта. «Надо ли признать вслед за Гегелем, что язык обнаруживает нереальность конкретного, что конкретное это намерение, обречённое никогда не осуществиться <...>?» [Wahl, 1932, p. 1]. А «несчастное сознание» Гегеля не только отражает трагическую религиозность самого Гегеля в духе Кьеркегора, но и является критическим началом экзистенциальных поисков Валя как самостоятельного философа. «В событиях и характерной им упрямости перед реальностью есть нечто недостижимое для мысли; <...>» [Wahl, 1932, p. 134]. Если Гегель сводит формы опыта к единству посредством спекулятивного языка, то для Валя такое сведение к единству принципиально невозможно.

Во-вторых, в контексте последующей философии Валя, перед его интерпретацией «Феноменологии духа» стояла двоякая цель: 1) показать важность противоречия для описания реальности; 2) показать глубинный религиозный трагизм философии Гегеля.

«Несчастное сознание» Валя – это сознание, которое стремится к коммуникации с Абсолютом, но в то же время сопротивляется ей, так как

коммуникация подразумевает включение в Абсолют, а значит, и угрозу для различия как сущностной черты сознания.

На мой взгляд, наиболее важным первым следствием такой переоценки философии Валя является тот факт, что проблематика, которая интересует Валя, сохраняется и без указания на религию. Даже перестав быть религиозным, сознание остаётся несчастным, но это несчастье связано с религиозным чувством. Эта мысль содержится в книге Валя о философии Гегеля. А в более поздних работах Валь пишет об опыте в целом так же, как в книге о Гегеле он пишет об опыте религиозном [Wahl, 1932; Wahl, 1965].

Важно вспомнить, что Валь был учеником Бергсона, а его диссертация была посвящена идеям Джеймса и Уайтхеда. Все трое разрабатывали динамические представления о реальности. И именно Джеймсу и Уайтхеду посвящены первые две части книги Валя «К конкретному» [Wahl, 1932, р. 27-223]. А в «Метафизическом опыте» Валь противопоставляет «устаревшего» (caduc) Гегеля Бергсону и Джеймсу [Wahl, 1965, р. 42]. Отсюда возникает вопрос о месте религии в философии Валя. Для истории философии это в сущности вопрос о развитии идей Валя, который невозможно решить без обращения ко всему корпусу его работ.

Уточнение содержания философского проекта Валя позволит лучше понять историю «французского неогегельянства» и его влияния на последующую французскую философию. В частности, лучше понять ранние дискуссии между Валем и Койре и критику Койре в адрес книги Валя о Гегеле.

Литература

Быстров, В. Ю. (2006). Трагедия абсолюта. Валь Ж. *Несчастное сознание в философии Гегеля*. СПб. Владимир Даль. С. 315–330.

Валь, Ж. (2006). *Несчастное сознание в философии Гегеля*. СПб. Владимир Даль.

Давыдов, Ю. Н. (2010). Неогегельянство. *Новая философская энциклопедия. Т. 3*. М. Мысль. С. 55–56.

Кузнецов, В. Н. (1982). *Французское неогегельянство*. М. Издательство Московского университета.

Курилович, И. С. (2014). Интерпретации «опыта сознания» во французском неогегельянстве. Статья первая. Жан Валь и Александр Койре. *Вестник РГГУ*. №10. 2014. С. 26–35.

Курилович, И. С. (2019). *Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера*. М. РГГУ.

Курилович, И. С. (2016). *Французское неогегельянство: интерпретации и трансформации феноменологии*: дис. канд. наук: 09.00.03: защищена 05.04.17. М. РГГУ.

Мотрошилова, Н. В. (1999). Неогегельянство. Мотрошилова Н. В., Руткевич А. М. (ред.). *История философии: Запад-Россия-Восток (книга*

третья: *Философия XIX - XX в.*). М. «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина. С. 82–96.

Мотрошилова, Н. В. (2010). «Феноменология духа». *Новая философская энциклопедия. Т. 4*. М. Мысль. С. 178–180.

Мотрошилова, Н. В. (2000). Экзистенциализм. Мотрошилова Н. В., Руткевич А. М. (ред.). *История философии: Запад-Россия-Восток (книга четвёртая: Философия XX в.)*. М. «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина. С. 3–93.

Ford, R. (2016). Against negativity: Deleuze, Wahl, and postwar phenomenology. In *Symposium*. Vol. 20. No. 1. P. 107–128.

Kremer-Marietti, A. (2009). Jean Wahl the precursor: Kierkegaard and Existentialism. In *Analecta Husserliana*. Vol. CIII. NY. Springer. P. 23–30.

Kremer-Marietti, A. (2010). Jean Wahl and the renewal of metaphysics. In *Analecta Husserliana*. Vol. CV. NY. Springer. P. 97–110.

Moore, I. A.; Schrift, A. D. (2017). Existence, experience, and transcendence. An introduction to Jean Wahl. In Wah J. *Transcendence and the concrete: selected writings*. NY. Fordham University Press. P. 1–31.

Sanchez, A. C.; Sanchez, A. P. (2016). Jean Wahl: philosophies of existence and the introduction of Kierkegaard in the non-Germanic world. In Stewart J. (ed.). *Kierkegaard Research*. Vol. 9. NY, London. Routledge. P. 393–414.

Silva, F. (2019). Whitehead's French readers. In *Das Questões*. No. 1. P. 31–40.

Wahl, J. (1965). *L'expérience métaphysique*. Paris. Flammarion.

Wahl, J. (1932). *Vers le concret. Études d'histoire de la philosophie contemporaine*. Paris. Vrin.

КАТЕГОРИЯ ИНТЕРТЕКСТУАЛЬНОСТИ И ЕЕ СТРУКТУРА

П.С. Одинцов

МГУ им. М.В. Ломоносова, г. Москва

Odintsow.pav@yandex.ru

Вопреки тому, что можно было бы ожидать, интертекстуальность не сводится к уровню различных новых и неожиданных соположений и связей между текстами. Один из ведущих теоретиков интертекстуальности, Р. Барт, в своем эссе «От произведения к тексту» замечает, что процесс, одним из аспектов которого является повышение внимания к интертекстуальности, по сути в чем-то аналогичен некоторым трансформациям в области науки и, в частности, в теоретической физике, ведь «как теория Эйнштейна обязывает включать относительность точек отсчета в самый объект изучения, точно так же в литературе деятельность, сопряженная с марксизмом, фрейдизмом и структурализмом, обязывает релятивизировать отношения пишущего, читателя и наблюдателя (критика)» [Барт, 2007, с. 452].

В этом смысле категория интертекстуальности действительно начинает выглядеть не слишком уж значительно, ведь трансформации, имевшие место в эпоху, обычно именуемую эпохой заявления о себе интертекстуальности, происходили скорее на уровне имманентного устройства произведения и текста, на уровне выявления новых сложных отношений между инстанциями текста и обнаружения их структурной взаимопредположенности.

И только в результате этих методологических трансформаций, в качестве их эффекта оказывается необходимо указать на то, что «текст не должен пониматься как конкретный единичный объект» [Барт, 2007, с. 452]. Именно обнаружения сложных сочленений, но в то же время и внутренних разрывов и провалов текста оказываются тем, что делает возможным как интертекстуальность, так и любой разговор о ней как таковой.

По той же причине получается, что то, что ранее можно было бы попытаться свести к некоторым фиксированным рамкам и точным локализациям, нечто, что Барт именуется «произведением», уходит в тень в сравнении с так понимаемым текстом, который самой своей несводимостью и автономностью предполагает, что «его конститутивным движением является пересечение (он как раз может пересекать одно произведение или несколько произведений)» [Барт, 2007, с. 453].

Более того, из такого имманентного, или, если угодно, замкнутого характера текста – определения зависят от того, стремимся мы к хвалебному или же пейоративному анализу – проистекает и проблематичность всякой теории, которая постаралась бы произвести исчерпывающую тематизацию и концептуализацию текста и интертекстуальности. Барт указывает на это обстоятельство, замечая, что высказанные им «суждения, разумеется, не образуют элементов теории текста. Это объясняется не только ограниченными возможностями излагавшего (который к тому же во многом лишь воспроизвел

то, что делается вокруг него). Это объясняется и тем, что Теория текста не может совпадать с ее металингвистическим изложением: разрушение метаязыка или по меньшей мере (поскольку может возникнуть необходимость временно прибегнуть к нему) недоверие к нему составляет часть самой теории» [Барт, 2007, с. 458].

Поэтому всякое рассуждение о тексте и интертекстуальности с необходимостью должно отдавать себе отчет в том обстоятельстве, что текст о тексте не перестает быть текстом – и не обладает никакими особыми привилегиями.

Не менее значимые замечания относительно феномена интертекстуальности представляет М. Фуко в своей работе «Что такое автор?» [Фуко, 2007, с. 467].

Работа эта является попыткой ответить на некоторые неудачи его же книги «Слова и вещи», замысел и некоторые аспекты которой Фуко в последствие неоднократно приходилось прояснять. Фуко указывает, что те, кто упоминался в его книге – известные европейские мыслители, сыгравшие большую роль и оставившие значительное наследие, Бюффон, Маркс, Дарвин – не интересовали его с тех позиций, с которых обычно к этим фигурам подходят при анализе их трудов. Фуко совершенно не интересуется попытка «восстановить то, что они сказали или хотели сказать», он, напротив, «старался найти правила, по которым они произвели некоторое число понятий или теоретических ансамблей, которые можно встретить в их текстах» [Фуко, 2007, с. 468].

В этом смысле задачей Фуко было исключительно исследование определенных дискурсивных практик, что и стало причиной закономерного вопроса: а зачем же он тогда ссылался на конкретные тексты и конкретных авторов? Зачем же здесь тогда имена авторов?

И в этом контексте интересным оказывается даже не сама попытка ответить на такой вопрос, а некоторые аспекты современной работы с теориями и понятиями, которые до сих пор считаются достаточно самоочевидными и непроблематичными. Фуко в этом смысле указывает, что «даже сегодня, когда занимаются историей какого-либо понятия, или литературного жанра, или какого-нибудь типа философии, эти единства, как мне кажется, по-прежнему рассматривают как расчленения сравнительно слабые, вторичные и наложенные на первичные, прочные и фундаментальные единства, каковыми являются единства автора и произведения» [Фуко, 2007, с. 468].

Но для Фуко в таком подходе и в такой методологии нет ничего очевидного. Действительно, тот факт, что в ходе определенного исторического развития фигура автора стала однажды привилегированной в поле классификаций и индивидуализаций дискурсивных образований, является весьма странным и не отличается, при внимательном рассмотрении, никакой настоятельностью или необходимостью.

И Фуко показывает, что классическое отношение между автором как творцом произведения и текстом, которое сводится, может быть редуцировано к автору, к желанию-сказать автора и его самовыражению, на деле оказывается перевернуто. Более того, говорить приходится не только о том, что инстанция автора производна по отношению к структуре текста и является лишь одним из его элементов, не обладающим никакими определениями, но и о том, что «функция-автор не отправляется для всех дискурсов неким универсальным и постоянным образом» [Фуко, 2007, с. 476].

Таким образом, в рамках разговора об интертекстуальности действительно оказываются проблематизированы некоторые классические эстетические представления и разработаны определенные концептуальные инструменты для более внимательного анализа структур текста и произведения.

Литература

Барт, Р. (2007). От произведения к тексту. Хренов, Н.А., Мигунов, А.С. (ред.). *Эстетика и теория искусства XX века*. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 450–459.

Фуко, М. (2007). Что такое автор? Хренов, Н.А., Мигунов, А.С. (ред.). *Эстетика и теория искусства XX века*. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 466–487.

НЕПОСРЕДСТВЕННОСТЬ ПЕРЕДАЧИ ЭМОЦИИ В ТРАКТАТЕ ТОЛСТОГО ОБ ИСКУССТВЕ И ВНУТРЕННИЕ ОТНОШЕНИЯ

К.А. Родин

Новосибирский государственный медицинский университет
Сибирский государственный университет телекоммуникаций и информатики
rodin.kir@gmail.com

Отвергнутые Толстым в трактате [Толстой, 2020] (далее ссылки на трактат приводятся в круглых скобках только с указанием страницы) подходы к определению искусства через размытую идею красоты или через эстетическое удовольствие (вместе с различными философскими работами по эстетике после Баумгартена) перестали играть в нашем понимании искусства существенную роль. Толстой предвидел конец эстетического понимания искусства. Однако после публикации в 1897 г. трактат привлек недолгое внимание. К определению искусства Толстого (основанное на «способности людей заражаться чувствами других людей» «одно из средств общения людей между собой» (53–54)) многие современники отнеслись снисходительно (а отвержение Толстым всемирно известных писателей, драматургов и музыкантов – приняли за безобидное брюзжание старика). В XX веке подход к пониманию или определению искусства через общение стал обычным. Можно вспомнить «сообщаемое либидо» (Лиотар) или «эотику искусства» (Зонтаг).

Необычная метафора заражения в определении искусства Толстым предполагает своего рода единовременное и непосредственное понимание без необходимости интерпретации. Непосредственность действия и понимания произведения искусства составляет главную загадку и одну из основных идей трактата {«Хорошее искусство понятно всем» (108)}. В таком определении нужно видеть и предвещание политического подхода к пониманию искусства.

Толстой называет институт литературной и художественной критики лишним. Передаваемые художником чувства не могут быть переданы истолкованием или отличным от избранных художником средств способом. Литературоведение замкнуто на собственные институциональные интересы и не может заменить непосредственного понимания. Радикализм Толстого не связан с недобрым отношением к обществу ценителей словесности. Трудность – в не-гарантированности и контингентности понимания. Понимающее отношение читателя (зрителя) к произведению интимно и неизбежно уничтожается внешним вмешательством. Критики объявляются бесчувственными и «лишенными способности заражаться искусством». Бесчувственность и производное от бесчувственности непонимание «невозможности толкования художественных произведений» заставляет критиков выставлять за художественные образцы рассудочные выдуманные произведения (129).

Выпады Толстого против критиков, некоторых авторов, композиторов или отдельных произведений искусства – не следствие идеологической пристрастности или (внешнего) нравственного требования. В трактате используются два критерия и два подхода: формальный и (условно) содержательный. Формальное определение настаивает на непосредственной передаче чувства: «на этой-то способности людей заражаться чувствами других людей и основана деятельность искусства». Согласно (условно) содержательному критерию искусство должно способствовать единению людей и принимается за «одно из условий человеческой жизни». Формальное определение допускает передачу художником недобрых чувств. В соответствии с содержательным определением дурные чувства способствуют разделению и должны быть исключены. Но удивительно вот что: примеры плохого искусства почти всегда приводятся в перспективе формального определения искусства!

Про «одну из самых обыкновенных новейших опер» Толстой пишет: «Так речитативом не говорят и квартетом, ставши в определенном расстоянии, махая руками, не выражают чувств» (12).

Про пьесу «Ганнеле»: «автор хочет передать публике сострадание к замученной девочке... Он заставляет девочку умирать на сцене... Девочка корчится, пищит, стонет, падает. Являются ангелы и уносят ее. Публика, испытывая некоторое волнение, вполне уверена, что это-то и есть эстетическое чувство. Но в волнении этом нет ничего эстетического, потому что нет заражения одним человеком другого...» (120).

Пьеса приводится в качестве примера поразительности. Список общих приемов производства подобий искусства следующий:

- заимствование
- подражательность
- поразительность
- занимательность

{Дополнительно Толстой предъявляет к искусству требование искренности художника (125) и требование новизны чувств («Истинное произведение искусства... передает чувства новые, не испытанные людьми» (80))}. Пример заимствования – набор типичных поэтических предметов: «поэтичными лицами и предметами считаются девы, воины, пастухи, пустынные, ангелы, дьяволы во всех видах, лунный свет, грозы, горы, море, пропасти, цветы, длинные волосы, львы, ягненок, голубь, соловей...» (114). Подражательность сводится к неуместной передаче подробностей. Поразительность направлена на раздражение внешних чувств. Занимательность стимулирует умственный интерес к разгадыванию ребусов, загадок, сюжетного замысла.

Приведенные четыре приема подделки под искусство (вместе с неискренностью) нужно рассматривать как нарушение формального критерия искусства. Нарушение формального критерия сводится к отказу от внутреннего отношения между чувством художника и художественным

произведением или между художественным произведением (и выражаемым в произведении чувством) и читателем (слушателем, зрителем). Поэтому художественные приемы не имеют самостоятельного значения. Когда приемы превращаются в средство удержания внимания читателя – возникает внешнее пространство для толкований. И так между художником и читателем встает поразительность, занимательность, подражательность – художник уже не стремится передать собственное искреннее чувство и может удовлетворяться произведенным эффектом и общественным признанием. Прием начинает играть ключевое значение – и никакая искренность художника невозможна (как невозможно и непосредственное общение между художником и читателем). Нападает скука и разочарование: «...но мне все время досадно было на авторов, как бывает досадно на человека, который считает вас столь наивным, что не скрывает даже того приема обмана, на который он хочет поймать вас» (155). Критики выходят на сцену ради толкования внешних по формальному критерию приемов поразительности, занимательности, подражательности, ради анализа скрытых цитат и контекстов.

Итак. Понимание произведения искусства требует непосредственного сочувствия и непосредственной передачи искренне пережитого чувства художником. Толстой отрицает:

- внешнее отношение между чувством и произведением: нельзя пересказать или истолковать или заместить хоть что-то без разрушения внутренней связи чувства и выражающего чувство произведения искусства. Любое произведение искусства как бы единственно и необходимо.

- внешнее отношение между выраженным в произведении искусства чувством и сочувствием читателя: сочувствие незаменимо ничем.

Литература

Толстой, Л.Н. (2020). *Что такое искусство?* СПб: Азбука.

ГУССЕРЛЬ ОБ ЭМПАТИИ КАК СРЕДСТВЕ ПОНИМАНИЯ ДРУГОГО

А.А. Санженakov

Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск
sanzhenakov@gmail.com

Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 20-011-00911 «Предпосылки формирования феноменологической философии и перспективы феноменологического метода»

Феноменологию часто обвиняли в солипсизме, поскольку Э. Гуссерль настаивал на методе феноменологической редукции, заключающемся в так называемом вынесении объективного мира за скобки. Если бы феноменология претендовала исключительно на исследование субъективности отдельного сознания от первого лица (то есть субъект и объект познания совпадали бы), то вероятно затруднений не возникло. Однако феноменологический метод имеет широкий спектр применения. Достаточно напомнить о реализации в психотерапии феноменологического подхода, где субъект познания необходимым образом не совпадает с объектом познания. В связи с этим возникает вопрос, каким образом феноменология может предоставить нам доступ к чужому сознанию, как части объективной (находящейся за рамками моего Я) реальности?

Считается, что проблематика доступа к чужим сознаниям была поставлена Гуссерлем в «Картезианских медитациях» не без влияния М. Хайдеггера [Крутоус, 2016, с. 176]. Другой источник вдохновения – это переосмысление эмпатии, которое было инициировано основателем Мюнхенского психологического института Т. Липпсом (Theodor Lipps). В то же время роль эмпатии в философии Гуссерля была много больше (сам Гуссерль использует термин *Einfüllung*, который в отечественной практике перевода феноменологических текстов чаще передаётся как «вчувствование»), чем в разработках Липпса, который, в частности, применял этот концепт в своей психологии эстетики, показывая, как мы переживаем произведения искусства. «Для Гуссерля эмпатия не была просто каким-то особым приложением или любопытством для феноменологического исследования. Напротив, его теория эмпатии была центральной в его понимании феноменологии как трансцендентальной философии» [Walsh, 2021, p. 258].

Свою теорию эмпатии Липпс разрабатывает через критику теории Дж. Ст. Милля, который понимает эмпатию как рассуждение по аналогии: чувство эмпатии возникает у нас на основании сходства наблюдаемого поведения. Так, если тело нашего собеседника совершает определенные движения (например, его уголки губ поднимаются вверх, то мы делаем вывод, что собеседник испытывает чувство радости, поскольку наше тело движется так же, когда мы радуемся). Это рассуждение покоится на шаткой предпосылке – мы предполагаем, что другой психологически подобен нам, что

вовсе не самоочевидно. Альтернативой, которую предложил Липпс, была теория «имитации плюс проекции», согласно которой чувство эмпатии возникает инстинктивно, как прямое отражение или резонанс между разумами. При таком понимании это чувство не является сложной многоуровневой когнитивной процедурой, но скорее инстинктивным действием. Феноменологи подвергли критике такой вариант прочтения эмпатии, поскольку он по-прежнему не дает нам доступа к психической жизни другого.

Гуссерль обращается к проблеме доступа к другому сознанию в пятой главе «Картезианских размышлений». Показательно, что для Гуссерля точка входа в проблему и отправная точка ее решения совпадают – это процедура феноменологической редукции. Постановка проблемы: «Когда я, медитирующий Я, посредством феноменологического *ἐποχή* редуцирую себя к своему абсолютному трансцендентальному Его, не становлюсь ли я тогда неким *solus ipse* и не остаюсь ли я таковым, пока я провожу последовательное самоистолкование, называя это феноменологией?» [Гуссерль, 2010, с. 116]. Там, где возникает проблема, там же и обнаруживается надежда на решение, ведь именно «в себе самом, в рамках своей трансцендентально редуцированной чистой жизни сознания, я обладаю опытом мира совместно с Другими» [Там же, с. 119]. Гуссерль начинает поиски *alter ego* в себе самом, потому что смысл любой существующей вещи существует нигде иначе, как «в моей интенциональной жизни». Каким образом обнаружить в собственном сознании элементы, ответственные за конституирование чужой субъективности? Ответ Гуссерля оказывается несколько неочевидным: нам необходимо провести более тщательную редукцию: «мы сначала должны провести внутри трансцендентальной универсальной сферы особого рода тематическое *ἐποχή*» [Там же, с. 121]. В результате мы должны выделить совокупность связей той интенциональности, «в которой Его конституирует себя» [Там же]. Таким образом, если перевести это на менее терминологически нагруженный язык, то получается, что проблема других сознаний возникает после того, как мы сосредотачиваемся на своей субъективности, но и решать ее надо через углубление в свою субъективность.

Следует отметить, что рассматриваемая нами проблема решается также через известное гуссерлевское понятие «жизненный мир». Восприятие объективного мира как независящего от меня связано с осознанием того, что мир коррелирует с другими Я. «Если осуществить феноменологию и как чисто эйдетическую науку, то получится наука о существенных свойствах и существенных связях, принадлежащих не только монаде как таковой, но и коммуникативной совокупности монад» [Husserl, 1977, p. 166]. И даже в этом случае эмпатия не теряет своего значения, но выступает как один из главных поддерживающих компонентов: «все эти структуры – intersубъективность, социальность, общность, историчность – конституционно возможны благодаря эмпатии» [Walsh, 2021, p. 261].

Завершая наш обзор, следует отметить, что Гуссерль не стремится доказать существование других сознаний в духе реалистических метафизик. Скорее его интересует, каким образом моя субъективность конституирует в своем опыте другое Я. «Мое монадическое Его характеризуется тем, что конституирует другое Его не как нечто самостоятельное, но как то, что отражается в моем Я» [Гуссерль, 2010, с. 122]. Тем не менее, предложенная Гуссерлем концепция эмпатии оказала существенное влияние как на континентальную, так и на аналитическую традиции.

Литература

Гуссерль, Э. (2010). *Картезианские медитации*. Пер. В.И. Молчанова. М. Академический Проект.

Крутоус, В.П. (2016). Анализ понятия «вчувствование» в феноменологической психологии Э. Гуссерля. *Вестник Московского государственного лингвистического университета*. № 2 (765). С. 173–191.

Husserl, E. (1977). *Phenomenological Psychology. Lectures, Summer Semester, 1925*. The Hague. Nijhoff.

Lipps, T. (1907). Das Wissen von Fremden Ichen. *Psychologische Untersuchungen*. No. 1. Pp. 694—722

Walsh, P.J. (2021). Husserl on Other Minds. Jacobs, H. (ed.). *The Husserlian Mind*. New York. Routledge. Pp. 257–268.

ПЕЩЕРНАЯ ФИЛОСОФИЯ: ЯЗЫК СНОВ

О.В. Рудин

Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск
rudin_oleg@inbox.ru

Номо Asceticus – это тот редкий тип человека, который тем не менее можно обнаружить во многих культурах. Достаточно вспомнить индуистских садху, христианских отцов-пустынников, тибетских налджорпа или японских ямабуси. История богата примерами. В том числе Древняя Греция дает нам яркие образцы атлетов духовного агона. Уже в описании жизни Эпименида Критского мы встречаем свидетельство длительного аскетического уединения, цель которого заключалась в обретении мудрости. По преданию, Эпименид, прозванный соотечественниками «новым Куретом», на протяжении многих лет пребывал в «пещере Зевса», где во сне получал знания от богов (DK 3 B1). Существует мнение, что в этом мифологическом аспекте биографии критского ятроманта содержится указание на практику инкубации [Лебедев, 2015, с. 553].

Инкубация – это древняя техника сновидений, следы проникновения которой в греческий мир теряются на Ближнем Востоке и отсылают к шумерским сказаниям о Лугальбанде и Гильгамеше [Renberg, 2017, р. 36-74]. Сновидческая практика в Древней Греции имела несколько форм: гадательную и терапевтическую. «Мантическая инкубация» подразумевала обращение к богам и душам умерших, которые, согласно поверьям, через сны давали свои пророчества и советы по широкому кругу вопросов. К «медицинской инкубации» прибегали в надежде получить исцеление от болезней или инструкции по его достижению во время сна [Renberg, 2017, р. 21-30; Доддс, 2000, с. 166-182]. Как правило, инкубация проводилась в священных местах, первые из которых располагались в пещерах, расселинах и ущельях, почитавшиеся греками как вход в подземный мир [Хазина, Сивакина, 2019, с. 19]. Во всем многообразии свидетельств сновидческих техник, особняком стоят примеры, связанные с именами древнегреческих философов и мудрецов.

По нашему мнению, начиная с Эпименида, есть основания говорить об инкубации, как о разновидности духовного упражнения, аскезе, когда обращение к божественному не ограничивалось разовым прохождением священной процедуры сна для решения частных вопросов, а подразумевало достижение высшего знания, что было сопряжено со строгим соблюдением различного рода предписаний на протяжении длительного времени. Основная идея аскетического уединения, на наш взгляд, заключается в самоусилении, выработке принципиального нового способа мышления, задающего высокие стандарты не только самой мысли, но и сообразующегося с ней способа быть. Именно в таком ключе возможно одно из прочтений «агиографии» Эпименида, если допустить, что практика инкубации имела центральное (в

некотором смысле подчиняющее себе) место в его жизни, как боговдохновенного пророка, знатока диетологии, помогавшего людям пророчествами и лечебными очищениями.

Как известно, сновидения также занимали важное место в пифагорейской традиции. Так, по одной из версий, даже пищевые ограничения и в частности запрет на употребление бобов имели прямое отношение к технике инкубации, предписывающей соблюдение ритуальной чистоты [Kingsley, 1995, p. 284-288]. В этой связи кажется примечательным, что именно Эпименид в личном мифе Пифагора был его учителем, проводником в глубины и тайны Идейской пещеры на острове Крит (D.L. VIII, 3). Описание жизни Пифагора вообще тесно переплетено с подземным опытом. Из биографических свидетельств мы знаем, что во время своего путешествия в Египет он спускался во внутренние святилища (*ad-uta*) для изучения книг Исиды и Гора [Огден, 2021, с. 194], а на Самосе и вовсе обустроил для себя «греческий ритод» в пещере за городом, где предавался одинокому философствованию (Iambl. V.P., 26-27).

Не меньший интерес в этом контексте представляет великая философская школа. Ее загадочные руководители именовались фолархами (φώλαρχος), «владыками пещер» [Ustinova, 2009, p. 191]. Завесу тайны об их деятельности, приоткрыл обнаруженный в элейском комплексе сооружений криптопортик и сопутствующие ему находки статуй Асклепия, Эроса и Аполлона. Согласно некоторым гипотезам, это подземное пространство использовалось для претворения в жизнь индивидуальных усилий в поисках истины, где упор делался на получении божественного откровения [Ustinova, 2009, p. 208]. Напомним, что роль основателя этой школы приписывается Пармениду, чья поэма «О природе» имеет среди прочих интерпретации, которые буквально называют ее результатом практики инкубации [Gemelli, 2008]. Принимая это во внимание и учитывая тот факт, что самих фолархов исследователи связывают с династией жрецов-врачевателей [Ustinova, 2009, p. 194], можно предположить, что элейский криптопортик также был местом, где сновидениям придавалось важное значение на трудном пути обретения мудрости.

Все вышеизложенное дает повод к более внимательному изучению аскетического уединения и практики инкубации у ранних греческих мыслителей, как конститутивных элементов их теорий и образов жизни, оказавших влияние на последующую философскую традицию в Древней Греции.

Литература

- Доддс, Э. Р. (2000). *Греки и иррациональное*. СПб. Алетейя.
- Лебедев, А. В. (2015). «Геогония» Эпименида Критского и происхождение орфико-пифагорейского учения о реинкарнации. *Индоевропейское языкознание и классическая филология*. 19. С. 550–584.
- Огден, Д. (2021). *Греческая и римская некромантия*. СПб. Изд-во Академия исследования культуры.

Хазина, А. В., Сивакина, В. А. (2019). Феномен исцеляющих «священных сновидений» в Древней Греции: к вопросу о генезисе. *Современная научная мысль*, 6, 16–21.

Gemelli, M. L. (2008). Images and Experience: at the roots of Parmenides' Aletheia. *Ancient philosophy*, 28(1), 21-48.

Kingsley, P. (1995). *Ancient philosophy, mystery, and magic: Empedocles and Pythagorean tradition*. Oxford University Press.

Renberg, G. (2017). *Where Dreams May Come (2 vol. set): Incubation Sanctuaries in the Greco-Roman World*. Brill.

Ustinova, Y. (2009). *Caves and the ancient Greek mind: Descending underground in the search for ultimate truth*. Oxford University Press.

МЕРЦАЮЩАЯ ИММАНЕНТНОСТЬ: ЖИЛЬ ДЕЛЁЗ И ОНТОЛОГИЯ ОНТОЛОГИЙ

М.С. Ухин

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, г. Москва
maxnajmark@gmail.com

Констатация существования различных онтологий позволяет поставить вопрос об их онтическом и онтологическом статусах, что влечет за собой справедливое указание на проблематичность самой операции классификации — классификация онтологий сама по себе осуществляется с позиции «локальной» онтологии. Каким образом становится возможным осуществлять высокопорядковую классификацию, избегая перформативного противоречия и дурной бесконечности, которые связаны с исключением из рассмотрения факта существования иных онтологий? Каков онтологический статус множества всех множеств онтологий и того, о чем эти онтологии сказываются?

Предложенная Делёзом стратегия осмысления философии посредством рефлексивно-рекурсивной операции построения концепта «концепта» и плана имманентности предрасполагает к поискам сосуществования всех возможных онтологий. Инклюзивная онтологическая политика, проводимая в отношении возможности онтологий, обеспечивается тем, что «план представляет собой абсолютную беспредельность и бесформенность, которая не есть ни поверхность, ни объем, но всегда фрактальна» [Делёз, 2009, с. 44]. Классический геометрический смысл термина «фрактал» означает инвариантность при масштабировании [Мандельброт, 2002]. Однако к чему отсылает фрактальная «беспредельность» и «бесформенность» плана имманентности?

Предложенную модификацию фрактальности, но уже в нематематическом смысле, мы встречаем в книге «Тысяча плато» Делёза и Гваттари в главе «Гладкое и рифленое». Концептуализация номадического находит свое выражение в гладком пространстве, которое, в свою очередь, описывается тем же способом, что и фрактальные объекты Б. Мандельброта [Делёз, 2010, с.827]. «Гладкое пространство определяется тем, что у него нет измерения, дополнительного к тому, что движется по нему или вписывается в него — в этом смысле именно плоское многообразие, например линия, заполняет план, не переставая быть линией» [Делёз, 2010, с. 829] — фрактальность плана имманентности обеспечивает со-возможное существование различных «вложенных» концептов — их автореферентности и масштабируемой множественности.

Другим интересным примером того, что подводит нас к разрешению проблемы возможности существования онтологий, являются эксплицированные Делёзом стратегии философии в книге «Представление Захер-Мазоха». Делёз реабилитирует мазохистскую стратегию философии, остающуюся в тени садистской стратегии, конститутивной проблемой для

выстраивания которой является ниспровержение власти Закона, или трансцендентального принципа. Здесь представляет интерес также и то, что, как показывает Й. Регев, реабилитация Делёзом стратегии мазохизма производит удвоение последнего, а именно: мазохизм-1, существующий на уровне противопоставления стратегии садизма, и стратегия мысли Делёза как мазохизм-2, который позволяет выявить две серии садизма и мазохизма [Регев, 2016]. Этот уровень классификации, представленный мазохизмом-2, ставит под вопрос саму возможность реализации проекта Делёза по различению садомазохизма как двух несводимых стратегий, поскольку классификация различия садизма и мазохизма в пространстве текста Делёза осуществляется с позиции мазохистской стратегии, что подвешивает автономность садистской. Попытка выявить две стратегии производства Имманентного Невозможного сталкивается с проблемой со-возможности этих стратегий, а также позволяет поставить вопрос о том, имманентно ли Имманентное Невозможное плану имманентности?

В свою очередь отношение со-возможности различных онтологий и их стратегий подводит нас к вопросу об онтологическом статусе множества всех множеств. Канторовская теория множеств утверждает, что множество всех множеств не тотализуемо [Мейясу, 2015], поскольку предельное включение множества всех множеств в себя самого не позволяет замкнуть логическую цепочку вывода непротиворечиво – исходное множество является менее мощным, чем множество всех его подмножеств, поскольку последние порождаются бесконечно. На этом основании можно заключить, что множество всех множеств через собственное исчерпывание порождает само себя — оно мерцает в собственной невозможности, поскольку не может ни включаться в себя, ни не исключаться собой.

«Беспредельность» и «бесформенность» плана имманентности указывает на не-тотализуемый режим становления так, что через «размыкание» своей незавершённости план нарезает свои локальные тотальности, выражаемые объемами концептов и их размерностью. Ставкой современных онтологий выступает апроприация фрактальности — однако выдерживают ли локальные онтологии притязание на то, что обуславливает связность связи онтологии онтологий?

Литература

- Делёз, Ж., Гваттари, Ф. (2009). *Что такое философия?* М.: Академический проект.
- Делёз Ж., Гваттари, Ф. (2010). *Тысяча плато. Капитализм и шизофрения.* Екатеринбург: У-Фактория.
- Мандельброт, Б. (2002). *Фрактальная геометрия природы.* М.: Институт компьютерных исследований.
- Мейясу, К. (2015). *После конечности: Эссе о необходимости контингентного.* М.: Кабинетный ученый.
- Регев, Й. (2016). *Невозможное и совпадение. О революционной ситуации в философии.* Пермь: HylePress.

ИСТОРИЗМ КАК НОВОЕ ОНТОЛОГИЧЕСКОЕ ОСНОВАНИЕ

Е.Л. Шкляр

Санкт-Петербургский государственный университет, г. Санкт-Петербург
stoic.1@bk.ru

В своей работе автор хочет продемонстрировать попытку разрешения дихотомии «телеологизм-релятивизм», существующей сегодня в гуманитарном знании. В целом, исследования в гуманитарных науках можно поделить на телеологизм и релятивизм. Телеологизм представляет собой «философское учение об объяснении развития в мире с помощью конечных, целевых причин» [Делёз, 2011]. В то же время исследователи с релятивистской традиции отходят от метафизического онтологического основания. Релятивизм – «методология, принцип, состоящий в метафизической абсолютизации относительности и условности содержания познания. Релятивизм проистекает из одностороннего подчеркивания постоянной изменчивости действительности и отрицания относительной устойчивости вещей и явлений» [Салтанова, 2022]. Такое положение в гуманитарном научном дискурсе не позволяет гуманитарному знанию полноценно решать собственные задачи, так как отсутствует диалог между исследователями разных сфер. А результаты исследований одного направления не могут быть переложены на методологию иного другого.

Попытка создания новой онтологии не нова, и пример таковой мы можем увидеть у того же Делёза, который предлагает поставить вместо классического субъекта т.н. «номадическую сингулярность» или «кочующую» единичность. Так Делёз и его последователи противопоставляют философии как части государства. Они требуют выступить против официальных институтов для философии. Выступить против метафизики как центричности и тем самым дать возможность каждой идее и концепту жить.

Рационалистические мыслители искали для смыслов жестко фиксированное место – субъекта. Делёз, Деррида, Фуко и другие философы XX века показали, что любое «место» лишь перспектива взгляда, не имеющая устойчивого онтологического статуса. Так как для этого «места» нужно найти другое «место» и так до бесконечности. Делёз же отказывается от подобной вечной беготни и предлагает признать виртуальность всех возможных «мест». Что неизбежно приводит к исчезновению субъекта в его рационалистическом понимании.

Одна из главных идей Делёза – это сопротивление. Он призывает сопротивляться любой центрированности – в теории субъекта. И не важно где эта центричность субъекта будет скрываться: политика, литература, экономика и т.п. Все концепции «центра», по его мнению, имеют глобальный

характер и должны быть переосмыслены. По мнению Делёза, западное представление о суверенном субъекте тесно связано с европоцентризмом. Освобождаясь от европоцентризма, западная мысль не может сохранять представления о трансцендентальном субъекте. Так постмодернизм отказывается от суверенного центра, который концентрирует вокруг себя смыслы. Тем самым, постмодернизм предлагает посмотреть на субъект, как на постоянно развивающуюся, подвижную инстанцию, меняющуюся в своем «вечном возвращении».

Решить же дихотомию «релятивизм-телеологизм» автор предлагает через историзм. Культура постмодернизма подразумевает наслаивание друг на друга метанарративов. Вечное переливание контекстов друг в друга и литературное восприятие бытия. Все это приводит к невероятной индивидуализации реальности для субъекта. И многие социальные группы не могут сообщаться друг с другом, а люди становятся все более одинокими в мире, где расстояние больше не может препятствовать общению. Само видение человеком мира в котором он живет, не позволяет ему соотносить себя с другими, ведь у него собственный набор нарративов и контекстов, которые не пересекаются с другими. Автор предлагает рассмотреть историзм, как путеводную нить в дедаловском лабиринте смыслов. Это не история как репрессивный аппарат, с которым боролись Фуко, Деррида и Делёз. Автор видит историзм как возможность вернуться назад во времени к более общим нарративам и проследить развитие того или иного контекста для определенного феномена. Это поле, в котором возможен плюрализм воззрений, но при этом оно будет показывать нам как эти воззрения возникали и с чем пересекались. Тогда люди смогут разговорить между собой и понимать, как расшифровывать контекст другого. Это же отразится и в науке, которая должна приходить к общему и объективному, если ученые будут оставаться только в субъективности, то мы приходим к невозможности науки как у Юма. Что будет смертью для науки в сегодняшнем смысле.

Литература

Делёз, Ж. (2011). Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академический Проект. 472 с.

Салтанова, С. В. (2022). Пять научных фактов об одиночестве. *IQ.HSE.RU* [Электронный ресурс]. URL: <https://iq.hse.ru/news/206636929.html> (дата обращения 01. 10. 2022).

Ницше, Ф. (2020). *Несвоевременные размышления: Эссе* / Пер. с нем. Я. Бермана, Т. Гейликмана, Г. Рачинского, С. Франка. СПб.: Издательская группа «Лениздат», «Книжная лаборатория». 416 с.

Ивин, А.А. (ред.) (2004) *Философия: Энциклопедический словарь*. М.: Гардарики.

Философский энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия.
Гл. редакция: Л. Ф. Ильичёв, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалёв, В. Г. Панов. 1983.
Nietzsche, F. (2020). *Also sprach Zarathustra*. Anaconda. 256 S.