

ЦЕНТР КОНСЕРВАТИВНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
КАФЕДРА СОЦИОЛОГИИ МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЙ
СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО ФАКУЛЬТЕТА МГУ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ДЕКОНСТРУКЦИЯ

Материалы семинаров по проблемам современной
философии и социологии

ВЫПУСК 2

Евразийское движение
Москва
2011

УДК 101.1

ББК 87

Д28

*Печатается по решению
кафедры социологии международных отношений
социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова*

Главный редактор

Профессор социологического факультета МГУ, д. пол. н. А. Г. Дугин

Редакторы-составители

Н. Сперанская, М. Трошкина

Научно-редакционная коллегия

Д. ист. н. В. Э. Багдасарян, д. филос. н. И. П. Добаев,
к. ю. н В. И. Карпец, д. соц. н. А. К. Мамедов,
к. филос. н. Н. В. Мелентьева, д. филос. н. Э. А. Попов,
к. филос. н. В. В. Черноус, Альберто Буэла (Аргентина),
Матеуш Пискорски (Польша), Пшемислав Серадзан (Польша),
Тиберио Грациани (Италия), Флавио Гонсалес (Португалия),

Д28 **Деконструкция:** Материалы семинаров и конференций по
проблемам современной философии и социологии (вып. 2) /
[под. ред. А. Г. Дугина; Ред.-сост. Н. Сперанская, М. Трошкина]. - М.:
Евразийское движение, 2011. – 225 с., ил.

ISBN 978-5-903459-10-0

Сборник составлен на основе материалов междисциплинарных семинаров «Деконструкция» Центра Консервативных Исследований при социологическом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова, проходивших в течение весеннего семестра 2011 года и посвященных проблемам современной философии и социологии. В дополнительном разделе представлены тексты выступлений, не вошедших в семинары.

*В оформлении использована гравюра Поля Гюстава Доре
«Смерть Самсона»*

ББК 66

ISBN 978-5-903459-10-0

© «Евразийское движение», оформление, 2011

© Авторы, тексты докладов и статей, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово (Дугин А. Г.)	5
---	---

РАЗДЕЛ 1. МАТЕРИАЛЫ СЕМИНАРОВ «ДЕКОНСТРУКЦИЯ» (ВЕСЕННИЙ СЕМЕСТР 2011 ГОДА)

Семинар № 1

Мифоанализ как метод

Обзор	11
Дугин А. Г. Мифоанализ как метод	15
Сперанская Н. В. «Жестокий театр» как практическое исследование имажинэра	19
Кузнецов А. А. Mundus imaginalis Анри Корбена: воображение в исламе	36
Канищев П. А. Социология воображения Дитмара Кампера	44
Коваленко А. А. Социологическое воображение Чарльза Миллса	46

Семинар № 2

Этносоциология: новая герменевтика общества

Обзор	52
Дугин А. Г. Этносоциология мысли	56
Коваленко А. А. Европейский Союз: опыт этносоциологического анализа	61
Василенко С. Б. Конструирование новых идентичностей: сравнительный опыт России и Франции на примере мигрантов с Кавказа	70
Багдасарян В. Э. Этнос и проблема цивилизационной идентичности	74
Дмитриев И. Б. Этносоциологические предпосылки возникновения европейской философии	79

Семинар № 3

Возможность русской философии

Обзор	85
Дугин А. Г. Возможность русской философии: хаос, имажинэр, лицо Земли (к русской философии глубин)	92
Дмитриев И. Б. Субъект к хаосу	98
Медоваров М. В. Значение учения Н.Ф. Фёдорова для будущей русской философии	104

Семинар № 4

Морфология времени: структуры, онтология, работа со временем

Обзор	111
Дугин А. Г. <i>Время и его парадигмальные вариации.</i>	115
Жигалкин С. А. Вертикальное время концепции вечного возвращения	126
Савин Л. В. Рационализация времени	137
Дмитриев И. Б. Время-смерть в философии Э. Левинаса.	144

РАЗДЕЛ 2. АКТУАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ И ФИЛОСОФСКИЕ РЕФЛЕКСИИ

Трошкина М. Ю. Воображение в концепции Ж. Лакана. Между Эдипом и Субъектом	151
Сперанская Н.В. Образ Бога. Эрос Бога	157
Сперанская Н.В. Эпистрофе как восстание. Добродетельный Град Аль-Фараби.	186
Заньковский А. Несчастнейший и его <i>ὑπόσις</i>	190
Дугин А. Г. Вертикальная топика платонизма	198
Дугин А. Г. Политический платонизм и его онтологические основания.	201
Дмитриев И. Б. Отложенное присвоение Гераклита	210
Дмитриев И. Б. Имманентная критика европейского философского логоса	214
Макаров А. И. Платон и современная теория надындивидуальной памяти	220

ВСТУПИТЕЛЬНОЕ СЛОВО

Выпуская второй номер альманаха «Деконструкция», содержащего материалы регулярного семинара Центра Консервативных Исследований социологического факультета МГУ им. М. В. Ломоносова, которые приоритетно посвящены философским и социологическим проблемам, мы посчитали полезным сказать несколько уточняющих слов о его названии.

Термин «деконструкция» сделал популярным Жак Деррида, предложивший рассматривать любой дискурс как текст и подвергать его в таком качестве структуралистскому анализу. То есть, деконструкция есть операция по контекстуализации дискурса в его базовой структуре, что позволяет четче опознать его семантическую нагрузку, выявить в нем адресатов, клише, пласты цитирования и схемы аллюзий. Этот термин был напрямую скалькирован с термина «*Destruktion*» и точнее, с «*phaenomenologische Destruktion*», который появляется на первых страницах «*Sein und Zeit*»¹ Мартина Хайдеггера. У Хайдеггера «деструкция» или «феноменологическая деструкция» означает операцию по нахождению каждой философской доктрине или автору точного места в логике развертывания западно-европейской метафизики от досократиков до Ницше, как этот процесс расшифровывал сам Хайдеггер, строя свою фундаменталь-онтологию.² Нечто подобное имел в виду и Деррида, только в более общем контексте. Вот это расширение хайдеггеровского метода исторической контекстуализации мы и взяли за содержание концепта «деконструкция». При этом отсылка к Дерриде для нас в этом вопросе была не принципиальной, так как никакого специального почтения к этой фигуре и его философии мы не испытываем. Однако то, что он расширил значение весьма релевантного хайдеггеровского термина «деструкция»

¹ *Heidegger M. Sein und Ziet. Tübingen, 1967.*

² *Дугин А. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М.: Академический проект, 2010.*

и сделал это понятие популярным в постмодернистской среде, заслуживает только похвал. В конечном итоге, следовало объясниться: для нас «деконструкция» -- это корректное размещение философского или социологического дискурса в контексте истории философии (западной и незападной) и в социологическом поле. При этом мы не хотим жестко привязывать эту процедуру ни к хайдеггеровской модели философско-исторического процесса, ни (тем более) к специфическим идеям Дерриды или других постмодернистов.

Привлечение социологического контекста в данном случае не случайно. Мы глубоко убеждены, что именно социальность во всем ее историческом и этническом многообразии формирует основные силовые линии семантического поля. Мы исходим из принципа социологического плюрализма и структурной социологии, то есть признаем за каждым обществом право на создание своих самобытных семантических структур, которые корректный ученый должен постигать и понимать, а не оценивать. Поэтому деконструкция приобретает дополнительное измерение: это контекстуализация дискурса в конкретике данного общества в том или ином историческом моменте его существования.

На этой общей идее философской и социологической деконструкции основаны все четыре тематических семинара, чье содержание представлено в данном сборнике.

Первый семинар посвящен разбору некоторых наиболее актуальных аспектов социологии воображения, построенной на теориях французского социолога Жильбера Дюрана. Доклады участников рассматривают релевантность «мифоанализа» как герменевтического метода, предложенного Ж.Дюраном; роль воображения в «жесточком театре» Антонена Арто; функции воображения в исламской мистике на основе трудов А.Корбена; теорию письма как боли у немецкого философа и социолога Дитмара Кампера и различия между «социологией воображения»¹ Жильбера Дюрана и «социологическим воображением» американского социолога Ч.Р.Миллса.

Второй семинар отсылает нас к релевантности этносоциологии как особого направления в социологии и антропологии.² В докладах освещаются зависимость структур мышления от этносоциологической специфики общества; проблемы этноса и его статуса

¹ Дугин А. Социология воображения. М.: Академический проект, 2010.

² Дугин А. Этносоциология. М.: Академический проект, 2011.

в Европейском Союзе; вопросы идентичности мигрантов во Франции и в России; влияние индоевропейской этничности на возникновение западно-европейской философии и структуры цивилизационной идентичности.

Третий семинар представлял собой творческий прорыв в тонкую философскую тему обоснования возможности русской философии¹ исходя из социологической, культурной и исторической специфики русского общества. На семинаре рассматривались концепты русского имажинэра, хаоса, научная метафора «лица Земли», теории «философии глубин» (по аналогии с «психологией глубин» К.Г.Юнга); хаос в философии Общего Дела Н.Ф.Федорова; проблема столкновения хаоса и субъекта.

Заключительный четвертый семинар поставил в центре внимания проблему времени – в философском, онтологическом, социологическом смыслах. Были описаны концепты «вертикального времени», «вечного возвращения», «темпоральных структур»; исследовано представление о времени в кашмирском адвайто-шиваизме; поднят вопрос о рационализации и оптимизации времени в современных высоких технологиях; проанализировано отношение ко времени в философии Э.Левинаса.

Несмотря на широкий разброс тем, общей линией, объединяющей данный альманах, является именно базовый метод построения публикуемых в нем докладов и исследований: все они основаны на контекстуализации рассматриваемых проблем, теорий, идей, концептов, терминов в привязке к философской и социологической семантике конкретной исторической, социальной, этнической и религиозной среды. Иными словами, все они представляют собой примеры деконструкции в самом широком понимании этого слова.

Мы планируем и в дальнейшем продолжать выпуски материалов философского и социологического характера и полностью открыты в этом вопросе к сотрудничеству со всеми интеллектуальными средами, учеными и отдельными авторами.

*Директор Центра консервативных исследований,
д. пол. н. А. Г. Дугин*

¹ Дугин А. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М.: Академический проект, 2010.

РАЗДЕЛ 1

МАТЕРИАЛЫ СЕМИНАРА «ДЕКОНСТРУКЦИЯ» (ВЕСЕННИЙ СЕМЕСТР 2011 ГОДА)

Семинар № 1 *Мифоанализ как метод*

МИФОАНАЛИЗ КАК МЕТОД

«ЖЕСТОКИЙ ТЕАТР» КАК ПРАКТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИМАЖИНЭРА

MUNDUS IMAGINALIS АНРИ КОРБЕНА: ВООБРАЖЕНИЕ В ИСЛАМЕ

СОЦИОЛОГИЯ ВООБРАЖЕНИЯ ДИТМАРА КАМПЕРА

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ ЧАРЛЬЗА МИЛЛСА



ОБЗОР

9 марта 2011 года Центр Консервативных Исследований и Кафедра социологии международных отношений МГУ провели семинар на тему «Мифоанализ как метод».



Основной доклад под заглавием «Мифоанализ как метод» представил профессор А.Г. Дугин. Доклад был посвящён рассмотрению и критическому осмыслению социологии воображения Ж. Дюрана, социологических структур воображения.

Отправной точкой рассуждений проф. А.Г.Дугина явилось понятие *l'imaginaire*, которое представляет собой воображающее, воображаемое и воображение, то есть, сам процесс и нечто, являющееся общим и предшествующим и тому, и другому, и третьему (собственно, «имажинэр»). Концепция Дюрана имела своей целью преодоление субъект-объектной оппозиции в мышлении, которая сформировалась в западноевропейской философии. Для решения данной задачи Дюран ввёл понятие «антропологического траекта». Траект – это то, что находится «между» субъектом и объектом, между природой и культурой, между животным и рациональным.

Концепция воображения Дюрана созвучна понятию «имажиналь» А. Корбена, который для обозначения мира воображаемого использует образ пурпурного Архангела, который находится в точке пересечения двух миров: интеллигибельного и материального. Собственно пурпурный Архангел и называется автором «траектом».

Пространство мира пурпурного Архангела, мира имажинэра есть, по Дюрану, область, где рождается миф. Вопреки устойчивой для Европейской философии модели изучения мифоса через логос, Дюран предлагает перевернуть пропорции и обратиться к изучению логоса через мифос. Таким образом, предлагается новое решение важной для философии задачи: объяснение происхождения рационального через иррациональное.

В анализе концепции Дюрана проф. Дугин опирается на выделенные Дюраном два режима воображения: дневной (диурн) и ночной (ноктюрн). Группы мифов, где происходит движение разделения, расчленения, отсоединения одного от другого, были названы диайретическими мифами.

Анализ концепции Дюрана позволяет сделать несколько выводов:

1. В любом рациональном можно выделить структурообразующие элементы, которые составляют «матрицу» этого рационального.

2. Такими элементами, по Дюрану, являются мифы (символы, архетипы).

2. Приобретая автономное существование, греза (миф, архетип, символ) постепенно становится логосом

3. Таким образом, истоки логоса иррациональны.

Доклад проф. А. Г. Дугина вызвал отклик у аудитории. Первым выступил аспирант кафедры социологии международных отноше-



ний социологического факультета МГУ, Андрей Коваленко.

Он поинтересовался, влечёт ли возвращение логоса, этого «воинствующего панлогизма» по выражению Г. В. Ф. Гегеля, обратно в мифос какие-либо институциональные изменения на уровне

социума, на уровне политическом и если влечёт, то какие. Андрей Коваленко высказал предположение, что если у институтов одна и та же мифическая основа, то при их внешнем изменении она остаётся той же неизменной.

Отвечая на вопрос Коваленко, проф. Дугин подчеркнул, что Гегель — это последняя попытка западноевропейской философии обособовать логос. Однако М. Хайдеггер совершенно справедливо, по мнению Дугина, увидел в Гегеле декаданс. Он сравнил Гегеля с Ф. Ницше и назвал его нигилистом. Гегелевская концепция, хоть и выглядит убедительной, однако в ней можно заметить фундаментальные «бреши». Гегель — это последнее, что мог выразить европейский логос перед погружением в сумерки. Основывая свою точку зрения на философии Гегеля, проф. Дугин высказал предположение, что деградация государства непреодолима. Государство как последний оплот вертикальных, уже отчуждённых, чисто рациональных конструкций обречено на измельчение и «обвал» в ноктюрн. Современное либеральное государство направлено на десоверенизацию. С точки зрения либерализма, лучшее государство — это его отсутствие.

Проф. Дугин даёт пессимистическую картину современного мира и утверждает, что либеральное государство спасти нельзя. Однако если рассмотреть имажинэр (траект) как атемпоральную модель, то в деградации государства ничего страшного нет. «Самый лучший разум — это безумие», - утверждает докладчик.

Александр Бовдунов, аспирант социологического факультета, адресовал проф. Дугину вопрос, связанный с деятельностью клуба «Эранос», целью которого было дать миру новый миф, и который в качестве такового предлагал герметический миф. Кроме того, сходную задачу преследовал и кружок «Ацефал», в рамках которого работал Ж. Батай. Клуб «Эранос» вводит фигуру Гермеса, а клуб «Ацефал» — Ацефала, безголового Бога. Александр Бовдунов внёс предложение проанализировать работу двух этих кружков с точки зрения социологии воображения.

Проф. Дугин, дав ей положительную оценку, также приводит в пример и другие источники, посредством которых возможно начать работу с воображением (Ж. Парвулеско, Ф. Г. Юнгер, Ж. Дюмезиль,

традиционализм, русская религиозная философия); но в то же время он призывает остановиться на концепции Дюрана, которую отличает научность (на основании психиатрических исследований) и социологичность.

Илья Дмитриев, председатель философского клуба РГГУ, подчеркнул, что одной из важнейших линий западных философских опытов является преодоление дуализма (в качестве примера приводится И. Г. Фихте, который критиковал И. Канта за дуализм, в то время как подлинная философия должна исходить из единого начала). Однако эти попытки преодолеть дуализм имели ограниченный успех. Дюран, преодолевая субъект-объектную оппозицию и утверждая траект, для того, чтобы говорить, что происходит внутри траекта, вводит инстанцию смерти, статус которой непонятен. Вопрос Дмитриева заключался в прояснении статуса смерти в топике имманентное/трансцендентное.



Проф. Дугин в своём ответе на данный вопрос отметил, что Дюран противопоставляет траект смерти и времени: времени, которое в чистом виде есть смерть и смерти, которая в чистом виде есть время. Таким образом, в социологии воображения Дюрана смерть без качеств и время без качеств, которые суть одно и то же, противопоставляются траекту. Однако концепция Дюрана не имеет своей целью снятие любого дуализма, хотя в концепции траекта дуализм субъекта и объекта снимается. Смерть поступает в траект либо в качестве Другого в диалектическом режиме, либо в качестве Этого в режиме радикальной антифразы, эвфемизма. Если мы двигаемся в режиме траекта, понятие смерти является не внешним по отношению к нему, а внутренним конструктом Диурна.

А. Г. Дугин

Д. пол. н., директор Центра консервативных исследований
при социологическом факультете, зав. кафедрой социологии
международных отношений социологического факультета МГУ

МИФОАНАЛИЗ КАК МЕТОД

Что такое мифоанализ как научный метод?

Мы изучаем мифы все более и более научными способами. К. Леви-Стросс предложил целую математическую систему анализа мифов: выделение дуальных оппозиций, поиск мифем, чтение каденций – принцип нотного стана (периоды мифа).

Существует развернутая структуралистская топка расшифровки мифов. В. Пропп и А. Греймас предлагают свою тщательно разработанную морфологию сказок/мифов. Систематизацией мифологических сюжетов, как правильно заметил А.В. Муравьев на прошлом семинаре, занята группа российских исследователей – Березкин и его мифологический словарь на сайте Старостина (Вавилонская башня).

Но Ж. Дюран предлагает нечто совершенно иное: он предлагает расшифровку рассудочной деятельности с точки зрения мифа. То есть он обосновывает метод интерпретации рационального через иррациональное. Он вводит герменевтику хаоса, вскрывает структуры бессмысленного и через них проясняет системы смыслов.

Гипотеза траекта: основа философии воображения

Дюран вводит концепт траекта для решения своих структуралистских задач. Но значение его бесконечно. Это концепт открывает возможность другой философии. Философия, построенная на траекте,

могла бы быть чем-то близким Новому началу М. Хайдеггера и нашей с вами философии хаоса.

Траект есть матрица и субъекта и объекта. Она есть отношение (relation) и установка (attitude). Отношение и установка первичны по отношению к тому, между чем эти отношения, чья и к чему эта установка.

Траект конституирует космоантропа. Он его праформа. В траекте живет первоструктура хаоса. Хаос имеет свой порядок. Он отличен от того порядка, который есть порядок как не-хаос.

Траект есть имажинэр или имагиналь (А. Корбена).

Траект структурирован из двух режимов и трех групп мифов и символов. Диурн и ноктурн (мистический и драматический).

Первый шаг: решение основной проблемы феноменологии через мифоанализ Дюрана.

Вопрос о происхождении рационального логического мышления из интенциональности и ноззиса - главная проблема феноменологии. Дюран решает ее так: один из двух режимов воображаемого – диурн – массивно преобладая, конституирует себя в рациональность. Иными словами, определенная сторона «жизненного мира», - диайретическая линия, – автономизируясь, порождает логос.

Это важнейший момент мифоанализа. Мы получаем инструмент для сведения рассудка к его иррациональному истоку. Диурн еще иррационален, но он несет в себе рациональность. Будучи освобожденным от оков, он выпрастывает себя, противопоставляет ноктурну и превращается в логос.

Значит: рациональность может быть объяснена через иррациональность. Логос есть выражение одного из аспектов дологического.

Эта операция строго параллельна онтологической деструкции Хайдеггера, сведению онтологии к онтике.

Мифос разъяснил тайну логоса. Хаос радуется.

Далее важный ход: поиск в речи приоритетного выражения мифоса

Дюран идентифицирует мифос в риторике. Риторика и ее фигуры суть кодированный язык мифоса. Логический анализ речи (грамматика)

выявляет планы рассудка. Мифоанализ в таком случае будет тождественен риторическому анализу. То есть выявление в рациональном дискурсе структуры тропов.

Любой дискурс становится ироническим дискурсом. «Ирония» по-гречески притворство. Это ключ к мифоанализу текста. Риторика есть притворство мифоса, который притворяется логосом. Выявление структуры этого притворства, сложной систематики насмешки (см. А. Бергсона «О смехе» или М. Бахтина), становится делом тонкого герменевтического мастерства.

Что такое прочтение текста с риторической точки зрения? Это означает выявление в нем скрытого психоаналитического послания, которое отражает работу траекта. Любое рациональное высказывание есть отдаленный продукт диурна. То есть любое рациональное высказывание есть насилие, разрез, репрессия, угнетение, неравенство. Но глубже лежит возможность его риторического (ироничного) прочтения. И тогда оно возвращается в лоно еще неразделенного имажинера. Оно имеет в виду то, что проговаривает и не имеет этого в виду, имея в виду одновременно нечто иное и даже нечто противоположное. Любой текст может быть прочитан как иронический текст. Хаос тоже умеет читать.

Объекты применения мифоанализа

Их можно разделить на две группы: очевидные и неочевидные.

Очевидные относятся к культуре в широком смысле, к религии, литературе, живописи, поэзии, музыке. Паттерны имажинера являются декодирующей таблицей для сюжетов и позволяют свести ткань религиозного или культурного факта (традиционного или современного) к четко выделенной системе мифов, символов или мифем. В случае религии это в целом очевидно. В случае современной культуры чрезвычайно остроумно и может рассматриваться как чрезвычайно оригинальная и возвышенная версия психоанализа.

Вторая группа: вся совокупность логических текстов и рациональных структур – от философского дискурса (интерпретируемого риторически!) до социальных структур, процессов, институтов, статусов и ролей. Совершенно неисследованным является мифоанализ политики или мифоанализ права.

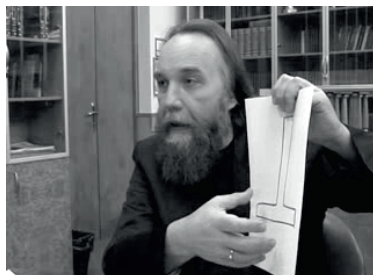
Примеры: прочтение К. Маркса как развернутого мифа о Прометее. Конец марксизма как изношенность (usure) этого мифа.

Государство есть фиксация диурна и его мифов. Либеральный пафос по минимализации государства – работа ноктюрна и мифа о Дионисе.

Автономизация права от структуры власти (разделение властей и независимость суда) есть также признак ноктюрна. Пиком ноктюрна в праве будет суд присяжных. Областью ноктюрнической является и зона этнометодологии Гарфинкеля.

Предложение: пора создавать полноценную мифоаналитическую школу.

Социология воображения первично представлена мной в виде учебного пособия («Социология воображения»), а ее упрощенный конспект изложен мной же в «Логосе и мифосе». Собраны определенные материалы по тесту АТ.9. Чтобы эта тема не растворилась, надо подумать о создании Лаборатории исследования воображения. Она могла бы быть межфакультетской. Она предполагает работу социологов, культурологов, философов и психологов.



Мифоанализ на сегодня это сумма непереуверенных на русский текстов и исследований, результатов соцопросов и анкет. Огромный массив статей и научных публикаций на европейских языках. Это несколько десятков лабораторий во Франции, Италии, Бразилии, Испании. Дюран переведен на сербский, польский и чешский. Мы на этом фоне выглядим как умственно отсталая деревня. А потом удивляемся.

Вся беда России в том, что мы не знаем Жильбера Дюрана. Если у кого-то проблемы, то эти проблемы, в первую очередь, проблемы с воображением.

Н. В. Сперанская

Философ, начальник московской сетевой ставки ЕСМ

«ЖЕСТОКИЙ ТЕАТР» КАК ПРАКТИЧЕСКОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ ИМАЖИНЭРА

Сегодня мы будем говорить о театре. Как Вам известно, во многих западных странах последователями Жильбера Дюрана были основаны Центры Исследований Имажинэра. Теперь такой центр есть и у нас, в России, но от всех уже существующих его отличает наличие театра. Наша Лаборатория Исследований уникальна тем, что включает в себя мистериальный философский театр, представляющий собой поле теургических иллюстраций. Тема театра актуальна как никогда – 9 мая в эсхатологическом лагере Finis Mundi, творческие личности Евразийского Союза Молодёжи представили пять театральных постановок, в тот же день Александр Гельевич Дугин объявил о создании Лаборатории Исследований Воображения.

Finis Mundi, Конец Света, - уже сама тема говорит о том, что каждый спектакль должен нести в себе элемент сакральной жестокости. Жестокости как космической непреложности, как понимал её Арто.

Актёр «жестокотого театра» есть антропологический траект и, наравне с самим театром, распят между миром богов и миром людей; он представляет собой имажинэр (воображаемое-воображающее-воображение); как поле теургических операций театр имеет триадическую структуру: театр внутренний (актёр как алхимический тигль, осуществляющий радикальные опыты, - воображающее), театр внешний (сценическое пространство, - воображаемое), между которыми располагается имажинэр (воображение) как то, что есть и то, что первично. Зритель, отождествляясь с актёром-проводником, театральным pontifex (лат. «строитель мостов»), становится сопричастным миру метафизических образов, mundus imaginalis.

В основе театральной практики Арто лежит принцип разрушения формы как она есть, снятие личностного начала, что находит свои истоки в восточной концепции Пустоты («Шуньи» или «Шуньяты», «пустотности»). Тут очень важно не воспринять пустоту как физический вакуум. Шунья – довольно сложная концепция. Она есть та пустота, то состояние, в котором не происходит переживания каких-либо объектов. Собственно говоря, это и есть отсутствие объектов, отсутствие объективного сущего. Так понимают термин «Шунья» в кашмирском шиваизме. В буддизме махаяны пустота является психическим состоянием, снимающим противопоставление бытия и небытия, реального и нереального. По отношению к истинной реальности «Шунья» представляет собой коннотат Абсолюта. Интересно отметить, что в редких случаях этим термином обозначают стремление того или иного существа выйти за пределы феноменального мира, то есть, совершить акт трансгрессии. Форма – это то, что подвержено разрушению, а значит, находится во власти времени и смерти. Арто ставил перед собой задачу уничтожить форму, ибо любая форма есть враг, как смерть и время есть враг для дневного режима воображения. От разрушения формы Арто шёл не только к волевому преодолению границ материального плана, - теоретик «жестокотого театра» делал шаг от диурна к драматическому (или «синтетическому») ноктюру, - в ритмическом жестоком танго он порождает связь между всеми противоположностями, но избегая отождествления (субъекта с объектом, света с темнотой и т.д.) свойственного мистическому ноктюру

«Жестокий театр» требует от зрителя внутреннего соучастия:

«Мы разыгрываем собственную жизнь в спектакле, идущем на сцене. Если у нас не будет достаточно ясного и глубокого ощущения, что какая-то частица нашей сокровенной жизни задействована там, внутри, мы не станем продолжать наш опыт. Приходящий к нам зритель должен знать, что ему предстоит претерпеть настоящую операцию, опасную не только для его ума, но и для его чувств и плоти...Зритель должен быть уверен, что мы способны заставить его закричать».

Актёр «жестокотого театра» (театра, отвергающего банальную имитацию жизни, иными словами, театра, не желающего быть всего лишь симулякром жизни, а театра, как подлинной реальности)



подобен поэту-изгнаннику, брошенному в некое «между», как Мартин Хайдеггер сказал о Гельдерлине. Арто не интересовалась та реальность, что ублажает взор двуногого большинства, навеяв гипнотический сон и неустанно программируя спящих. «Постижение реальности, которая сама по себе заведомо

лишена духовной перспективы, является для субъективного начала ненужным бременем», - вспоминаются слова Гейдара Джемалы («Ориентация-Север»). Что в таком случае говорить о том, каким бременем она становится для антропологического траекта. В промежуточной точке феноменального мира (смерти, заключившей пакт с временем) и «театра жестокости» (имажинэра) рождается спектакль, обретающий статус фатальной неизбежности.

Идея театра, по Арто, может иметь смысл лишь в своей магической связи с реальностью и риском, предельной опасностью. Арто видел необходимость в создании метафизики слова, жеста и выражения. Его внимание было направлено на концепции космического порядка, то есть, на идеи сотворения, становления и разрушения. Слова (а также жесты) должны стать заклинаниями, спектакль – ритуалом. Театр способен быть траектом, находящимся между миром богов и миром людей, если он «предъявит зрителю неоспоримые свидетельства его собственных грёз и сновидений, где тяга к преступлению, эротические кошмары, зверства и химеры, несбыточные представления о жизни и мире, даже призывы к каннибализму вырвутся наружу уже не в мирном иллюзорном плане, но из глубин его собственного бытия». Лишь при соблюдении этих условий, по мнению Арто, можно говорить о праве театра на воображение, на имажинэр. Место человека основатель «жестокоего театра» определял как нахождение между сном и событиями реальной жизни. Человека как антропологического траекта. Возникновение нового театрального языка Арто связывал с режиссурой как таковой, где режиссёр понимается как «единственный творец, на которого падает двойная ответственность за спектакль и за развитие действия». Словом, здесь исчезает резкое

разделение на режиссёра и автора. Мы имеем целостную фигуру, осуществляющую демиургическую работу. Арто, видевший истинную цель театра в создании Мифов, сосредоточивал своё внимание на индийской, иудейской, иранской, мексиканской и других космогониях, черпая вдохновение в древних текстах. Он отказывал в звании создателя всякому, кто был лишён непосредственного руководства сценой. Режиссёр, создатель, был центром, был богом. «Режиссёр – это хозяин», - вспомним знаменитую фразу Дэвида Линча.

«Весь древний театр был битвой с судьбой», - пишет Арто в своей работе «Человек против судьбы». Это диурн, дневной режим имажинэра.

Вадим Максимов, автор книги «Эстетический феномен Антонена Арто» заключает, что посредством реализации архетипического уровня сознания происходит рождение сверхчеловека. Тотальное освобождение от личности позволяет траекту, а именно актёру, превратиться в своего Двойника. Двойник – одна из ключевых концепций Арто (здесь мы снова можем сделать заключение о драматическом ноктюрне). Если рассматривать личность в её трансцендентальном измерении, то есть, как unus-ambo по своей структуре, то Двойника Арто можно соотнести со световым человеком и обнаружить глубинную связь с Ликом, который Сухраварди обозначал термином Совершенная Природа, и который выступает у Наджда Кубра как «личный духовный Вожатый», «горный Свидетель», «Солнце Высшего Познания». Анри Корбен говорит о Совершенной Природе как о «Лике Света, Образе и зеркале, в которых мистик созерцает – и без которых он не мог бы созерцать – теофанию в форме, соответствующей его собственному существу». В книге «Световой Человек в иранском суфизме» Корбен пишет, что все существа имеют свой Лик-архетип, небесное Alter ego, порой вступающее в отношения с земным двойником.

Mundus Imaginalis – промежуточный мир, находящийся между божественным и человеческим. Это место встречи человека и Бога. В суфизме, в частности, в школе Ибн Араби, существует специальный термин для обозначения Mundus Imaginalis – это «алам аль - хаял». В нео-зороастрийском платонизме Сухраварди Mundus Imaginalis (алам аль-мисал) также называется «Небесной Землёй Хуркальи», миром, принадлежащим плану ангелологии. Мы способны

обрести подлинное знание – знание, которое, согласно Анри Корбене, представляет собой «онтологическое «озарение», усвоение таких объектов «изнутри себя», или, вернее, от существа более высокого уровня, чем мы», - это знание мы можем получить при встрече с упомянутым существом только в *Mundus Imaginalis*, мире образов-архетипов. По сути, вся театральная практика Антонена Арто была обещанием этой встречи.

Двойник, фундаментальная концепция, лежащая в основе «жестокости театра», является тем Световым Человеком, о котором мы читаем у Корбена. Арто жаждал проникновения в *Mundus Imaginalis*, потому как хорошо понимал, что не будь этого промежуточного мира, Божественное и человеческое никогда бы не встретились, и тот мучительный разрыв, наблюдаемый нами в эпоху постмодерна, когда, говоря словами Готфрида Бенна, человек «обесславил слово» и «обескровил миф», стал причиной того, что духовная пустыня столь расширилась, что каждый оказался жестоко вырван из первоисточника своего внеземного бытия, и утратил связь с миром образов-архетипов. Ницшеанское «Бог умер» как никогда актуально. Но не значит ли это, что вслед за ним умер и человек? Вопрос едва ли требующий ответа.

Вернуть человека к жизни можно только одним способом – необходимо пробудить в нём тот духовный «орган», что позволит ему воспринять *Mundus Imaginalis* (мы признаём, что слово «орган» следовало бы заменить на более подходящее и приближенное к тому смыслу, что мы имеем в виду, поэтому мы прибегнем к обозначению, часто употребляемому Рене Геноном, то есть, к «интеллектуальной интуиции»), что приведёт к образованию связи между божественным миром и миром человеческим. Мы предлагаем рассматривать театр как одну из возможностей пробуждения. Для Арто театр был ничем иным, как живой метафизикой, «хранилищем энергии, образованным мифами», иными словами, имажинэром. Возродить человека – не значит вернуть к жизни бездыханный труп, организовав «вечное возвращение одного и того же», - рождается Световой Человек, прорываясь сквозь тленную «скорлупу» земного Адама, через низменное «человеческое», которое Арто в одной из своих статей сравнивает с падалью.

Рене Генон писал, что «там, где не признаётся интеллектуальная интуиция, не может быть никакой метафизики». Око познания, *Jnana-chakshus*, интеллектуальную интуицию ни в коем случае не следует путать с обыкновенной интуицией, связанной с чувственной, субрациональной сферой.

Для того чтобы приблизиться к пониманию Антонена Арто, строго необходимо внести определённую ясность в отношении двух концептов – Тени и Двойника. Сам Арто был склонен к их отождествлению и результат его лабиринтальных блужданий печально известен.

Я полагаю, что мы можем говорить о Двойнике как о некоем мосте, ведущем к «Солнцу Высшего Познания», к Духовному Возжатоуму, к Ангелу, наконец, к интеллектуальной интуиции. В таком случае, мы можем прийти к выводу, что если Двойник открывает «ангелический» путь, то Тень, будучи мостом к другой инстанции (назовём её «тёмным дублем»), являет собой путь «демонический», и оба эти пути пролегают во тьме. Не будем забывать о двух аспектах тьмы, ибо, помимо тьмы материи есть сияющая Темнота (чёрный Свет, Божественная ночь сверхбытия).

Тень есть то, что сковывает, удерживает светового человека в плену – в плену формы. Чтобы быть, Тень должна объять собой форму, которая её и отбросит. Двойник – это «свет сверхсознания, исходящий из Тьмы подсознательного», именно поэтому Антонен Арто акцентировал внимание на воздействии на бессознательное зрителя.

Становится всё более очевидным, что сегодня нужны другие актёрские техники, другой подход к сценическому искусству в целом. Актёр (антропологический траект) «жестокотого театра» должен освободиться от личностного начала и посредством духовной апперцепции открыть в себе трансцендентное измерение.

Арто нередко употреблял египетское обозначение Двойника – Ка. Версий о том, что же представлял (а,о) собой Ка среди египтологов очень много, но я выделю самые известные. Прежде всего, это гипотеза Масперо, согласно которой речь шла о дубле, точной копии человека; этот дубль был материальным, но состоял из более тонкой субстанции, чем человек. Масперо считал, что к таким дублям, например, можно отнести статуи. Другой исследователь – Штайндорф – назвал Ка защитником человека, *Genius*. Для Альтенмюллера Ка была жизненной силой, а также причислялась к духам-защитникам.

Для египтян мир мёртвых был миром Двойника, или миром теней. В свете артодианских размышлений это говорит о многом. В статье «Чувственный атлетизм» Арто пишет о Ка как о «вечном призраке, излучающем силы чувственности».

Интересна взаимосвязь между Ка и концепцией Имени.

Когда актёр играет какую-либо роль, он на время берёт себе другое имя. Он превращается в форму, в сосуд для принятия определённой Силы. Что при этом происходит с его Тенью? Поглощается ли она другой? Скажем, если некто играет булгаковского Воланда, то не бывает ли «изгнана» его Тень (при условии, что ему вообще удалось её вызвать) и замещена более могущественной, а именно той, что репрезентирует Воланда? Всем известны истории с «проклятыми» ролями: актёры, игравшие Ивана Грозного, нередко внезапно умирали; Н.Варлей, сыгравшая ведьму в фильме «Вий», тяжело заболела и была вынуждена отказаться от съёмок на долгие годы, погрузившись в inferнальное состояние. Не задумывался ли кто-нибудь, что существует роли, играя которые, в тот самый миг, когда поднимается занавес, актёр оказывается Полем битвы: битвы двух Теней – его собственной и той, что была вызвана из промежуточного мира, *Mundus Imaginalis*? И тяжёлые последствия являются признаками того, что победу одержала последняя. Часто цитируя известные слова Антонена Арто «Как всякая магическая культура, выразившаяся в соответствующих иероглифах, истинный театр тоже отбрасывает свою тень», при этом не придавая значения заключительной фразе: «Только в театре, единственном из всех искусств, живут тени, разорвавшие свои границы и, можно сказать, не терпевшие их с самого начала». Арто утверждал, что пространство заполнено целиком, заполнено тенями; в сакральном пространстве театра антропологический траект находится в окружении Сил, для которых не играет особой роли, замечает ли кто-либо их присутствие. Но перед актёром «жестокоего театра» стоит задача назвать тень по имени и



подчинить своему контролю, «тогда человек станет бесстрашным владыкой того, что ещё не существует, и поможет ему обрести существование».

Арто зывал к Иному с той же силой, с какой огонь испепеляет формы, добираясь до пустотной черноты их невесомого пепла. Основатель «театра жестокости» искал иероглифический жест, - тот жест, который мы можем обнаружить в ритуальном танце темноты, а именно в Butoh.

Это речь до слов, Слово до Слова. Тело и дух в будто не существуют раздельно, философия этого танца, а вернее сказать, формы, предшествующей танцу, неразрывно связана с эзотерическим буддизмом. Тело актёра (танцора) представляет собой сосуд, который следует опустошить, освободить от личностного начала, дабы сделать его вместилищем некоей Силы. «Вы должны убить ваше тело, чтобы построить сознательное тело. И это будет моментом свободы», - учит Акаи Маро. Развитие будто приходится на конец 50-х. Изначально ритуальный Танец Темноты был направлен против реакционной Японии под американским управлением. Вдохновителями будто были Антонен Арто, Лотреамон, маркиз де Сад; теоретической основой можно называть опять-таки театральную концепцию Арто, и наработки Хиджикаты и Кацуо, ставших создателями перформанса с опорой на «Песни Мальдорора» графа Лотреамона.

В будто мы встречаем отсутствие формы и личностного начала. Известный хореограф Мин Танака рассказывает о методе обучения мастера Хиджикаты следующее: «Он использовал приблизительно тысячу образов природы для работы с телом, и я должен был помнить каждый. Каждый день он изменял порядок движений. Образы - такие элементы, как ветер или свет, он использовал, чтобы выразить не форму, а вдохновение. Движения были естественны. В хореографии не было личности». На мистический ноктюрн здесь указывает наличие концепции недвойственности: прежде всего, «тело-духа», но также любопытно рассмотреть психосоматическую систему Такеучи: в её основе лежит утверждение, что тело и слово представляют собой неразрывное целое, которое ни в коем случае нельзя разделить на два элемента. Такеучи употребляет обозначение «karada-to-kotoba», что означает «тело-слово как единое существо». То есть, идея единения, которую мы здесь встречаем, ясно указывает

на мистический ноктюрн. Кроме того, полное отсутствие прыжков в танце, направленность тела и движений к «земле», сведённая на нет динамика, ориентированность на мирное пребывание в бытии – говорят нам о мистическом ноктюрне. В будто нет танцора и пространства по отдельности – сам танцор становится пространством. Вспоминаются слова Мина Танаки: «Я не танцую в пространстве, я есть пространство». В будто также нет смерти: мастер Хиджиката сравнивал будто с Кадавром, который ценой любых страданий стремился выпрямиться. Мёртвое тело, способное танцевать. И однако в будто мы можем обнаружить и следы диурна, а именно в отношении танцоров будто к времени. Танец Темноты должен прерывать, останавливать время. Великий мастер Хиджиката учил, что «мы можем обрести будто, соприкасаясь со своей тенью». Тень – ещё одна важная концепция в театральной системе Арто. По его мнению, Тень отбрасывает любой истинный образ, «но как только художник, творя образ, начинает думать, что он должен выпустить тень на волю, иначе её существование лишит его покоя, - в тот самый момент искусство гибнет». Арто считал, что подлинный театр имеет свою тень. Тень есть и у театра, и у антропологического траекта (актёра). Что есть тень воображения, имажинэра? И имеет ли антропологический траект дубль? Вопросы, на которые нужно искать ответы.

Существует большая вероятность того, что мы смешаем две концепции – Двойника и Тени, перестав делать различие. Этого не удалось избежать даже Арто. Тень есть там, где признаётся наличие формы, Двойник же возникает вне зависимости от формы, ибо исток его – вне мира творения.

Антропологический траект жестокого театра не говорит на обычном человеческом языке, ибо знает ЯЗЫК ОГНЯ. Огонь как источник света позволяет Тени быть. Чтобы возник Двойник, язык огня должен испепелить формы.

Де Кирико тоже шёл к разрушению форм, но разрушая старые, он тут же созидал новые причудливые формы: его персонажи никогда не умирали лишь потому, что никогда не были рождены – они составлены из фрагментов. Они не есть «Слово, ставшее плотью». Они – молчание вещи. Де Кирико показал, насколько несовершенно творение Демиурга. Это относится к тем его полотнам, на которых

художник запечатлел безликих фрагментарных людей, не утративших способности чувствовать. Кирико – поэт не времени, он – поэт пространства.

Арто предлагал излечить болезнь мира Жестокостью, а именно сожжением мира, преданием его очистительному огню, что я, как режиссёр, и сделала в своей постановке, названной «Концом иллюзии».

В дневном режиме, режиме диурна, Тень представляет собой Другого, смерть, а значит воспринимается как враг. Нужно отметить, что Тень, отождествляясь с ночным режимом (ноктюрном) порождает раскол внутри диурна. В мистическом ноктюрне Тень есть Ночь, сам ноктюрн, - здесь исчезает всякая двойственность. В драматическом ноктюрне Тень скорее танцор, подобный Натарадже, - именно так воспринимает Тень Арто, кружась с ней в космическом танце, разрушающем вселенные.

Можно сказать, что театральная система Антонена Арто была направлена на освобождение светового человека, заключённого во тьме. В трудах уже упоминаемого мной Корбена мы сталкиваемся с иной антропологией. Итак, есть земной человек, Адам, пребывающий во власти элементов и есть его противоположность, духовный человек, или световой, как его именуют в иранском суфизме. Духовный человек – это Фос (Phos с греч. означает «свет», но также и «человек», «индивид»). Корбен предлагает воспринимать его как архетип людей света; мыслитель ассоциирует его с Прометеем. Прометей направляется на восток, откуда приходит свет. Мы не должны полагать, что речь идёт о географическом востоке, потому что здесь говорится о родине Чистого Света. Суфии учат, что Фос не может быть в союзе с земным Адамом, потому что «Свет не сопрягается с дьявольской Тьмой», и «Сигизия света – это Прометей-Фос и его вожатый, «сын божий». Арто, мечтавший о теле без органов и предвещавший наступление времён, когда люди будут размножаться посредством телепатических импульсов, желал освободить светового человека, взывая к нему как к Двойнику. Тело, как одну из форм, он должен был разрушить, но, повинаясь необходимости в столь несовершенном, но всё-таки инструменте актёра, подвергал его воздействию «театральной алхимии», вживляя метафизику под кожу. Световой человек, Двойник в «жестоким

театре» одновременно представляет собой Созерцающего и Созерцаемое, Чистый Свет, встретивший первозданную Тьму, узнавший в ней себя и перешедший в светоносную Ночь.

Для именованя актёра другой режиссёр, польский мастер Ежи Гротовский, вводит обозначение «перформер». Это человек действия, «бунтовщик, который должен покорить знание, и даже если он проклят окружающими, он всё равно ощущает свою непохожесть, он как аутсайдер». Гротовский приводит в пример индуистских «вратий», тех, кто идут покорять знание. Перформер Гротовского был воином, ищущим опасности. Более того, воином, который не может существовать, не подвергая свою жизнь риску. «В момент принятия вызова различные пульсации человеческого тела сливаются в едином ритме. Ритуал - это момент напряжения. — пишет Гротовский. - Спровоцированного напряжения. Жизнь становится ритмичной. Перформер способен облечь импульсы своего тела в звуки. Жизнь свидетелей ритуала становится более напряженной, они говорят, что чувствуют чье-то присутствие. Так Перформер выстраивает мост между свидетелем и чем-то еще. В этом смысле Перформер - это pontifex, делатель мостов». Вновь мы имеем дело с диурном. Гротовский много экспериментировал с пространством. На вопрос о том, что такое театр, он ответил: «В театре не нужно излишеств: костюмов, декораций, музыкального сопровождения, световых эффектов. Пусть театр будет бедным». Гротовский непрестанно выходил за все мыслимые границы: уничтожить кулисы, уничтожить всё, что призвано разделить театральное пространство на зоны и секторы, всё, что препятствует слиянию актёра и зрителя. От концепции бедного театра Гротовский переходит к идее полного освобождения — его театральные эксперименты продолжаются уже на берегах рек, в лесах, под открытым небом. Режиссёр приходит к убеждению, что зритель как участник действия более не нужен. Если Арто настаивал на зрительском соучастии, то Гротовский не видел в нём никакой необходимости.

Функцию режиссёра Гротовский определял своеобразно. Он обращался к даосской философии и говорил о сути колеса, которая «есть точка пустоты, вокруг которой вращается колесо». Этой самой точкой и был для Гротовского режиссёр. Спектакли этого человека бросали вызов. Жизнь должна оставаться опасной. Как только из неё

изгоняется опасность, жизнь становится умиранием, чья длительность более не важна. Такие качества, как горение и текучесть, то есть качества, присущие двум стихиям – Огню и Воде, перед лицом настоящей опасности переходят к ролевому обновлению, - перед лицом подлинного риска жизнь обнажается до костей Мысли, и Огонь начинает течь, в то время как Вода – возгораться. Опасность есть то, что предотвращает распад. Гротовский говорил, что «когда мы стремимся непосредственно воплощать великие ценности, мы вступаем на грань помешательства, мы безумеем». Во время спектакля «Каин» (по Байрону) в пространстве появились не Бог и Люцифер, а иные, никем не ожидаемые герои – Альфа (воплощение стихийных сил природы) и Омега (воплощение разума). Гротовский добивался выхода за пределы манихейских представлений о добре и зле, он показывал всеобщность, целостность, коими были Альфа и Омега, первый и последний. Здесь мы имеем дело с драматическим ноктюрном. «Каин» был провокационным спектаклем. Взять хотя бы декорации, выполненные в стиле Босха, алтарь-триптих (во втором действии заменённый на огромные карты Вселенной), причудливый фон, актёры, кричащие байроновские строки, глядя в глаза зрителям. Не менее провокационным был и спектакль «Кордиан», во время которого зрители располагались на двухъярусных больших койках и сами становились пациентами. «Мы не стремились к воскрешению религиозного театра, - рассказывает Ежи Гротовский, - наш опыт был скорее опытом «мирского ритуала». Но во всех этих поисках мы избегали одного – возможности сотворения оглуляющего церемониала. В истории нашего коллектива были представления гротескные, не лишённые своеобразного юмора, но мы не играли спектаклей, вызывающих дешёвую эйфорию...»

«Театр начинается только с того момента, когда действительно начинает происходить что-то невозможное», - был убеждён Арто. Подобно тому, как социология глубин Жильбера Дюрана предлагает трактовать логос через мифос, театральная концепция Антонена Арто трактует онтологические процессы через театр. Жестокий театр представляет собой не что иное, как имажинёр. Какие спектакли ставились на его сцене, какие темы становились метафизическими доминантами? Арто писал о своём стремлении «концентрировать действие спектакля вокруг выдающихся личностей, жестоких

преступлений, сверхчеловеческой жертвенности». Любое действие предполагало достижение предельной точки, где пароксизм не только желателен, но, пожалуй, необходим. «Театр трактуется как физическая сторона человеческого духа. Движение по этому пути – познание смысла творения», – Максимов делает важное замечание. Мы должны воспринимать театр как сакральное пространство; театр – наш онтологический Двойник, открывающий путь к «личному Духовному Вожатому».

В тех кошмарных условиях, в которых мы имеем несчастье находиться, можно прийти к убеждению, что в эпоху постмодерна мистерия вот-вот утонет в потоке беспощадной Леты и современный зритель лишится какой бы то ни было возможности соприкоснуться с мистериальным действием и воочию убедиться в том, что традиция по-прежнему жива, ибо живы её хранители. Но если вы попадете в Тибет, и вам посчастливится стать участником семидневного представления – самой древней мистерии Чам (ей более 10 тысяч лет), вы поверите в то, что пульс Вселенной всё ещё бьётся и чтобы его услышать, надо обратиться к эстетике восточного театра, на которую ориентировались великие режиссёры: Антонен Арто, Ежи Гротовский, Питер Брук, Вс.Мейерхольд, и продолжают это делать Эуженио Барба, открывший для себя традиционный индийский театр катакали, Тадаши Сузуки, имеющий уникальную методику, Бартабас – руководитель конного театра «Зингаро» и многие другие. Наш цивилизованный мир терпит поражение не потому что перестал создавать новое, его немощь проявляется, прежде всего, в том, что он больше не способен продолжать. При всей бескомпромиссности Шпенглер не отрицал за человеком возможности распространения. Речь не идёт о мимесисе, подражании в искусстве. Я говорю о способности продолжения, будь то грандиозные идеи Антонена Арто или «бумажная архитектура» Пиранези. Для того чтобы назвать себя наследником, достаточно иметь смелость и наглость, но чтобы по-настоящему стать им, необходимо обнаружить, во-первых, конгениальность, а во-вторых, взять на себя ответственность, к которой готов далеко не каждый.

Налицо кризис культуры. Антонен Арто усматривал его причину в разрыве мысли и действия, а для «жестокого режиссёра» они были тождественными. За последние века европейцы потеряли многое,

но хуже всего то, что им удалось потерять главное – Истину Бытия. Арто хорошо это чувствовал, и его поездка в Мексику не имела иной цели, кроме как поиск этой Истины. В Мексике он получает посвящение от Жрецов Солнца, о чём подробно рассказывает в своей книге «Тараумара», и переживает ритуал умерщвления, принятый у Жрецов Сигури. Во время последнего происходило раскрытие сознания с помощью разделяющего и возрождающего удара мечом, который наносил индийский вождь. Всеу имя Сигури не произносилось. Объяснить Сигури посредством слов едва ли возможно. Это Адам Рухани и одновременно то бессмертное Я каждого из нас, которое должно пробудиться. Сигури – это Человек-Отец, создатель Всего и вместе с тем это особый напиток, сравнимый с божественной Сомой. Выражение «Сигури войдёт в них», употребляемое жрецами, означает пробуждение памяти о творении, происходящее во время ритуала Сигури, когда жрец начинает свой танец и принимает Пейотль. Арто также довелось его принять. «Пейотль возвращает «я» к его истинным истокам». В Мексике Арто удостаивается чести присутствовать при ритуале вождей Атлантиды, описанном Платоном в «Критии». Врезается в память фраза, которую автор книги «Тараумара» поместил в хитросплетение строк как некий галлюциногенный ключ: «Сигури был человеком, человеком, который в космосе сотворил себя самого из себя самого, когда Бог его убил». Тот, кто пришёл после Бога. Перформер. Антропологический траект. Но чтобы не произносить имя Сигури всеу, я избегну добавления слова «актёр».

Мы можем рассмотреть кризис театра на примере исторического развития театра в Японии. Отношения человека и пространства никогда не были простыми. Одними пространство воспринимается как добыча, должна быть завоёванной, другие находятся в нём как элементы настолько чуждые каждому вместилищу, что норовят выбросить себя за его пределы; пространство может вызывать страх и для того, чтобы испытывать постоянное головокружение, необязательно становиться канатоходцем; в пространстве можно находить (ся) и теряться (ся), жать и сеять, блуждать без цели и совершать каждый шаг, будучи уверенным в том, что он единственно верный. Пространство в такой же степени банка с пауками или камера смертника, в какой жилище божества. Великий поэт Иосиф Александрович Бродский

считал пространство ближайшим родственником небытия, ведь по сути своей оно пусто, и в этом смысле пространство есть обитель всего преходящего. Пространство, в котором действует актёр – это здание самого театра. В средние века его называли «дза», что в буквальном переводе означает «цех», но термин «дза» имеет и эзотерическое значение. Он также применялся по отношению к чистому, сакральному месту, - месту, где живёт божество. Аналогичным образом слово «до» («храм», «зал») означает как здание театра. Но, так и постройки на территории буддийских храмов. Словом «сайдай» называли сцену. В переводе оно означает «священные подмостки». В XX веке его заменили словом «бутай» и сцена превратилась в «подиум для танцев». В давние времена за плохую игру актёра могли подвергнуть жестокому наказанию. Известны случаи принудительного совершения харакири и ссылок на заброшенные острова. Безусловно, такие меры привели к улучшению исполнительской техники актёров, ибо никому не хотелось оказаться повинным в испорченном представлении. К сожалению, в нынешнее время дурная игра более не считается моветоном и в актёрской игре хватает посредственностей. Ни для кого не секрет, что театр возник из ритуала, а предтечей актёра был не кто иной, как шаман. Но каким именно был тот самый ритуал точных сведений не сохранилось, а значит, нам остаётся область догадок. По распространённому мнению ритуал имел отношение к поклонению kami (божествам), целью которого было снискать их расположение. Первые kami-мацури (поклонения богам) включали в себя встречу, развлечение и угощение, и, наконец, проводы kami. Автор «Истории японского театра» Н.Г.Анарина пишет, что «тройственная структура передавала представления древних о непрерывной цепи, циркуляции осквернённости кэ и очищения харэ как закона жизни. Осквернённость повседневностью вызывала необходимость очищения, выхода к духообращению и возвращения с новыми силами в повседневность. Жизнь как круговорот кэ-харэ-кэ». Kami-мацури были одной из форм первых ритуалов Кагура, которые возникли в период Яёй (бронзово-железный век). Как и следовало ожидать, время, этот великий разрушитель, постепенно лишило Ритуал его энигматического, сакрального духа, и все последующие изменения приводили лишь к тому, что профанный мир безнаказанно вторгался в область божественного. В XVII веке Кагура обретает

развлекательный элемент, но, даже, невзирая на это, традиционный ритуал продолжает жить в синтоистских святилищах. Современная форма Кагура сохранила древнюю трёхчастную структуру ритуала-игры: по-прежнему он начинается с подготовки-очищения сакрального места, предназначенного для божества (в традиционном театре сцена мыслилась как священное пространство), всё так же божество требуется увеселить, и в заключительной части ритуала проходят его проводы. Начиная с периода Хэйан (794-1192) стала развиваться народная игровая культура. Уже представления Саругаку явились первым популярным увеселительным зрелищем, и место божества занимает человек: теперь не шаман в состоянии богоохваченности появляется во внеземном пространстве, а актёр («перевоспощённый», но более не вдохновенный), увеселяющий зрителя, а не справляющий ритуал. И на лице его не магический предмет, коим считалась маска («обитель божества»), а попросту личина. Возникает разделение на актёра и зрителя, но, кроме того, актёры стали нередко получать приглашения выступить в храмах «для увеселения и развлечения прихожан после службы». Буддийские монастыри уже вскоре стали иметь свой актёрский штат. Ежи Гротовский был абсолютно прав, когда назвал спектакль «выродившимся ритуалом». Возвращаясь к первым ками-мацури, следует отметить, что участники ритуала были преисполнены потустороннего страха перед небытием – самым древним чувством, присущим только человеку, ибо он единственный, кто способен осознать свою смертность. Значительную роль в ритуале играла маска, которая считалась магическим предметом. Надевая маску, шаман достигал сверхличностного состояния и покидал профанный мир. Почтительное отношение к маске не изменялось в течение веков. По легенде, первые маски создавались богами; до XVII века их вырезали монахи, актёры и скульпторы, давая своим маскам имена.

Нам нужен театр, опасный как пропасть, в которую заглядывал Артур Рембо и над которой продолжает кружить тень пророка Уильяма Блейка, театр, где нарушены границы между «я» и «ты», где уничтожать одинаково отрадно, как и быть уничтоженным. Вот театр, появления которого ждут изгнанные со священных подмостков боги. Театралиада XXI века – это рождение новой музыки. Какой она

придёт в этот мир: смеющейся, в окружении фавнов или загадочно-молчаливой, как Гарпократ, неизвестно. Определённо лишь одно – эта Муза не возвестит о своём рождении плачем.

Библиография

Дугин А.Г. Социология воображения. М.: Академический Проект; Трикста, 2010.

Корбен А. Световой человек в иранском суфизме // Волшебная гора. 2002. №8.

Арто А. Театр и его двойник. М.: Мартис, 1993.

Арто А. Тараумара. М.: KOLONNA Publications, Митин Журнал, 2006.

Максимов В.И. СПб.: Гиперион, 2007.

Иоханнес Бергмарк. Буто – восстание тела в Японии и сюрреалистический способ движения. <http://biblioteka.teatr-obraz.ru/node/7963>

Гротовский Е. От бедного театра к искусству-проводнику. М.: АРТ, 2003.

Анарина Н.Г. История японского театра. М.: Наталис, 2008.



А.А. Кузнецов

К. п. н., научный сотрудник РИСИ

ИСЛАМСКИЙ ИМАЖИНЭР В ТРАКТОВКЕ АНРИ КОРБЕНА И МУХИДДИНА ИБН АЛЬ-АРАБИ

Концепция имажинэра, новаторская и прогрессивная для гуманитарного дискурса второй половины двадцатого века, известная нам главным образом по работам французского социолога и психоаналитика Жильбера Дюрана, имеет традиционалистское происхождение и неразрывно связана с именем выдающегося французского философа и историка религий Анри Корбена, введшего ее в западный научный оборот.

Прежде чем рассказать о рецепции Корбеном суфийской концепции *tundus imaginalis* (мира воображения), целесообразно остановиться на энигматической фигуре самого французского ученого, бывшего своеобразным посредником, медиатором между миром исламского мистицизма и континуумом западной социологической и философской мысли в прошлом веке. Анри Корбен родился в 1903г. С ранней молодости он посвятил себя философии. Первым увлечением Корбена была немецкая философская мысль. А.Корбен был активным переводчиком и популяризатором работ Мартина Хайдеггера во Франции. В 1934г. молодой французский философ предпринял поездку во Фрайбург, где встретился со своим кумиром. В 1937г. в его переводе было издано хайдеггеровское произведение «Что такое метафизика?». В двадцатые годы Корбен прошел через пытливое изучение немецкого мистицизма эпохи Возрождения, связанного с именами Я.Беме и Э.Сведенборга (1).

В начале тридцатых годов А.Корбен серьезно увлекся исламской философией. Этому способствовало посещение лекций Луи Мас-

синьона, ведущего исламоведа Франции тех времен. Массиньон не только открыл для западного читателя феномен суфийской мысли (его перу принадлежит капитальный двухтомник, посвященный жизни и творчеству суфийского шейха 9 в. Мансура аль-Халладжа), но был и практикующим арабистом. Проведя немало лет на Ближнем Востоке, он был принят в качестве своего традиционалистской арабской элитой. В вышедшей недавно во Франции книге Жилля Мунье «Шпионы черного золота» (*Les espions d'or noire*) утверждается, что Массиньон выполнял в Сирии и Ираке деликатные поручения французских спецслужб (2).

В 1940-1946гг. Анри Корбен стажировался во Французском Институте археологии в Стамбуле. Эта пора была нелегкой для ученого. С одной стороны, находясь в нейтральной Турции, он был избавлен от ужасов бушевавшей в Европе Второй мировой войны и немецкой оккупации, под пяту которой попала его родина. С другой, финансирование Института практически прекратилось и Корбен жил в Стамбуле в нищете, почти впроголодь. Тем не менее, он вел в Турции интенсивную исследовательскую работу. Каталогизировал все рукописи шейха Шихабиддина Сухраварди («шейха рассветного познания», аль-Ишрак) и перевел на французский два его главных трактата: «Багряный ангел» и «Шелест крыльев Гавриила» (3).

С конца сороковых годов Корбен ведет интенсивную научную работу. Он участвует в деятельности кружка по изучению коллективного бессознательного и мировых религий Eranos в Швейцарии, руководимого К.Г.Юнгом, и издает книги по традиции мистического шиизма и суфизма. В 1955-1973гг. этот выдающийся ученый делит свое время между Парижем и Тегераном. В Париже с января по июль он читает лекции по исламской мысли в Сорбонне, оставшиеся полгода преподает в Тегеранском университете. За время пребывания в Иране он нашел в частных библиотеках и ввел в научный оборот рукописи таких выдающихся шиитских мыслителей как Мулла Садра, Кази Саид Кумми, Хайдар Амоли, Мир Дамад. За время плодотворной научной деятельности Корбеном были написаны исследования, перевернувшие представления Европы об исламской духовности: «Авиценна и рассказ визионера» (*Avicenne et récit visionnaire*, 1952г.); «Творческое воображение в трудах Ибн Араби» (*L'imagination creatrice chez Ibn Arabi*, 1955г.); «Небесная земля и

тело воскресения: от маздеистского Ирана до Ирана шиитского» (*Terre Celeste et Corps de resurrection: de l'Iran mazdeen a l'Iran chiite*, 1963г.); «История исламской философии» (*Histoire de la philosophie islamique*, 1965г.); фундаментальный четырехтомник «Об иранском Исламе» (*En Islam iranien*, 1969-1974гг.); «Циклическое время и исмаилитский гнозис» (*Le temps cyclique et la gnose ismailienne*, 1976г.); «Световой человек в иранском суфизме» (*Homme de lumiere dans le souphisme iranien*, 1979). Анри Корбен умер в Париже в 1978г.

Для лучшего понимания корбеновской трактовки имажинэра необходимо коротко осветить мировоззренческую ориентацию автора, без знания которой многие его концепции и подходы будут не до конца проясненными. Несмотря на огромные познания в исламской теологии и суфийском мистицизме, а также дружбу с представителями исламского духовенства, такими как аятолла Табатабаи, Корбен в отличие от некоторых европейских традиционалистов, не принял ислам. Впрочем, к ортодоксальному христианству, даже в наиболее секуляризованной протестантской версии (он происходил из семьи протестантов), его взгляды имеют очень отдаленное отношение. Не был Корбен и атеистом. Скорее его позицию можно определить как супраконфессиональный эзотеризм. Об этом говорят следующие детали: стремление А.Корбена к выделению общих черт, присущих эзотерическому измерению «авраамических религий» (ислама, христианства и иудаизма); сглаживание очевидных метафизических противоречий между христианской теологией с его концепцией богочеловечества и строго монотеистичным мусульманским богословием; подчеркнутое внимание к проблеме теофании, богоявления, которой у Корбена объявлялся если не весь видимый мир творения, то по крайней мере наиболее возвышенная его часть; недвусмысленные симпатии к гнозису как в шиитском варианте (ирфан), так и в каббалистическом иудаизме, гностической ереси первых веков христианства и неортодоксальных трактовках католицизма и протестантизма (Экхарт, Беме и т.д.). Неслучайно в последние годы жизни А.Корбен возглавлял Институт святого Иоанна Иерусалимского, парамасонскую структуру, задачей которой было свести вместе представителей эзотерических течений авраамических религий.

Внимательное изучение исламского эзотеризма натолкнуло французского ученого на обнаружение особого континуума, играю-

щего конститутивную роль для мировоззрения шиитов и суннитских мистиков. По мнению А.Корбена, Шихабиддин Сухраварди, шейх рассветного познания (шейх аль-Ишрак), описывая сотворенный Аллахом космос, выделял три мира: мир Джабарут (ангелическо-эйдетический мир), постигаемый интеллигибельно; мир Малакут (мир видимых образов и архетипов) и физический мир, данный нам в ощущениях. Предметом особого интереса А.Корбена стал именно мир Малакут. Исламские эзотерики определяли его как «восьмой климат» (по сравнению с семью климатами или кешварами – большими ареалами мусульманской сакральной географии). Это тот самый «второй мир», в котором появляются все формы, фигуры и цвета нашего физического мира. Однако в его сверхчувственной реальности они проявляются гораздо богаче, чем в эмпирической реальности нашего мира. Все ощущения и восприятия мира Малакут гораздо острее и пронзительнее. В этом мире расположены мистические города Джабалка, Джабарса и Хуркаля (4). Малакут является промежуточным миром между умопостигаемым Востоком души и материальным Западом ее заката.

Каждому из трех миров соответствует собственный орган восприятия. В мире Джабарут это интеллектуальная интуиция, в мире Малакут интуиция воображения, в физическом мире – чувственное восприятие, эмпирическое познание пятью внешними чувствами. А.Корбен настойчиво повторяет, что воображение, присущее Малакут нельзя смешивать с воображением, которое обычные люди называют фантазией (5). Воображение Малакут является аутентичным познанием, имеет свою ноэтическую функцию, а мир, который ей соответствует, обладает полновесной онтологической реальностью. Сухраварди, по мнению Корбена, был первым, кто обосновал «региональную онтологию» этого промежуточного мира (6). Впоследствии, у продолжателей школы «рассветного познания», таких как великий шиитский мыслитель Мулла Садра (1570-1640гг.) этот космос получил название мира образов (алам аль-митхаль) (7). Познание этого имажинэра, «среднего Востока» души является «восточным», рассветным познанием, в то время как чувственное восприятие и фантазия являются познанием закатным, «западным».

Мистические города Джабалка, Джабарса и Хуркаля находятся за пределами физического мира, Сферы Сфер. Хадис, приписывае-

мый десятому Иمامу шиитов Али аль-Наки, говорит о том, за пределами стены, ограждающей Сферу Сфер (в исламском эзотеризме функцию этой стены выполняет горная цепь Каф) Господь поместил зеленый изумруд, сияние которого озаряет все небо. В нашем человеческом восприятии этот зеленый цвет преломляется в лазурный. «Это изумрудное видение, - пишет Корбен, - (*visio smaragdina*) озаряет весь космоос Малакут, вселенную души из семидесяти тысяч миров, небесную землю изумрудных городов (Джабалка, Джабарса. Хуркаля). В некоторых традициях вся горная цепь Каф состоит из изумруда. В других одна скала (сахра), формирующая небесный свод называется Изумрудом Господним» (8). Желающих узнать подробности этой захватывающей мистерии мы отсылаем к книге шейха Сухраварди «Рассказ о западном изгнании».

В другой работе Сухраварди «Шелест крыльев архангела Гавриила» мир алам аль-митхаль аллегорически представлен в виде «города Нигде» (На-Коджа-Абад), являющегося конечным пунктом странствия искателя Истины (9).

Еще одним источником Корбена при разработке концепции исламского имажинэра были труды выдающегося мусульманского философа и мистика Мухиддина Ибн Араби (1165-1240гг.). Ибн Араби оставил после себя огромное рукописное наследие (около 300 произведений). Необходимо отметить, что фигура этого теолога по сей день вызывает в мусульманском мире ожесточенные споры. Он является непререкаемым авторитетом среди большинства суфийских тарикатов, называющих его Шейх аль-Акбар (Великий шейх). В то же время теологи-салафиты решительно отвергают его взгляды как ересь. В качестве примера можно привести нападки богослова Ибн Таймийи (начало 14в.), писавшего, что деятельность Ибн Араби нанесла исламской умме больший вред, чем крестоносцы и монголы вместе взятые (10).

Указания Ибн Араби, касающиеся алам аль-митхаль чрезвычайно ценны тем, что не только описывают опыт мистика и визионера, но и имеют практические импликации для морально-этического поведения и жизненных установок всех мусульман. Размышления о мире образов содержатся в 63 главе основного труда Ибн Араби – книги «Мекканские откровения» (Футухат аль-Маккийя). Восприятие данного труда Ибн Араби затруднено тем, что в данной книге череду-

ются фрагменты строгого, почти научного философского дискурса с духовными стихами, написанными в состоянии экстаза, и описаниями видений шейха. Впрочем, иначе и не могло быть, учитывая стремление великого суфия соединить знание и жизнь в едином концепте мудрости.

Мир образов Ибн Араби определяет как барзах (перешеек, промежуток, преграда). При этом шейх ссылается на следующие коранические аяты: «Он разъединил моря, которые готовы встретиться. Между ними преграда, через которую они не устремятся»(55.19-20). Одним из морей является мир Божественных Имен и Атрибутов, другим – физический мир творения. Ибн Араби пишет: «Между этим миром и Воскресением, для того, кто способен это воспринять, лежат промежуточные (барзахийа) уровни, каждый в своих пределах. То, что они содержат, целиком зависит от того, насколько их обладатель праведен сейчас, до смерти – назидайтесь, обладающие зрением (59.2). Они имеют влияние на все и власть надо всем, творя чудеса, не оставляют они и не покидают (74.28). Они обладают открытыми проявлениями в бытии, без ограничений, не будучи ни чтойностями, ни простыми эффектами» (11).

Таким образом, подразумевается, что барзах будет служить убежищем для человеческих душ вплоть до дня воскресения и Страшного Суда. Каждая душа предуготовляет для себя в этом мире свои деяния тот барзах, который будет ей соответствовать. Только от свободной воли человека зависит будет ли он населен благами, животными или демоническими существами.

Много внимания Ибн Араби уделяет и раскрытию концепции образа и воображения. По его мнению, барзах постижим в себе, но является во-ображенным образом (аль-хайаль). Это воображение-образ является ни существующим, ни несуществующим, ни познаваемым, ни непознаваемым, ни утвержденным, ни отвергнутым. Согласно своей концепции единства бытия (вахдат аль-вуджуд) Ибн Араби пишет о проявленных образах как о теофаниях (проявлениях Бога): «Таким образом, Господь указал Своим слугам, что божественные самопроявления (таджалийат аль-Хакк) более subtilны и деликатны, чем те феномены, которые их разум привык воспри-

нимать в реальности вещей» (13). В качестве доказательства он приводит явления знания пророкам в виде молока или меда, священного Корана – в виде меда или масла оливы, религии ислама – в форме храма или столпа, Аллаха – в форме света.

Ибн Араби недвусмысленно постулирует имажинэр (воображение) как трансцендентальное единство объекта (образов), субъекта (во-ображающего) и самого процесса. Действительно, кто видит образы-проявления? Человек, но благодаря божественному нетварному Свету. При этом Ибн Араби приводит суфийское стихотворение: «Когда мой Возлюбленный (Аллах) является мне, какими очами я смотрю на Него? Его очами, не моими: ведь лишь Он один способен Себя увидеть». Приводит он в доказательство и аят Корана: «Не постигают Его взоры, а Он постигает взоры»(6.103) (14).

Как известно, выдающийся философ и исламовед Анри Корбен был учителем основоположника социологии глубин и разработчика концепции имажинэра Жильбера Дюрана. Однако сам он при рассмотрении мира образов был вдохновлен выдающимися произведениями шиитской и суфийской эзотерической мысли, принадлежащими перу Сухраварди и Ибн Араби. Так наследие выдающихся мистиков далекого Средневековья оказалось востребованным в гуманитарных открытиях эпохи Постмодерна, подтверждая, что нет ничего нового, что не было бы уже открыто поколениями предков. Нужно лишь переоткрыть и реактуализировать это наследие. Традиция – не мертвый груз пыльных книг и не каталогизированный музей. Традиция является живым, развивающимся организмом. Однако это развитие происходит через вечное возвращение к истокам.

Ссылки

1. P.-H. *Gastambaud* Henry Corbin, le penseur gnostique. [www. amis-corbin.com](http://www.amis-corbin.com)
2. Ibid.
3. G.*Munier*. Les espions d'or noire. Paris. Harmattan, 2009
4. H.*Corbin* En Islam iranien. Paris, 1974. V.2 P.59-60
5. Ibid.
6. Ibid.

7. *Мухаммад Таги Сохраби-Фарр* Разум и любовь. Очерк жизни и идей Муллы Садры Ширази. М. ДИК, 2010. С.57-60
8. *H. Corbin* En Islam iranien. Paris, 1974. V.2 P.59-60
9. Ibid.
10. *А.В. Смирнов* Великий шейх суфизма. М. Наука, 1993г.
11. *Ibn Arabi*. The Meccan Illuminations. London, 1995. P.109-114
12. Ibid.
13. Ibid.
14. Ibid.

П. А. Канищев

Аспирант, научный сотрудник
кафедры международных отношений социологического факультета МГУ

СОЦИОЛОГИЯ ВОООБРАЖЕНИЯ ДИТМАРА КАМПЕРА

Дитмар Кампер — немецкий постструктуралист второй половины 20 века. Кампер находился в переписке с французскими структуралистами, М. Фуко, Ж. Лаканом, Ж. Бодрийяром. В немецкой философии он воспринимался как фигура маргинальная. С точки зрения Кампера, не воображение принадлежит человеку, а человек — воображению. Воображение — это всё, что реализуется посредством человека, посредством общества. Воображение можно разделить на радикальное и реальное. К радикальному относятся наиболее фундаментальные структуры человеческого воображения, которые недоступны нашему непосредственному опыту. К реальному воображению относится то, с чем мы имеем дело в нашем непосредственном опыте. С точки зрения Кампера воображение рождается из телесности.

Кампер предлагает обратиться к корню воображения — к образу. Он развивает этимологию данного слова и возводит его значению к понятиям «разить», «рана». Для Кампера вся человеческая жизнь является репрезентацией ран, полученных человечеством в его истории. Коллективное бессознательное — это накопленные образы, раны, которые отражают те ситуации, с которыми сталкивалось общество в своей истории. Они накапливаются в коллективном бессознательном и воспроизводятся в индивидуальном бессознательном. Жизнь отдельного человека также является накоплением ран, которые воображением трансформируются в образы бессознательного. Кампер проводит аналогию образов (ран) с молекулами ДНК.

С точки зрения Кампера, архаическое мышление человека не отделяет себя от предметов окружающего мира. Когда человек наносит образы на камень или на дерево природного мира, человек воспринимает в себя ту боль, которую при этом испытывает камень или дерево. Реализуя свой образ мышления на камне или на дереве, человек исторгает из себя материальный мир. Рисуя, человек пытается материализовать ту боль, которую несут в себе раны, находящиеся в нём.

С точки зрения Кампера, воображение — это продукт той первоначальной раны, из которой родилось человечество. Точка зрения Кампера на роль воображения в жизни человека менялась. Первоначальное осмысление воображения связано с общим постструктуралистским дискурсом, с критикой европейского общества. С точки зрения Кампера, воображение — это то, что составляет в абсолютной степени содержание современного европейского сознания, оторванного от материальной стихии. В своём позднем творчестве Кампер критикует воображение и заявляет о том, что воображение — это оторванность мышления от материального, от жизни. Перед смертью Кампер говорит о том, что воображение — это то, к чему человек должен обратиться, так как воображение — это то, что отделяет человека от смерти.

Что интересно в творчестве Кампера — это противопоставление метафоры и хиазма. Метафоре, которая характерна для современной Камперу европейской мысли, он противопоставляет хиазм, в котором объединяются две формы мысли: внешняя и внутренняя.

Анализируя историю европейской цивилизации, Кампер находит момент, когда воображение оторвалось от своей первоначальной телесности. Воображение оторвалось от порождающей его телесности, от этой живой субстанции в античную эпоху. В своём исследовании Кампер обращается к текстам досократиков и Гераклита. В мышлении Гераклита Кампер видит вид мышления, который на его взгляд является продуктом тела, его производной.

А. А. Коваленко

Аспирант кафедры международных отношений
социологического факультета МГУ

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ВООБРАЖЕНИЕ ЧАРЛЬЗА МИЛЛСА КАК МЕТОД

В отличие от уже обозначенной и в самых общих чертах очерченной топики социологии воображения, рассматривающей механизмы функционирования человеческого бессознательного и таксономию его внутренних связей, концепт «социологического воображения» относится к абсолютно другой сфере социологического знания – социологии науки. Понять же то, о чем писал Чарльз Райт Миллс (1916–1962) в своей известной книге «Социологическое воображение» можно лишь из контекста всего творчества американского социолога и публициста.

Чарльз Миллс был в американской социологии фигурой крайне неоднозначной и даже скандальной. Слава «троцкиста» и «коммуниста» закрепилась за ним в лучшие годы холодной войны уже после издания в 1948 году книги «Новые люди власти» («The New Men of Power: America's Labor Leaders»). Две основные темы своего творчества – тему властвующей элиты и роли интеллектуалов в обществе и тему культуры и социальной структуры – он раскрывал в рамках марксизма и левого дискурса в целом, за что заслуженно снискал лавры идеолога движения «новых левых». Особенно привлекала Миллса критика (а порой и открытая насмешка) демократических догм Америки XX века. Демократические институты и принципы, считавшиеся тогда и сейчас в США «священной коровой», покушение на которую каралось презрением со стороны общества и властей, линчевались Миллсом безжалостно. Он резко критикует сторонников плюралистических концепций демократии, настаивающих

на включенности в процессы управления страной простых американцев. Миллс считал, что институты представительной демократии используются в интересах финансовой, военной и бюрократической олигархии, а на смену малому бизнесу приходит «новый средний класс» – менеджеры и профессионалы, зависящие от бюрократии и абсолютно социально инертные. Единственное, что его спасало – безупречная обоснованность и аргументированность своих выводов о несостоятельности американской демократии как реального механизма осуществления народом своей власти. Еще одной чертой, радикально отличавшей Миллса от всей школы англо–саксонской социологии, было открытое признание к позитивистским и индуктивным методам познания. Разрозненная мозаика собранных в полевых исследованиях фактов, считал Миллс, никогда бы не смогла сравниться в обобщающую концепцию, если у социолога–исследователя отсутствует то самое социологическое воображение. Без наличия такового любого ученого–гуманитария, по Миллсу, можно считать безжизненным придатком капиталистической системы, обслуживающим интересы крупной буржуазии.

Что же подразумевает автор под социологическим воображением? По определению Миллса, «социологическое воображение помогает нам понять собственную биографию в историческом контексте, а также связь между ними внутри общества». Попробуем разобраться в значении данного определения и распространим понятие социологического воображения за рамки, в которых его использовал Миллс.

Под социологическим воображением следует понимать умение или способность рассматривать общество под определенным углом зрения, видеть его глубинные структуры и понимать (именно понимать!) общую механику функционирования макросистем общества. Это умение, по Миллсу, включает пять компонентов: (а) рассматривать все социальные явления как результат деятельности социальных агентов, индивидов либо групп и идентифицировать этих агентов; (б) понимать скрытые за поверхностью явлений структурные и культурные ресурсы и ограничения, влияющие на социальную жизнь, в том числе те возможности, которые имеются в распоряжении агентов; (в) изучение предшествующей традиции, живого наследия прошлого и его постоянного влияния на настоящее; (г) воспринимать

общественную жизнь в ее динамике, изменчивом процессе становления; (д) признание огромного разнообразия и вариантов форм проявления общественной жизни.

Проще говоря, социологическое воображение — это вытекающая из признания разнообразия и множественности социальных механизмов способность связать любое событие в обществе со структурным, культурным и историческим контекстами, а также с индивидуальными и коллективными действиями членов общества, но не замыкаться лишь на локальном детерминизме отдельного факта или социального явления.

Вот что пишет по этому поводу сам Миллс: «Одним из результатов изучения социологии должно стать умение читать газету. Чтобы разобраться в газетных материалах, что является очень непростой задачей, необходимо научиться связывать сообщаемые события, понимать их в связи с более общими представлениями о жизни общества, а также тенденции, частью которых они являются... Суть дела заключается в следующем: социология — это, прежде всего, способ выхода за рамки того, о чем мы читаем в газете. Она дает систему понятий и вопросов, помогающих нам сделать это. Если этого не происходит, то социология, как часть либерального образования, оказывается несостоятельной». Преподавание социологии не сводится к «книжной социологии», оно должно ориентировать на «социологию в жизни», что позволит давать более глубокие интерпретации и лучше понимать то, что нас окружает.

При этом социологическое воображение — это не только и даже не столько просто вольный способ абстрактного мышления, но определенное мужество в отстаивании результатов, почерпнутых из такого воображения. Это мастерство критически мыслящего интеллектуала. И цель социологии, таким образом, заключается в том, чтобы превратить бесформенную и темную человеческую массу, включая и самих политиков, в просвещенную разумную публику — задача, которую ставили основатели американской социологии, но не смогли ее достичь, споткнувшись о капиталистические догматы о свободе и демократии в Америке. «Одно дело толковать об общих проблемах на национальном уровне и совсем другое — сказать конкретному человеку, как следует поступать», — говорил Миллс.

По понятным уже причинам автор «Социологического воображения» входил в конфликт не только с правящей элитой США, но и с самим научным социологическим сообществом, к которому никогда сам себя не относил. По Миллсу, люди нуждаются не только в информации – ибо в «эпоху факта» информация настолько поглощает их внимание, что они не успевают ее усваивать. Не только в навыках здравого мышления, несмотря на то, что усилия, затрачиваемые на их приобретение, нередко истощают и без того скудные духовные силы. Они нуждаются, и чувствуют это – в особом качестве ума,

которое поможет пользоваться информацией и развивать мышление, чтобы достичь ясного понимания того, что происходит как в мире, так и с ними самими. «Я намерен утверждать – надежды на развитие такого качества ума журналисты и гуманитарии, артисты и публика, ученые и издатели начинают возлагать на то, что можно назвать социологическим воображением», – говорил Миллс.

Социологическое воображение предстает также как «способ выйти за пределы», преодолеть наивный обывательский детерминизм происходящих вокруг событий и прозреть вглубь всю механику социальных процессов. Воображение социолога позволяет различить «личные трудности, связанные с внешней средой» и «общественные проблемы, обусловленные социальной структурой». Ведь на практике оказывается, что все то, что мы переживаем в своих индивидуальных средах деятельности, часто вызвано структурными изменениями в обществе. Поэтому, чтобы понять изменения, происходящие в отдельных индивидуальных «ячейках», необходимо выйти за их пределы.

Осознать идею социальной структуры и научиться адекватно применять ее – значит получить возможность проследивать связи внутри величайшего многообразия индивидуальных сред жизнедеятельности. Уметь это делать – значит обладать социологическим воображением.

Библиография

1. Aptheker. H, The world of Mills (Reprint der Ausgabe New York 1960),
2. Kraus, Millwood, N. Y. 1977

3. Mills Kathryn und Pamela (Hgenn.): C. Wright Mills. Letters and Autobiographical Writings, 2000
4. Миллс Ч.Р. Социологическое воображение. М., 1998

Семинар № 2
***Этносоциология:
новая герменевтика общества***

ЭТНОСОЦИОЛОГИЯ МЫСЛИ

ЕВРОПЕЙСКИЙ СОЮЗ: ОПЫТ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

КОНСТРУИРОВАНИЕ НОВЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: СРАВНИТЕЛЬНЫЙ ОПЫТ
РОССИИ И ФРАНЦИИ НА ПРИМЕРЕ МИГРАНТОВ С КАВКАЗА

ЭТНОС И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ
ФИЛОСОФИИ

ОБЗОР

30 марта на кафедре социологии международных отношений социологического факультета МГУ состоялся семинар «Этносоциология. Новая герменевтика общества», посвященный потенциалу этносоциологии как глобальной исследовательской методологии, претендующей на высочайшую степень обобщения и применимость к самому широкому кругу гуманитарных знаний.

Знакомя гостей и участников семинара с повесткой заседания, ведущий М. Тюренков отметил, что уникальный курс этносоциологии, разработанный проф. А. Г. Дугиным, уже на протяжении двух лет успешно апробируется на социологическом факультете МГУ в качестве учебной дисциплины.

В свою очередь главный докладчик проф. А.Г. Дугин, предвзяв свое выступление, анонсировал публикацию монографии «Этносоциология», составленную на основе данного курса.

В своём докладе «Этносоциология мысли» проф. А. Г. Дугин отметил, что этносоциология не является ответвлением социологического знания. Она может выступать как самостоятельная методология для социологии, этнологии, религиоведения и даже философии. Это – более общая вещь, чем даже гранд-теории социологии. Через нее мы можем изучать различные типы мышления.

Буржуазная рациональность в своих актуальных формах стремится избавиться как от логоса (критика логоцентризма – программа постмодернистов), так и от мифоса (задача-максимум психоанализа).

Также проф. Дугин рассмотрел гносеологическую природу ничто и пришёл к выводу, что если мы поверим в пути западного логоса, то впереди – чистое ничто Ж. Делеза как концепт (чистое ничто); если же мы поместим всю эту историю в изначальную топику пересечения этноса и логоса, мы увидим, что это ничто затрагивает не всех. Это будет конец, аннигиляция исключительно западного общества – тех, кто сознательно прошел все предыдущие этапы, кто в это поверил. Но это не наша история.

После основного доклада состоялась дискуссия.

Главный редактор информационно-аналитического издания «Геополитика» и портала www.geopolitika.ru Л. Савин предложил проф. Дугину прокомментировать такое явление, как влияние этнических диаспор в различных обществах, и по возможности спрогнозировать их дальнейшую роль при увеличении темпов глобализации и возможном упразднении национальных государств.

Отвечая на вопрос, заданный Л. Савиным, проф. Дугин высказал предположение, что этим явлением – функционированием этноса в сложных глобальных обществах – активно занимаются специалисты в рамках инструменталистского подхода к пониманию этничности (существующим наряду с примордиализмом и конструктивизмом). Самое любопытное их наблюдение – это то, что в таких условиях этническая идентификация становится способом повышения индивидуального благосостояния – люди записываются в тот или иной этнос (иногда не зависимо от того, являются ли они выходцами из него) просто для получения выгод, поддержки диаспор и так далее. Инструменталисты, правда, исходят из того, что таков изначальный статус этноса, что, с точки зрения проф. Дугина, абсурдно. А вот существование диаспор в глобальных гражданских обществах часто вполне укладывается в инструменталистские схемы.

Особое внимание проф. Дугин обратил на то, что такой вещи, как русская диаспора, не существует. Русские люди отправляются за границу, но, тем не менее, их диаспор там нет. Проф. Дугин находит этому объяснение в том, что русский человек – это, в определяющей степени, пространственное явление, и вне России в качестве русского он уже существовать не может. Исключение составляют старообрядческие общины, но старообрядцы – это уже не вполне русские, их держит совершенно особая идентичность. Они смогли оторваться от территории, интериоризировав Россию. Из миллионов дворян, уехавших в гражданскую войну в Европу, остались единицы, которым просто не удалось вписаться в чисто западные социальные системы координат. По мнению проф. Дугина, русский без земли по какой-то причине не существует. С другой стороны, различно и влияние самих диаспор на социальную структуру тех стран, где они есть. Кроме того, большой отклик у аудитории вызвал доклад проф. В. Багдасаряна на тему «Этнос и проблема цивилизационной идентичности». Первым в обсуждении

взял слово поэт, переводчик, публицист, доцент социологического факультета В. Карпец. Он поинтересовался, каковы последствия перемены праотцов для этноса – ведет ли это к разрушению этноса либо к чему-то другому.

Отвечая на предложенный вопрос, проф. Багдасарян отметил, что русские прошли целый ряд таких инверсий. Первая «сборка» осуществлялась как образование единой Руси из отдельных племен. Русская идентичность уже отличалась от идентичности чисто этнической. Вторая корректировка, очевидно, была связана с выдвижением советского проекта и советской идеологии. По мнению проф. Багдасаряна, результатом этих последовательных корректировок является многоуровневая идентичность, имеющая этнический, суперэтнический и цивилизационный слои. Сегодняшняя проблема заключается в том, что верхние слои не складываются, не представляют собой мощных идентифицирующих комплексов. Рядом с этим мы наблюдаем формирование множественных искусственных идентичностей нижнего регистра: появляются всякого рода псевдоэтнические проекты и тому подобное.

Михаил Тюренков, зам. руководителя Центра Консервативных Исследований, задал вопрос, как, по мнению проф. Багдасаряна, влияет на формирование идентичности замена Дажьбога, например, на Христа, затем Христа на Дедушку Ленина и так далее?

Карпец отметил, что здесь требуется уточнить, что, согласно «Слову о полку Игореве», Дажьбог, Велес действительно рассматривались не столько как боги, сколько как предки. Но что касается христианства, то христиане не рассматриваются как дети Христа. Речь идет о другом: «праотцами нашими», согласно богослужебному канону, считаются Авраам, Исаак, Иаков – то есть праотцы совершенно другого народа из совершенно другой местности.

Проф. Багдасарян подчеркнул, что в его задачи не входило рассмотрение глубоких нюансов и различий в культах. Он лишь хотел проиллюстрировать ту мысль, что идентичности: этническая, религиозная, цивилизационная – могут находиться как в интеграционном взаимодействии, так и в конфликтном. В российской истории были найдены варианты интеграции и языческого, христианского и советского наследия. И задача сегодня состоит именно в нахождении

способов бесконфликтной интеграции этих различных идентификаторов разных уровней.

Итог обсуждению доклада проф. Багдасаряна подвёл проф. Дугин, сказав, что, по его мнению, вопрос о праотцах можно поставить совсем по-другому (и даже вынести темой отдельного семинара). Праотцы-медведи, праотцы-волки, кабаны, змеи – вот, кто праотцы. Опустившись в коллективное бессознательное, мы не найдем там никаких даждьбогов. Все это скорее такие княжеские, уже глубоко логические реконструкции. Здесь мы уже имеем дело с высоко дифференцированной культурой. Наши праотцы гораздо глубже этих условных имен. И если речь идет о глубокой реконструкции, мы, по мнению проф. Дугина, не должны останавливаться на этих «литературных» высоких абстракциях, а посмотреть еще глубже – туда, где, например, праотцы-кабаны собрались на сход. А докопаться до этих пластов можно методом компаративного религиоведения. В этом смысле очень важной является недавно опубликованная книга В. Топорова «Мировое древо».



А. Г. Дугин

Д. пол. н., директор Центра консервативных исследований
при социологическом факультете, зав. кафедрой социологии
международных отношений социологического факультета МГУ

ЭТНОСОЦИОЛОГИЯ МЫСЛИ

Масштаб значения этносоциологической топикки

1. Модель этносоциологической реконструкции форм общества имеет большую применимость, нежели она дана в курсе этносоциологии. Точнее, курс есть диспетчерский пункт, узел, от которого могут расходиться во все стороны лучи концептуальных обобщений.
2. Этносоциология может выступать матрицей как для антропологии и социологии, так и для философии, истории, гносеологии, религиоведения и т.д.
3. При этом такая возможность угадывается у тех авторов, которые впервые стали использовать систематически термин этносоциология от Л. Гумпловича до Турнвальда и Мюльмана. Поэтому в книге «Этносоциология» я не просто предложил оригинальную трактовку курса, но и вернул проблематику и инструментарий к тому контексту, в котором они зародились.

Типы мышления и этносоциологические фазы

Продemonстрируем как этносоциологический метод (надеюсь, он знаком слушателям) может быть применен к анализу типов мышления.

1. Этносу как койнеме соответствует ноэзис, Lebenswelt Э. Гуссерля. Это форма мышления, предшествующая рефлексивному соотносению ноэмы с экзопсихической вещью. Жизненный мир этничен по своей структуре. В ноэзисе ноэма берется вместо вещи, а поле ноэзиса – вместо субъекта и объекта. В этносе нет субъекта и объекта, этнос – это поле развертывания траекта (если использовать лексику

Дюрана). В этносе и этническом мышлении нет фигуры Другого или она есть в снятом виде: конституируясь, она снимается тем же жестом (этнодинамика).

2. Мышление этноса есть мышление мирное, инклюзивное.

3. Переход от этноса к народу (лаос) есть момент создания предпосылок для философии и дианойе (по Гуссерлю). Народ есть этносоциологическая форма, в которой проявляется Логос. Фигура Другого является конститутивной для народа – она формирует и организует его дифференциал. Народ есть этносоциологические пролегомены к философии. Будь то собственно философия (как у греков или индусов), будь то государство (о государстве как логосе см. предыдущие семинары), будь-то религии (теологические развитые или, наиболее акцентировано – монотеистические, пророческие). Мышление народа есть мышление рефлекторное.

4. Мышление народа (лаоса) есть мышление воинское и героическое. Народ не просто воюет, он живет войной. Сущность народа как этносоциологической категории - в войне.

5. Но мы знаем, что народ (лаос), конституируясь, не снимает этнос. Поэтому мышление народа есть эксплицитно рефлексивное (философское/религиозное/политическое), а имплицитно ноэтическое (этническое). На полюсе элиты оно (нормативно, конечно же) рефлексивное (с Другим в центре и высоким дифференциалом), на полюсе масс – ноэтическое (без Другого, с низким дифференциалом).

6. В народе формально есть война, и война радикальна, как его суть. Но внутри войны есть и мир (как аграрные острова этноцентрумов – folk-societies).

7. Можно сказать, что в народе диурн элит сочетается с ноктурном масс.

8. Мы исчерпали потенциал траекта и получили топикау всех типов мышления. Эта топика сводится к фигуре перевернутого Т ($\perp$). Полностью мышление народа есть философия (вертикаль), наложенная на этнический Lebenswelt (горизонталь), который никуда не исчезает. Из анализа этой фигуры можно извлечь множество выводов.

9. Переходим к нации. Это есть умаление Логоса, его смягчение. Путь к горизонтали. Но буржуа есть носитель иной рациональности, которая не дикий небесный Логос, ни мирное

крестьянство этноцентра. Торгаши, составляющие суть нации, более воинственны, чем крестьяне, но менее, чем профессиональные воины (господа). По А. Кожеву, это синтез господина и раба, то есть среднее между одним и другим. Между дианойей и нозисом, логосом и этническим сновидением.

10. Войну буржуа переносит в экономику. Он - человек экономический. Экономика есть среднее между войной и миром. Рациональность нации есть малая рациональность. В ней действует новый носитель рациональности – индивид. Лицо в *cogito* Декарта имеет значение. Это иное первое лицо, нежели в архетипическом религиозном стенании – например, «из глубины воззвах». «Воззвах» обобщает все возможные «я», *cogito*, напротив, конституирует частное.

11. Рациональность Нового времени - мышление национальное. Оно располагается в центре фигуры перевернутого Т не внизу и не вверху.

12. Гражданское общество, следующая этносоциологическая форма, стремится освободить индивидуума от остатков небесной логичности и земной этничности, которые еще частично присутствуют в нации. Малая рациональность отрицает любые формы обобщения, даже интегративные – социальные/национальные. Отвергаются окончательно большой логос (вместе с государством) и любые формы коллективной идентичности (вместе с нацией). Есть только индивидуум. Малая рациональность индивидуума – новая форма рафинированного мышления (без обобщений вертикальных или горизонтальных). По Ж. Дюрану, мы имеем дело с патологическим стремлением лишить траект объема. По сути, упразднить траект.

13. Но это еще не всё. Есть постмодерн, постобщество в этносоциологии. Как решается здесь проблема мышления?

14. Постмодерн обнаруживает в малой рациональности индивидуума голограмму мышления народа (и логоса и этноса). То есть симметрии и идентификации эгоцентра воспроизводят в микроскопическом объеме макроскопическую структуру лаоса. На это постмодерн и постструктурализм и обрушиваются.

15. Постструктурализм не знает ничего, кроме малой рациональности гражданского общества. Он вылупляется из нее как из яйца, с которым и начинает вести войну. Он видит малую рациональность, эгоцентр, как народ и начинает вести с ним войну (подобно тому, как нация вела с ним войну, а гражданское общество

с нацией). Малая рациональность подвергается новому дроблению. Упраздняется индивидуальная голограмма перевернутого Т, то есть малая рациональность и эгоцентрум.

16. Как? Через концепт ничто.

17. Это центральный концепт постобщества. Об этом говорит Ж. Делез: «вместо ничтожности воли мы провозглашаем волю к ничто».

18. Что такое ничто? Это концепт, конституируемый логосом для обозначения радикально другого, *Ganz Andere*. Другого чем что? Чем сам Логос. Ничто нет в этносе, а если и есть, то оно включено, оно живородящий хаос и меон. У логоса есть слабоумный родственник – малая рациональность в двух видах – национальном (нечистом) и в гражданском обществе (чистом). В чистом виде малая рациональность продолжает взаимодействовать с ничто – в операционной системе 1/0. Это дигитальный код как триумф малой рациональности.

19. Малая рациональность окружена ничто со всех сторон – это пустыня Ф. Ницше, которая растет. Она становится радикально дробной в гражданском обществе. Минимальной сама – максимальной ничто – вокруг и внутри нее.

20. Постобщество предлагает осуществить трансгрессию и перейти на сторону ничто. То есть на сторону пустыни. И атаковать малую рациональность с позиции ничто. Именно с позиции ничто, как с последнего концепта, гарантированного логосом (пусть в самом последнем его измерении) и присутствующем в нуле дигитального кода. Постобщество мыслит себя как внутренняя оппозиция гражданскому обществу, а не внешняя (например, с позиции нации или народа, или этноса). Постобщество солидарно с гражданским обществом в его ликвидации прежних производных от этноса. Оно не солидарно только сохранению малого рации, которое отражает в размерности микроба (последний человек) грандиозный конструкт народа (Логос - сверху и снаружи, мифос - внутри и снизу).

Стратегии взаимодействия с постобществом

1. Снова, как и всегда и везде в этносоциологии, любые изменения реверсивны. Можно идти по этой логике, можно против нее. Этносоциология мысли описывает всю возможную картину, к концу которой

(стирая код истории) мы явно приближаемся. Но выбор открыт: по этой топике можно идти в любом направлении.

2. П. Сорокин считал, что за третьей формой социокультурной системы (чувственной) следует идеационная. Дюран утверждал, что за мифом о Дионисе последует миф об Аполлоне. Проект возвращения Аполлона. Гельдерлин писал: где коренится риск – там спасение. Рильке провозглашал: Человек есть тот, кто рискует на одно дыхание больше. Все вместе это дает нам шанс взглянуть за границу великой полночи мышления, которая вот-вот наступит.

3. Можно, конечно, двинуться назад – от гражданского общества к нации, от нее к лаосу (традиционное общество), а от него дальше к этносу (тем более что имплицитно этнос и есть ядро нашего мыслительного процесса, траект, имагинер, Lebenswelt).



И это достойный консервативный путь. Учитывая, как далеко мы зашли в фазах мутации сознания, возврат должен быть радикальным, а значит, революционным.

4. Но можно поступить и иначе. И сделать шаг вперед.

5. Куда? В ничто.

6. Как это понимать? Не так, как постструктуралисты. Они птенцы яйца малой рациональности – для них ничто есть конструкт Логоса, последний еще не промотанный грош его наследия. А на самом деле, ничто – что?

7. На самом деле (отматываем назад) ничто нет. Есть хаос, который Логос как таковой идентифицировать не может, он его не понимает в силу самой своей конституции. Этот хаос есть траект со всеми его режимами. Если угодно, он есть основа этноса. Если мы сделаем шаг в бездну – мы вернемся домой. Этнос впереди – не сзади. Он в центре ночи, а не в последних лучах заката.

8. Пустыня растет, благо тому, кто несет в себе пустыню.

А. А. Коваленко

Аспирант кафедры международных отношений
социологического факультета МГУ

ЕВРОПЕЙСКИЙ СОЮЗ: ОПЫТ ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКОГО АНАЛИЗА

Современный Европейский Союз представляет собой достаточно сложный и многообразный объект для юридического, политологического, социологического, а также этнокультурологического анализа. В зависимости от предметной области изучения ученый-гуманитарий обращает внимание на различные аспекты жизни европейцев: организацию общества, политическую структуру и культуру наций, быт и нравы многочисленных народов, которые составляют «лоскутное одеяло» культур и традиций, сложившихся за долгие века становления современной Западной Европы. Каждая из упомянутых областей знания делает акцент в исследовании на определенной стороне существующего на данный момент или взятого в исторической динамике политического (экономического, юридического и т.д.) образования на территории Западной Европы. Так, юридическую теорию интересует в первую очередь нормативно-правовой компонент ЕС, предельно четко зафиксированный в правовых актах и договорах, подписанных, начиная с момента образования Европейского объединения угля и стали. Экономическая теория разрабатывает наиболее последовательную и жизнеспособную концепцию развития и сосуществования в рамках единого экономического пространства суверенных (подчас лишь формально) государств-членов ЕС. Наконец, политолога при анализе Евросоюза интересует функционирование политической системы и осуществление власти через определенные национальные и наднациональные институты, система выборов и т.д. Социология же справляется с прогностической функцией только в тех случаях, когда анализируются механизмы функционирования конгломерата разрозненных индивидов в рамках современного

европейского мегаполиса, но теряет всякую операционную пригодность, когда речь заходит о таких «реликтовых» для современного общества формах групповой идентичности, как народ или этнос.

Наиболее интересную и требующую тщательной разработки тему представляет в этом смысле этносоциологический анализ протекающих в Европе процессов. Можно утверждать даже, что профессиональный инструментарий других гуманитарных наук не дает нам столь объемной картины европейского общества, а также не позволяет делать адекватные прогнозы на будущее, что, собственно, и является задачей любой полноценной науки.

Остановимся на актуальности этносоциологического исследования подробнее и постараемся объяснить перспективы этносоциологического метода, а также относительную неполноту других исследований этого макрорегиона. Прежде чем приступить непосредственно к эмпирическому анализу актуального положения дел в Европе, необходимо однозначно определиться с дефинициями. Для этого обратимся к школе этносоциологических исследований, возникшей сравнительно недавно вокруг кафедры Социологии международных отношений МГУ, и идеям, подробно разрабатываемым заведующим кафедрой, профессором Александром Дугиным.¹

Итак, ключевыми категориями, с которыми приходится иметь дело этносоциологу, являются этнос, народ, нация и гражданское общество. Данные четыре типа коллективной идентичности можно проследить как историко-хронологически сменяющимися друг друга, так и синхронно сосуществующими в любом из современных обществ. Европейское общество и любое другое современное общество, согласно этносоциологическому подходу, подобно «слоеному пирогу», где каждая последующая форма групповой идентичности не отменяет, но накладывается на предыдущую. При этом контемпоральное европейское общество рассматривается не просто как готовый к исследованию продукт линейного прогресса со времен варварства и дикости, а как принципиально обратимый (реверсивный) процесс усложнения структуры неизменной изначально атомарной единицы этносоциологического анализа – этноса. А все последующие и более дифференцированные структуры (народ, нация, гражданское общество) анализируются как генетически наследующие этносу, однако не меняющие заданную первоначально структуру.

¹ Дугин А.Г. Этносоциология. – М: Академический проект; Фонд «Мир», 2011.

Под этносом в классической этнологии и понимается «субъективная вера в общее происхождение (вымышленное или реальное)» - формулировка, которую дал еще Макс Вебер. В дальнейшем ее существенно расширил и дополнил русский этнограф и этнолог Сергей Широкогоров. Согласно его трактовке, этнос конституируют единый язык, вера в общее происхождение и общие традиции: «Этнос – есть группа людей, говорящих на одном языке, признающих свое единое происхождение, обладающих комплексом обычаев, укладов жизни, хранимых и освященных традицией и отличаемых ею от таковых других групп».¹

Более дифференцированную, чем этнос, общность следует называть народом. Архаический этнос, вышедший из статического состояния и вступивший в историческое бытие, превращается в народ, порождающий на следующем этапе как минимум одну из трех форм: государство, религию либо цивилизацию.

В Новое время появляются государства-нации с населяющим их демосом – городским населением с четкой классовой дифференциацией, разделением труда, конституцией, разделением властей и т.д.

Для более четкого представления об объекте исследования следует также развести понятия современности и контемпоральности. Под «современностью» (англ. *modernity*) в настоящей статье будет пониматься временной период после заключения Вестфальского мира 1648 года и образования первых национальных государств до сегодняшнего дня. Термином «контемпоральность» будут обозначаться феномены, наличествующие в социальной и политической жизни в данный конкретный момент времени.

Специфика и научная новизна этносоциологического подхода к анализу политической и социальной структуры Западной Европы заключается в допущении контемпорального сосуществования практически всех обозначенных выше категорий: этноса, народа, нации и гражданского общества. И если переход от этнического состояния к народному во времена Великого переселения народов происходил главным образом естественным путем, то демонтаж

¹ Широкогоров С.М. Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. Кафедра Социологии Международных Отношений социологического факультета МГУ им М.В. Ломоносова. Москва, 2010г. с. 13

народа, а на современном этапе – европейских государств-наций, осуществлялся и осуществляется как предельно четкая программа модернизации и ликвидации рудиментов архаического общества. Так, если с формированием национальных государств в период с Великой французской революции до середины XIX века репрессиям подвергались оставшиеся еще на карте европейские этносы и народы, чтобы «железом и кровью» сплотить их вокруг самопровозглашенной буржуазной нации, то в конце XX – начале XXI века точно так же, но чаще с использованием «soft power» (мягкой силы), размываются уже границы суверенных государств. Субъектом этих изменений в контемпоральном европейском обществе выступает, с одной стороны, Евросоюз, с другой – набирающие силу региональные этнические движения, не желающие мириться с культурной и политической унификацией в рамках национального государства. Динамика процессов европейской интеграции последних лет наглядно демонстрирует обоюдное влияние двух фундаментальных и во многом разнонаправленных процессов: стремительной глобализации и столь же интенсивной региональной глокализации. Если о первом феномене известно практически повсеместно, то второй изучен мало и нуждается в дополнительном разъяснении. Под глокализацией политологи понимают тотальную регионализацию этнополитической карты мира.¹ Процесс глокализации проявляется как этнически – в сепаратизме отдельных регионов внутри государств, так и экономически – в экономическом обособлении отдельных территорий той или иной страны.

Трудноразрешимая дилемма, стоящая перед правительствами многих европейских государств, заключается в том, что им нужно одновременно реагировать на размывание собственных границ и десоверенизацию, вызванные глобализационными процессами, и на глокализацию, выражающуюся в сепаратизме и автономизме. Одна тенденция, таким образом, вызывает в качестве реакции вынужденную централизацию госуправления, другая – столь же необходимую автономизацию отдельных регионов. Рассмотрим данное утверждение на конкретных примерах.

¹ *Травина Е. М.* Этнокультурные и конфессиональные конфликты в современном мире. СПб:Изд-во С.-Петерб.ун-та, 2007 С. 55

В Западной Европе на данный момент сохранилось всего несколько автохтонных этносов, пребывающих в своем почти неповрежденном состоянии, остальные этносы, которые можно найти в Европе, являются приезжими из бывших европейских колоний в Африке и Азии. К автохтонным этносам относятся, безусловно, испанские и южнофранцузские баски. Этот и другие этносы, оставшиеся еще в Европе, вышли из этностатического состояния и тяготеют больше к народу. У басков, тем не менее, на данный момент сохраняются все признаки этноса: вера в общее происхождение, свой уникальный язык (баски - единственный западноевропейский этнос, не говорящий на языке индоевропейской группы), особые традиции и жизненный уклад. В то же время большинство из них являются ортодоксальными католиками, что говорит в пользу перехода в состояние народа. Ключевым моментом, отделяющим этнос от народа, является желание создать собственное государство (пока еще не современное *État-nation*). Баски, как видно из истории, на это не претендуют и ограничиваются постоянно лишь борьбой с испанцами и французами, вмешивающимися в их уединенную жизнь. Военная группировка Эускади Та Аскатасуна (Баскония и свобода), больше известная благодаря журналистам как ЭТА, перманентно ведущая партизанскую борьбу с испанцами, никогда не выдвигала требования создания собственного государства.¹

Этим баски отличаются от проживающих в той же Испании каталонцев. Этот народ ведет более активную борьбу за собственную независимость, в том числе с помощью партийной работы и гражданских протестов. Сам регион Каталонии представляет собой экономически высокоразвитое автономное сообщество со своими политическими партиями, представленными в испанском и европейском парламентах. В переходном состоянии от народа к государству-нации находятся также северные ирландцы. В отличие от басков, они активнейшим образом настаивают на собственном суверенитете. В своей борьбе они используют как традиционные для них террористические методы (истоки ирландского терроризма и сепаратизма лежат в XII в., когда самостоятельное ирландское королевство Ольстер было формально подчинено английской короне, хотя фактически власть

¹ Бароха Х. К. Баски. М.: Едиториал УРСС, 2004, с.184.

осталась в руках вождей кланов), так и механизмы выборов. К этой же переходной от народа к нации форме можно отнести и корсиканцев, ведущих почти столетие войну с французскими властями.¹

Оторванные от культурных корней иммигранты из бывших британских и французских колоний пытаются сохранить свой язык, культуру и традиции в условиях большого западноевропейского мегаполиса. Некоторые из них становятся частью того демоса, который образует национальное государство, но еще более значительная часть сохраняет свою этническую специфику и отказывается учить чужой язык и растворяться в инородной культурной среде. Даже становясь *de jure* гражданами того государства, которое их самих (или их предков) приютило, они игнорируют те социальные и политические институты, которые складывались в западноевропейских странах веками. Собственно, констатация фатального культурного разрыва между европейским демосом и идущим ему на смену гражданским обществом в рамках всего Евросоюза, с одной стороны, и сохранившимися коренными и приезжими этносами, с другой, составляет тот самый провал политики культурного многообразия (нем. *Multikulturalismus* или *Multikulti*), который был озвучен немецким канцлером Ангелой Меркель.

Карта регионов Европы, в которых есть политические движения по региональному самоопределению в сторону расширения прав местных этнокультурных сообществ, автономизации, обретения независимости или присоединения к другому государству.

Карта подготовлена на основе материалов круглого стола Лиги Консервативной Журналистики «Соединенные волости Европы. Косово как первенец европейской глокализации» (ИНС, 13 марта 2008 года).

¹ La reinvention de la démocratie et nationalismes en Europe et dans les pays du Sud. «Les minorités ethniques en Europe: comparaisons et propositions». Sous la direction de Gabriel Gosselin et Anne Van Haecht. Lion, 1994. c.32



Условные обозначения:

- тёмная штриховка: регионы с сильными сепаратистскими движениями, нацеленными на получение независимости. Пример: Шотландия.
- средняя штриховка: регионы с развитым местным и/или этническим самосознанием, нацеленные на автономизацию, расширение прав и полномочий, защиту прав в рамках государства. Пример: Андалусия.
- светлая штриховка: исторические европейские регионы, с сильно развитым ощущением своей особой миссии. Пример: Окситания.
- отсутствие штриховки: «спящие» регионы, чьё население в основном отождествляет себя с национальным государством.

Список регионов:

1. Шотландия
2. Северная Ирландия
3. Уэльс
4. Корнуолл
5. Остров Мэн
6. Фарерские острова
7. Скания
8. Аландские острова
9. Фрисландия
10. Фландрия
11. Валлония
12. Брюссель (вольный город)
13. Эйпен-Мальмеди
14. Бавария
15. Алеманны
16. Эльзас
17. Романдия
18. Савойя
19. Район Ниццы
20. Окситания
21. Бретань
22. Корсика
23. Страна Басков
24. Астурия
25. Галисия (с Норте)
26. Андалусия
27. Арагон
28. Каталония (с Руссильоном и Балеарскими островами)
29. Валенсия
30. Сардиния
31. Сицилия
32. Падания
33. Лигурия
34. Венето
35. Южный Тироль
36. Валь д'Аоста
37. Истрия
38. Босния
39. Республика Сербская
40. Восточная Славония
41. Воеводина
42. район расселения венгров в Воеводине
43. Санджак
44. Косово
45. сербский район Митровицы
46. Район Прешево-Буяновац-Медведжа
47. Ульцинь в Черногории
48. Западная Македония
49. Северный Эпир (Чамерия)
50. Греческая Македония
51. Трансильвания (включая Марамуреш, Кришану и румынский Банат)
52. Валахия (с Добруджой)
53. Румынская Молдова
54. Буковина
55. Бессарабия
56. Приднестровье
57. Гагаузия
58. Буджак
59. Подкарпатская Русь
60. Район расселения венгров в Словакии
61. Пряшевщина
62. Лемковщина (с польской частью Бойковщины)

- 63. Моравия
- 64. Силезия
- 65. Лужицы
- 66. Кашубы
- 67. Надсянье
- 68. Холмщина
- 69. Подлясье (включая Белостокщину и польскую Сувалковщину)
- 70. Виленщина (с Алитусским районом — Дзукия)
- 71. Жемайтя (с Малой Литвой)
- 72. Латгалия
- 73. Ида-Вирумаа

Авторы: О.Б. Неменский, А.Ю. Терещенко, Г.Н. Энгельгардт.

При составлении была использована карта, представленная на сайте Европейской Ассамблеи регионов (<http://www.a-e-r.org/publications/tabula-regionum-europaе.html>).

С.Б Василенко

Редактор Северо-Кавказского новостного агентства СКФOnews

ФОРМИРОВАНИЕ НОВЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ: ПРИМЕР СРАВНИТЕЛЬНОГО ИССЛЕДОВАНИЯ МИГРАНТОВ С КАВКАЗА И АРАБСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ФРАНЦИИ

Беспорядки на Манежной площади и несостоявшаяся драка у торгового центра «Европейский» показали важную тенденцию: этнизацию российского общества. Для многих политологов и экспертов открытым трендом стала констатация поляризации между русскими и кавказцами. При этом, если феномен русского национализма обсуждается давно, то молниеносный ответ кавказской молодежи выглядел во многом неожиданным. Феномен солидарности внутри кавказских диаспор был недооценен изначально. Со стороны современной российской социологии положению кавказских мигрантов в столице и в целом в крупных российских городах не было уделено достаточно внимания. Именно поэтому многие процессы, которые происходят внутри кавказских сообществ, нам до конца непонятны. Однако уже можно сказать, что такая солидарность есть в некотором роде проявление общей идентичности, кавказской идентичности, которая преодолевает этнические и религиозные барьеры. Создание такой коллективной идентичности есть длительный процесс, и мы можем определить те силы, которые способствуют формированию этой новой общности. В первую очередь, СМИ являются одним из центральных акторов, которые легитимируют категории, создаваемые обществом или ими самими. Такой категорией и являются «кавказцы»: бесконечная трансляция таких терминов как «лица кавказской национальности», «уроженцы Северного Кавказа, Чечни, Дагестана» и т.д. создает гомогенный и зачастую негативный образ

«кавказца». В общественном мнении, таким образом, представители кавказских народов воспринимаются как единое целое, а СМИ выступают как произвольный конструктор этого искаженного представления. В конечном итоге, такого рода категоризации переходят в формы идентичности, которые, как можно понять, во многом сконструированны и медиатизированы.

Формирование идентичности характерно и для современной Западной Европы. Подобные примеры не единичны. В начале 1981 года в Марселе прошел многотысячный марш против расизма, организованный вторым поколением арабских мигрантов во Франции. Сегодня Стефан Бо (Stéphane Beaud)¹ проводит линию преемственности от участников того марша к молодежи, которая устраивает беспорядки в пригородах Парижа и Лиона. «Молодежь из пригорода» - это новый эвфемизм, который обозначает французскую молодежь различного этнического происхождения (зачастую арабского). Это тоже категоризация, ярлык профнепригодности и социального отчуждения. Вместо решения социальных проблем предлагается обозначить всех в этой категории и бороться с непонятным врагом, с «молодежью из пригородов» как если бы это было некое целое.

Сама тема идентичности довольно подробно изучена современными социологами. В данном случае мы обращаем наше внимание на конструктивистов Б. Андерсона,² Э. Гелнера,³ Анн-Мари Тьесс,⁴ и с помощью предложенного ими анализа попытаемся реконструировать кавказскую идентичность. В «воображаемом сообществе» Андерсона идентичность (нация) представляется как дискурс людей о себе самих. Они стараются найти те черты, которые бы отделяли их от всех остальных (некий общий опыт, исторические свидетельства, места общей памяти). Таким образом, представляется, что сообщество и в самом деле существует. Гелнер же

¹ *Stéphane Beaud/Olivier Masclet*: "Des 'marcheurs' de 1983 aux 'émeutiers' de 2005. Deux générations sociales d'enfants d'immigrés". In: *Annales*, no. 4, 2006, pp. 809-843.

² *Anderson B.* *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London, Verso, 1983.

³ *Gellner E.* *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006.

⁴ *Thiess Anne-Marie*. *La création des identités nationales: Europe XVIIIe-XXe siècle*. Paris, Seuil, 1999.

говорит о роли институтов капиталистического общества в формировании идентичности: армия, школа. Если говорить о мифологии, то для Северного Кавказа такой общей памятью является Кавказская война (1816-1864), легенды о которой передаются через поколения как повествования об освободительном движении горских народов за независимость. Для арабского населения это - война в Алжире против французского правительства (1954-1962). Однако есть и другие важные факторы формирования коллективной идентичности. Таким катализатором является стигматизация кавказских групп, которых обвиняют в «нежелании интегрироваться», другом менталитете, преступных наклонностях. Опросы общественного мнения показывают,¹ что люди ассоциируют Кавказ в основном с войной, терроризмом и преступлениями. Эти негативные стереотипы сами создают такую ситуацию, при которой «кавказцу» заведомо указывают, кем ему быть, как себя вести и кем себя считать, порождая социальную дистанцию между русскими и кавказцами.

Роль государства в формировании кавказской идентичности также немаловажна: в России пытаются отделить Кавказ от всей остальной страны, создают эфемерный «кодекс кавказца» - вместо равенства всех перед законом. Ведь в таком случае делается абсолютно сознательное допущение, что кавказцы не считаются с законом, им нужно дважды все объяснять, для них необходимо создать особые законы и, несмотря на то, что часть из них может быть гражданами России (а многие были еще гражданами СССР), они все равно, якобы, не представляют местных норм поведения. Надо сказать, что такая постановка проблемы не соответствует действительности. Так, в своей работе «Расизм в Европе» (2001) бельгийский исследователь Андреа Реа² утверждает, что именно государство создает категории, через призму которых мы воспринимаем образ чужого. Так, усилиями медиагрупп, государственным регулированием Европа создает собирательный образ иммигрантов, как людей, которые не являются христианами, светскими людьми и даже белыми. Нечто похожее мы видим и здесь, когда слово «кавказец» автоматически имеет этно-расовые ассоциации и религиозную (прежде всего мусульманскую) принадлежность.

¹ <http://bd.fom.ru/report/map/dd053224>

² Реа А. « Le racisme européen ou la fabrication de « sous-blanc » dans Immigration et racisme en Europe. Editions Complexe, 1998. p.167-203

Одновременно констатируется усиление этнорасовых категорий, таких как «черный», «араб», «коренной француз» (*français de souche*). Однако французская социология более сконцентрирована на социальных причинах неравенства. Поэтому, несмотря на то, что социологический дискурс все увереннее включает в себя категории «этничности» и этнизации, речь идет о том, что различия идентичности и беспорядки трактуются как результат невозможности получить доступ к современным благам цивилизации, к экономическим благам в первую очередь. И здесь нашей социологии еще только предстоит выяснить взаимосвязь между экономическим уровнем кавказских иммигрантов и их адаптированностью и солидарностью. При этом если арабские мигранты живут изолированно в пригородах, ничего подобного в России нет. Во Франции это порождает не только социальную отчужденность, но и пространственную тоже. Эфемеризмы вроде «молодежь из пригородов», «иммигрантская молодежь» - закрепляют появление новой реальности и новых групп с различными уровнями идентификации (расовой, этнической, классовой, гендерной). Франсуа Сико предлагает рассматривать беспорядки в пригородах в контексте теорий «борьбы культур» Торнштайна Селина: население пригородов имеет свою отличную от французской культуру, различные ценностные ориентиры входят в противоречие, что выплескивается в уличное насилие.¹ Российские СМИ и государство следуют той же логической модели: существуют особые «кавказские ценности», которые входят в конфликт с российскими/русскими, что и должно объяснять межнациональные конфликты. Однако, на наш взгляд, такое объяснение способно лишь упрочить обоюдные стереотипы.

В итоге мы приходим к тому, что СМИ, государство и общественное мнение создают своим дискурсом «кавказскую идентичность», укрепляя солидарность кавказских народов независимо от их происхождения. На бытовом уровне эти процессы не могут быть игнорированы – они приводят к созданию националистических кавказских группировок (дело о «Черных ястребах»), способствуют объединению кавказской молодежи против русской (в качестве альтернативы, образа Другого). Последствия этих негативных ярлыков может дорого стоить межнациональному согласию в России.

¹ *Sicot F.* « Conflits de culture et déviances des jeunes de banlieue », *Revue européenne des migrations internationales*, 2007, vol. 23, n°2. 29-56.

В. Э. Багдасарян

д. и. н., профессор, декан гуманитарного факультета РГУТиС

ЭТНОС И ПРОБЛЕМА ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Этничность в современных условиях глобализации является категорией амбивалентной. Обращение к этносу, с одной стороны, выводит на исторические традиции народообразования, в этом смысле этническая перспектива противостоит модернистской и постмодернистской детрадиционализации. Но с другой, категория этноса может быть использована как инструмент дезинтеграции больших геополитических и цивилизационных пространств. Она в этом смысле противостоит цивилизации и традиционной модели государственности. Сам по себе этнос, таким образом, не привязан автоматически к какой-либо идеологической платформе. Все зависит от его проектного применения.

С.М. Широкогоров, как известно, раскрывал понятие этноса через три его составляющих: 1. единый язык; 2. представление об общем происхождении; 3. традиции, главным образом освящающие эту этническую общность. Главное в широкогоровской классической трактовке - общность происхождения. Но представление об этой общности задается в сфере сознания. Здесь-то и содержится основная проблема. Есть многочисленные, связанные с интерпретацией этнической истории оговорки. Жесткой линии «один предок – один этнос» в приложении к самосознанию любого народа не выдерживается.

Факт этнического синтеза мы обнаруживаем на ранней фазе истории большинства народов. Генетически было установлено, что формирование ранней средиземноморской культуры соотносилось с широким распространением по всей эйкумене Средиземноморья финикийского генотипа. Индоарийские миграции начала II

тыс. до н.э. вызвали появление ведической (индийской) и авестийской (иранской) цивилизаций. Расово смешанным - европеоидно-монголоидным - определяют историки состав населения древнейших китайских культур – Яншао и Шан-Инь. Геном древнего эллина сформировался в результате смешения трех этнических начал – ионийского, ахейского и дорийского. Римская история открывается преданием о похищении первыми римлянами сабинянок, ставшими их женами. Этногенез европейских народов выстраивался в реализованном в раннее средневековье синтезе германского, романского и кельтского компонентов. Русская летописная традиция берет в качестве отправной точки призвание новгородскими славянами варягов. Приведшие к формированию евразийской империи завоевательные походы Чингисхана начались с этнического монгольско-тюрского синтеза, отразившегося в появлении этнонима монголо-татары.

Итак, этнос - категория гетерогенная. И главное в этническом самосознании – путь разрешения внутренней неоднородности. На уровне народного самосознания определяется, какой из компонентов, задействованных в процессе этногенеза, принимается в качестве доминантного. Родается человек – у него отец и мать. Родители человека представляют разные семьи. С каким семейным укладом соотносится человек? Сталкиваются, как минимум, две линии идентификации. Брачность в племенах имела, как известно, экзогамный характер. Все племена были структурно дуальны. Этнологам хорошо известен феномен племенных фратрий. Так что формирование этносов зависело в значительной мере от принятых на уровне саморепрезентации народов мифологических установок.

Этнические мифы могут быть достаточно устойчивы. Но будучи продуктом сознания, они принципиально замещаемы и трансформируемы. Следовательно, при овладении соответствующими управленческими технологиями возможно создание новых этносов и деструкция существующих. Сегодня эти технологии имеют достаточно широкое распространение. Этнические мифы создаются и разрушаются целевым образом, что продуцирует создание одних этносов и гибель других.

Среди американских антропологов популярна была одно время тема разработки атласа этнических страхов. Знание о комплексах этносов могло приобрести значение особого вида

этнопсихологического оружия. Воздействие здесь уже шло ни непосредственно через сознание, а через подсознательную сферу. Потом все эти разработки как-то исчезли, из чего можно сделать вывод о переносе их в управленческую практику информационных войн. А посмотрите теперь на психологическое состояние русского народа - не оказывается ли он объектом такого рода воздействия?

Интерес в этой связи может представлять идея этнопсихологов о трех цивилизационных комплексах в семейно-брачной сфере - комплексе Эдипа, комплексе Ореста и комплексе Рустама.

Комплекс Эдипа – это грех отцеубийства, идентифицируемый с Западной Европой. Следствием убийства отца явилось формирование европейского освобожденного человека. Комплекс Ореста – это комплекс матереубийства, характеризующий путь исторического развития американского общества. Разрыв с родиной, разрыв с традицией сублимировался через комплекс убийства матери. Здесь же можно вспомнить и отношение к индейцам, как носителям традиционной культуры, связи с матерью-природой. Вместо гонимости – рождения американская цивилизация развивалась по пути ургии - производства.

И, наконец, для ряда цивилизаций восточного типа, включая Россию, присущ комплекс Рустама - комплекс сыноубийства. Отсюда патриархальная традиция, система организации государства, идущая не снизу (от сына), а сверху (от отца). Символические фигуры русской истории: Иван Грозный, и Петр Первый, литературный персонаж Тарас Бульба - воспринимались через прецедент убийства сыновей-отступников. Естественно, любые комплексы нуждаются в излечении. Но только при этом чужие психические болезни и недуги не стоит прививать себе в дополнение к собственным.

Другое внутреннее столкновение бытия этносов связано с соотношением этнических идентичностей с идентичностями более широкого порядка. Потенциальный конфликт идентификаций был связан с появлением универсальных идентификаторов религий: христиане, мусульмане, буддисты. Религиозная (не языческая) и этническая идентичности обнаруживали свою нетождественность. Известно, правда, тождество иудеи - евреи, но и оно, имея в виду хазар, феллашей и крымчаков, не абсолютно. Где в данном случае берутся истоки генезиса общности? Кто для русского народа перво-предок (культурный герой - основатель) – родовой - Дажьбог, или

духовный - Христос? В определенных системах между этническим и религиозным идентификаторами устанавливаются дихотомические противоречия. Я хоть и русский, говорил патриарх Никон, но вера моя греческая. Для современной Чечни сталкиваются опять-таки этническая - вайнахская и религиозная – мусульманская идентификации.

В других системах удалось выстроить систему соподчиненных идентичностей. При устойчивой модели государственности идентичности выстраиваются по «матрешечному принципу». Максимально широкой является цивилизационная идентификация. Внутри ее наличествует идентификационный пласт этнического уровня. Следующий компонент – различного типа родовые – например кланы - интеграторы. Параллельно выстраиваются территориальные и различного рода земляческие идентичности. Наконец, мельчайшей опорной единицей структуры общностей выступает семья. При разрушении семейных интеграционных связей, человек окончательно десоциализируется. Его идентичность становится гомогенной, низводится до уровня атомизированного «я». Все цивилизации, за редким исключением, смогли выработать модель этнической симфонии. В рамках нее идентификация себя человеком в качестве представителя того или иного этноса подчинялась идентификации как носителя соответствующей цивилизации. Можно было быть финном, немцем, великороссом, малороссом, белорусом, и одновременно осознавать себя русским. Более того, цивилизационная идентичность не могла сложиться, имея в основе лишь один народ. Чтобы выйти на уровень цивилизационной идентичности должна наличествовать определенная множественность народов. Это принципиально другая модель, чем модель гражданских наций, которая сейчас рассматривается как нечто универсальное. Отсюда главное – поиск интеграционной модели, общность идентификаторов, установление центростремительной по отношению к государству системы этнической идентификации.

С возникновением в эпоху модерна феномена идеологии проблема выстраивания единой идентификационной системы еще более усложняется. В случае российской цивилизации сталкиваются идентификаторы советскости и русскости. На роль культурного героя – основателя в советской России теперь претендует еще и В.И. Ленин.

Однако и здесь удалось, пройдя через период конфликта идентичностей, выработать интеграционную модель уровневой идентификации.

Основная проблема состоит, таким образом, в создании идентификационного моста, связующего в рамках единой иерархической системы цивилизационный и этнический уровни идентичности. Этничность, взятая сама по себе, выступает деконструирующей по отношению к цивилизациям силой. Обратной стороной глобализации сегодня является глокализация. Для того чтобы мир был глобализован, первоначально следует разрушить противостоящие глобализационной экспансии системы. В качестве одного из инструментов этого разрушения используется сегодня этнический мультикультурализм. Множество автономных этнографических локалитетов деформирует системы больших цивилизационных пространств. Поэтому нужен иной проект, не просто апеллирующий к этносу, а задающий переход от него к уровню цивилизаций, восстанавливающий многоуровневую идентификацию человека.

И.Б. Дмитриев

Председатель философского клуба РГГУ

ЭТНОСОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ ВОЗНИКНОВЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Философия в целом ревностно относится к тому, чтобы кто-то пытался ей предпослать какие-то предпосылки, тем более – выступить с трансцендентной (то есть исходящей из не-философских положений) критикой философских опытов. В качестве институционализированной дисциплины свою претензию на статус «царицы наук» философия обеспечивает, исходя по сути дела из собственного определения (достаточно вспомнить вариант такого определения, предоставленный Аристотелем). Для меня же в пользу этой претензии и в оправдание такого ревностного отношения убедительнее всего говорит то, на что я уже обращал внимание в другом месте, а именно: философы первыми изобрели саму процедуру объяснения одного через другое. Тем самым философия как бы заранее «застолбила» за собой статусные преимущества, маркируемые приставками «мета-» и «прото-».

Это, однако, вовсе не означает, что попытки вести игру, альтернативную той, что определяется правилами самой философии, лишены всякой легитимной перспективы. Ведь с другой стороны, философские опыты издавна организуются вокруг собственного философии «слепого пятна». Речь идёт о принципиальной проблематичности осмысления предпосылок возможности самого мышления. И, что интересно, в лице последних записных, хрестоматийных великих философов Ж. Делёза и Ф. Гваттари - в их книге «Что такое философия» - философия не пытается обнести свою территорию частоколом и не допустить туда конкурирующие дисциплины (такие как, в первую очередь, социология), а это своё «слепое пятно» предоставляет.

Таким образом, на территории темы последних оснований, которую, с одной стороны, философия сама как бы изобрела, но с другой стороны, конечно, она её не столько изобрела, сколько столкнулась с ней как со своим неизбежным, идёт игра между двумя полюсами: держания некоторой темы либо одержимостью этой темой.

Так вот, в пользу одержимости Делёз и Гваттари развивают своё представление о том, что такое философия, которую они определяют как творчество концептов. Философия, состоящая в творчестве концептов, требует, с их точки зрения, в качестве учреждающего для себя некий предфилософский фон. Они называют его планом философии или планом имманентности. План характеризуется как вместилище, как предпосылка и в то же время как не-философская, до-философская сердцевина самой философии. Это образ мысли и материя бытия. Это некие структурные условия, на которых только и возможно главное дело философии – конструирование, изготовление концептов. При этом прежде того, чтобы началась философская работа, философский план должен быть добыт. Делёз и Гваттари показывают, что начертание этого плана, его получение происходит нефилософскими средствами. Они толкуют об обретении плана в собственных терминах детерриториализации и ретерриториализации. Детерриториализация – это трансгрессия, выбрасывание себя из пределов освоенной территории. Причём интересно, что территории Делёз и Гваттари противопоставляют землю, которая сама себя постоянно детерриториализует, понуждая к детерриториализации и своих обитателей. При этом земля, как всеобъемлющее начало, использует другие стихии в качестве стимулов к детерриториализации. Так, в случае греков она использует стихию морскую. Понятно, о чём идёт речь: для греков в историческом плане зарождение философии как момент лаогенеза (образования и закрепления пост- и мета-этнической цивилизационной идентичности) было связано с колониционным движением, и стихия моря, а также стихия той земли, которая не освоена, на которой невозможно вести себя тем же манером, как мы вели себя в метрополии, даёт тот вызов, на обработку которого бросаются силы, в результате чего складывается новый этос, новый *modus vivendi*, в частности, модус философский.

Не вдаваясь в детали и не претендуя на выдвижение системных предложений по охвату такой огромной темы, как греческий лаогенез, я лишь обозначу ситуацию в двух главных аспектах: в аспекте

Другого и в аспекте утраченного этноцентрума. Во-первых, Другой – это не только варвар, но это и Другой-сам, который в ситуации мореплавания или в ситуации освоения новой территории становится Другим по отношению к обитателю метрополии, которым он сам прежде являлся. Колонизатору в большинстве случаев уже невозможно руководствоваться теми образцами поведения, которыми он руководствовался прежде, приходится изобретать что-то новое, разрабатывать технику – в том числе и технику коммуникации. Это изобретение происходит в ситуации собеседования. Другой здесь предстаёт ещё и как друг (характерно, что в русском языке эти слова этимологически родственны). Друг – это тот, с кем можно обсудить некую проблему, с которой мы вместе столкнулись, но друг это также и соперник по агону. Дружба-состязание в силе, находчивости остроумии – Делёз и Гваттари особенно на этом настаивают – образует матрицу городской греческой культуры, культуры, в которой уже ретерриториализовалась Греция, вернувшаяся из колонии. Первые философы-досократики, которые все были выходцами из колоний, возвращаются (в прямом или переносном смысле) в метрополию, неся с собой «вирус» дружности, и философия расцветает пышным цветом.

Второй важный момент – утрата этноцентрума. Утраченный этноцентрум в философском плане дублируется двумя одновременно противоположными и совпадающими категориями: «архэ» и «телос». Здесь он предстаёт с одной стороны, как структурный аналог метрополии, из которой мы вышли, суммы предпосылок, которыми мы заданы, но которые мы оставили за своей спиной – и для того, чтобы себя осмыслить, нам необходимо к этим предпосылкам вернуться неким обратным движением. С другой стороны, находясь в ситуации заброшенности, мы ищем свою цель, которая окажется той же родиной, которую мы оставили или, что скорее, другой, новой родиной, колонией, утопией. Это как раз, как мне представляется, очень хорошо рифмуется с тем, как Александр Дугин характеризует народ (лаос) в его непрерывном движении, непрерывной устремлённости. Эта устремлённость, например, очень важна для Платона, который постоянно говорит о нацеленности на Благо, на высшее. И в этой идее телоса как высшей онтологической инстанции, в частности, ретерриториализуется греческая мысль – так же как она

ретерриториализуется в утопии, которую строит Платон. Вообще всякий проект, таким образом понятый, в том числе проект философский - очерчивает горизонт поиска утраченного этноцентрума.

Семинар № 3
Возможность русской философии

Возможность русской философии:
ХАОС, ИМАЖИНЭР, ЛИЦО ЗЕМЛИ (к русской философии глубин)

СУБЪЕКТ К ХАОСУ

ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЁДОРОВА
ДЛЯ БУДУЩЕЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

ОБЗОР

30 марта 2011 года Центр Консервативных Исследований и Кафедра социологии международных отношений МГУ провели семинар на тему «Возможность русской философии».

Основной доклад под заглавием «Возможность русской философии: хаос, имажинэр, лицо Земли (к русской философии глубин)» представил профессор А.Г. Дугин.

Прежде всего, проф. Дугин отметил, что данный семинар является продолжением ряда интеллектуальных семинаров, прочитанных в рамках Центра Консервативных Исследований и Кафедры социологии международных отношений социологического факультета МГУ. Поэтому в начале семинара Дугин посчитал необходимым ответить на вопрос, что такое философия с точки зрения социологии воображения Ж. Дюрана. Философия, с точки зрения Дюрана, есть предельная форма развития режима диурна.

Диурн - специфическое свойство имажинэра. Сверхэкзальтированный диурн рождает логос со всеми его свойствами: разделением, диайресисом, шизоморфизмом (расщеплением).

Таким образом, высшей формой экзальтации диурна, дневного режима работы воображения, символизированного мечом, копьём, взлётом и одновременно падением, движением по вертикали, является философия.

Если мы посмотрим изменение режимов ноктурна/ диурна в истории русского народа, то мы обнаружим интересный факт. Если восточные славяне явно обладают признаками драматического ноктурна (весёлые, не очень рациональные люди, об этом подробнее см. статью А.Г. Дугина «Социология русского общества»), то постепенно по мере этногенеза великороссов происходит сдвиг режимов. Великороссы уже менее относятся к драматическому ноктурну, а более к мистическому, возможно, за счёт интеграции финно-угорских племён. Более того, мистический ноктурнизм русского народа прогрессирует в ходе исторического развития.

Драматический ноктурн сохранился у современных украинцев, которые более подвижные и гибкие, в то время как у их соседей великороссов идёт засыпание на глазах, погружение в мистический ноктурн. То есть происходит сдвиг от андрогината к Великой Матери.

В ходе семинара Дугин попытался дать ответ на вопрос, когда появляется русская философия. Это происходит во второй половине XIX века, то есть, в самое неподходящее время. Логичнее ей было бы начать развиваться во времена Ивана Грозного или Святослава — в то время, когда у нас был диурн.

Для того чтобы понять «Слово о законе и благодати» Иллариона, необходимо обладать интеллектуальными диурническими свойствами, которыми современный русский практически не обладает. Пятьсот лет назад условия для создания русской философии были хуже, но сохранялись. Вместо неё возникла идеология «Москва — третий Рим». И в тот момент, когда предпосылок для создания русской философии не осталось никаких, общество погрузилось в мистический ноктюрн, рождается русская философия. Дугин посчитал справедливым разобраться, что представляет собой это явление.

Во-первых, это довольно специфическое явление. Если мы посмотрим на её главных представителей: В.Соловьёва и Н. Фёдорова — они никоим образом не представляют собой носителей диурнического начала. Оба явно представляют собой «спящих» философов, работающих в режиме радикального эвфемизма, то есть представляющих в своей философии мистический ноктюрн. Эвфемизм — это главная операция мистического ноктюрна, примеряющего противоположности. Главная идея философии Соловьёва — Святая София, которая снимает противоположность между трансцендентным Богом и имманентным миром. Это есть эвфемизация, не совпадение Бога и мира — то, что лежит в основе логоса, креационистской философии и вообще монотеистической теологии. Фёдоров же снимает противоположность между жизнью и смертью, призывая к воскрешению мёртвых. Таким образом, русская философия возникает в антифилософских условиях, не обладает главным свойством философии — экзальтированным диурном и являет собой контрфилософию или «философию вниз». Это философия скольжения, философия, направленная в антифилософском направлении. Это мышление не по вертикали, а по сползающей покато́й плоскости в глубину эвфемистической смерти, мрака и тьмы. Но именно такой она и задумывалась.

В то же время на Западе мы имеем дело с концом философии. Это проявляется в появлении феноменологии, в интересе Э.Гуссерля и его последователей к ноэтическому, а

не дианоэтическому мышлению. Но если на Западе конец философии представляет собой падение с очень большой вертикали, то русские эвфемизируют падение даже с одной ступеньки и начинают скользить. Русские не падают, они спускаются, оставляя связь с плоскостью. Они спускаются вглубь мистического ноктурна, испытывая при этом колоссальное наслаждение.

Далее Дугин исследует материалистическое направление русской философии. Идея утопания в материи и становления на сторону противника, которая лежит в основе методологии эвфемизма мистического ноктурна, приобрела форму радикального коммунистического материализма. Что такое материализм? Это движения от сознания, как некоторой болезненной диурнической вещи, к некоему успокоению в материи. К концу советского периода советские философы перестали держаться даже этой заимствованной с Запада линии псевдодиалектики. От либеральной философской мысли русские философы взяли отсутствие минимального напряжения. Они скинули с себя ярмо агонизирующего мышления, и перешли в не-мышление как таковое. Вот это не-мышление или телеоморфизм представляет собой закономерный результат развития русской философии.

В своём докладе Дугин предлагает проанализировать русскую философию, используя ту методологию, которую М. Хайдеггер использует в анализе западноевропейской философии. Хайдеггер говорит о том, что гипер-развитие европейского диурна через Гераклита, Платона, схоластику, Картезианскую топикку вплоть до Гегеля и Ф.Ницше освобождают главный смысл, который заключается в *Gestell*. *Gestell* сам по себе есть суть *téchnē*. *Gestell* и *téchnē*, которые вначале являются периферийными аспектами диурнического логоса, постепенно выходят на передний план, и техника становится судьбой западноевропейской метафизики. Хайдеггер призывает увидеть в триумфе технического, в рассеивании логоса метафизики, её судьбу. Выявив в технике обратную сторону диурнического посыла, он предлагает построить философию Другого Начала на этом специфическом конце западной метафизики (при этом понимая, что этот конец представляет собой судьбу, а не сбой или случайность). Уже философия Гераклита несла в себе триумф технического.

В конце своего доклада проф. Дугин задаётся вопросом: куда стремились русские философы и к чему мы пришли? При полном отсутствии возможности мыслить, Дугин предлагает мыслить русскую философию, исходя из неё самой, то есть из самого спуска в мистический ноктюрн. Есть ли у этого процесса свидетели? Если да — то это будет очень важным «мессаджем». Дугин полагает, что у предельно экзальтированного диурнического логоса в определённый момент, на пике его подъёма, возникает вопрос: а что было до меня, до этого логоса. Когда он пытается описать то, что было до него, он призывает ноктюрн для того, чтобы почерпнуть из этого режима термины. В высшей своей экзальтации он конституирует ночь. Но эта ночь совсем не та, которая вверху. Дугин справедливо задаётся вопросом: не является ли то, что происходит с нами за последние сто пятьдесят лет приглашением достичь низа полночи, потерять сознание, осуществить «перегон» всего сознания к материальному, к глупости и безумию для того, чтобы обнаружить парадоксальное измерение того, что находится дальше этого дна, дальше мистического ноктюрна? Если мы как свидетели мистического ноктюрна сохраняем себя как свидетелей, то мы должны из этого мистического ноктюрна сделать ещё один шаг и обнаружить под этим мистическим ноктюрном логос. Но совершенно не гераклитовский, не платоновский, не хайдеггеровский логос.

По окончании доклада проф. Дугина возникла дискуссия.

М. Тюренков, зам. руководителя Центра Консервативных Исследований отметил, что в конце восьмидесятых многие высказывали мысль, что нас ждёт второй философский ренессанс. Однако он не состоялся, в лучшем случае мы можем говорить о появлении

новых историков философии. В конце 90-х появляются такие исследователи, как М. Мамардашвили, Э. Ильенков. Вопрос Тюренкова заключался в том, можно ли интерпретировать данных философов как возврат к русскому материализму.



Проф. Дугин предположил, что современное понимание философии Ильенкова оставляет желать лучшего. Ведь Ильенков — представитель эвфемизаторского сознания, попытки эвфемизировать субъект и объект через трудовую деятельность. Философия Ильенкова имела смысл и вытекала из социокультурного окружения. Те, кто занимаются Ильенковым сейчас, это игнорируют.

Поэт, переводчик, публицист, доцент социологического факультета В.Карпец предложил жёстко отделять философию Ильенкова от философии Мамардашвили и от всей советской философии, поскольку, по его мнению, фигура Ильенкова представляет собой радикально несоветскую философию.



А. Кузнецов, к.п.н., научный сотрудник РИСИ, высказался по поводу того, что в истории русской философии существовала такая фигура, как А.Ф. Лосев, который приступил к созданию систематического русского мировоззрения и мог бы стать для русской философии тем, кем стал Фома Аквинский для католической церкви. Вопрос, адресованный Дугину, заключался в том, возможно ли возрождение русской религиозной философии, и может ли Лосев, как систематизатор русской религиозной философии, стать краеугольным камнем, от которого будут отталкиваться все последующие философы.

Проф. Дугин в своём ответе высказал мысль, что главное свойство европейской философии — не систематизация, а причастность к «раскалённому» диурну как особой стихии. Русская философия — это не логос, и она не сопричастна логосу. Лосев в этом плане не составляет исключения. Возрождение русской православной философии должно быть либо ноктюрническим, либо иметь своей основой схоластику западничества. Из второго варианта ничего хорошо не выйдет. Лосев как раз может стать отцом русской православной философии, так как, не смотря на сбивчивый, нелогосный характер его мышления, его отличает систематичность.

А. Бовдунов, аспирант, сотрудник кафедры международных отношений социологического факультета МГУ, отметил, что в книге «Мартин Хайдеггер и возможность русской философии» проф. Дугин затрагивает проблематику хоры, которая вводится Платоном. Ни Платон, ни после-



дующая западная философия не создаёт подробного учения о хоре. Можно рассматривать те фрагменты о хоре, которые появляются у Платона как некий взгляд, который бросает логос на те сферы, что находятся внизу, то есть на ноктюрническое, на хаос. Современный западный философ Ю. Кристева описывает хору как нечто, относящееся к невербальной коммуникации. Логосный взгляд вниз, осуществляющий деконструкцию мышления, характеризует и философию такого мыслителя как Т. Адорно. Адорно, когда обращает свой взгляд на основания мышления, выступает как универсалист, применяя данные, полученные современными ему антропологами и этносоциологами. Та конечная точка, к которой восходит весь пессимизм диалектики просвещения, - это мимесис. Это то, о чём говорит Кристева, когда упоминает о хоре как невербальной коммуникации. Мимесис как то, что способствует цельному пониманию мира до возникновения понятий. Адорно отмечает, что, с одной стороны, это наиболее цельное понимание мира, а с другой стороны - это начало конца, это движение к тому состоянию, к которому приходит западная Европа. Здесь происходит так называемое отождествление нетождественного, поскольку цельного восприятия реальности в процессе мимесиса не происходит. Таким образом, та изначальная точка, к которой обращаются западные философы, независимо от того, опираются ли они на учение Платона о хоре, становится вполне понятной. Если же мы ставим задачей русской философии шаг за границу данной нулевой точки, в том числе и той точки, к которой приходит западноевропейская философия, то встаёт вопрос о месте, о её связи с хорой и о практике, в которой возможен ход за границу.

Дугин подтвердил, что о хоре заговорили только в двадцатом веке (Ю. Кристева, Ж. Деррида) в рамках постмодерна, то есть операций

по демонтажу логической системы. Хора появляется со стороны логоса. Логос видит хору как предел самого себя (но внутри самого себя). К этому пределу тяготит западноевропейская философия. Как бы близко она не приближалась к хоре или её синониму — ничто, она всегда будет подходить к ней со стороны логоса. Русская религиозная философия начинается с другой топики, она не знает такой логической категории, как ничто. Она начинается с другой стороны хоры. Наш первый шаг — это безумие. И мы двигаемся к его центру. Это совершенно другой маршрут. Это не маршрут падения. Мы очень далеки от той поверхности хаоса, которая граничит с логосом.

А. Г. Дугин

Д. пол. н., директор Центра консервативных исследований
при социологическом факультете, зав. кафедрой социологии
международных отношений социологического факультета МГУ

ВОЗМОЖНОСТЬ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ХАОС, ИМАЖИНЭР, ЛИЦО ЗЕМЛИ (К РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ГЛУБИН)

Природа философии и режим диурна

1. Философия, в топике Ж. Дюрана, есть предельное проявление диурна. Диурнический комплекс создает предпосылки для философии и саму философию. Всегда создает предпосылки, но не всегда философию. Чтобы из предпосылок появилась философия, оппозиция к имажинэру (ноктюрну) должна достичь максимума.
2. Русское общество ноктюрнично. При этом исторически есть тренд от древне-славянского драматического ноктюрна к великорусскому мистическому ноктюрну. То есть от андрогината к Великой Матери.
3. Русское общество было ближе к философии пятьсот лет назад, чем сейчас, а тысячу лет назад еще ближе, чем пятьсот. Тогда под «философией» выступала диурническая в целом православная теология и догматика. Проникая в народ, Православие становилось более ноктюрническим. Это не хорошо, не плохо – режимы имажинэра не поддаются моральной оценке.

Первый заход на русскую философию. Философия вниз

1. Если принять предыдущие положения, мы имеем занятную картину: момент появления русской религиозной философии (вторая половина XIX века – начало XX века) приходится на эпоху сгущения

ноктюрна. Поэтому русская религиозная философия должна была бы быть рациональностью, обслуживающей колебания земного тела Великой Матери.

2. Строго это мы и видели в двух версиях: софиологии и марксистском материализме. Это два пути чисто ноктюрнического режима мысли. Главное в обоих случаях: деятельная работа эвфемизма – эвфемизации мира (через Софию), с одной стороны, диалектика (ноктюрническое толкование Гегеля) и мать-Материя, с другой.

3. Начав мыслить «философски» тогда, когда мы начали так мыслить, мы стали мыслить «вниз». Это была философия вниз. В этом ее резкий контраст с просто философией, которая строится вокруг диурна – то есть вертикали.

4. Как мыслили философы Запада в конце XIX – начале XX века? По инерции они мыслили вертикально, одновременно начиная задумываться о реверсивности режимов. Эта реверсивность шла вниз с начала Нового времени – горизонтальная топика субъект/объект, имманентизм, феноменология, экзистенциализм и т.д. Но это «вниз» было совершенно из иной позиции – с очень большого верха. Западный логос падал. Русский, только что проявившийся, закапывался в нору.

5. Куда рыла нору русская религиозная философия? Я предполагаю, что она ползла в сердце Ночи. В ноктюрне сознание (как след диурна) рассеивается по «объектам» и встает на их стороны. Это своего рода трансгрессия духа в сторону материальных колыханий пренатального состояния. Пренатальность есть опыт, подхваченный советской философией: она постепенно расплылась в ничто. К концу СССР советский философский корпус достиг небывалого: он мыслил только темными материальными парами. Мысль диалектически превратилась в не-мысль. Если наша гипотеза верна, то превращение позднесоветских философов в послушных зверьков есть результат целенаправленной стратегии русской философии в ее ориентации на трансгрессию вниз и достижение ноктюрнического надира – точки совершенной полночи.

Осознание полночи. Смерть сладка

1. Продолжаем цепь умозаключений. Кульминационный идиотизм позднесоветской философии, териоморфность поздних советских философов и окончательная энтропия философского дискурса в ликвидационном «либерализме» постсоветского периода - не катастрофа, аберрация или недоразумение неизлечимо «глупого» общества, но конечная станция строго организованного философского процесса. Представим себе, что кто-то хочет заболеть, сойти с ума или умереть.

Всерьез хочет. И когда он заболевает, сходит с ума или умирает, разве это досадная случайность?

2. Все строго по Хайдеггеру. Философия Запада встает на путь технэ, затем технэ вбирает в себя философию и замещает её собой, потом гений Хайдеггера это открывает (обнаруживает – выводит наружу – *in das Offene*) и через осознание технэ как *Gestell*, а *Gestell* как *Geschick*, а *Geschick* как *Geschichte des Seyns* расчищает путь для Нового Начала. Хайдеггер предлагает шаг вперед – «там, где риск, там коренится спасение». Гельдерлин – как и Ницше, поставил себе цель сойти с ума, и сошел.

3. Но в нашем случае – всё чуть иначе. Мы стартовали рыть нору с иной позиции. Не с высоты, сверху, а с нулевой линии. Начало русской религиозной философии уникально – мы двинулись из ноктюрна в ноктюРН (например, Н.Ф.Федоров), из земного (хтонического) безумия в еще более полное земное (хтоническое) безумие. И вот это важно: мы не падали, а спускались, зарывались, погружались, растлевались в живоносных соках внутренностей земли. Это была очень сладкая смерть.

4. Еще одно отличие: нижний горизонт у нас был другой, другим был его онтологический рельеф. Для низвергающегося с гигантской высоты диурнического западного философского логоса внизу зияло ничто (у Гегеля, Кожева, Батая - негатив, собственно, ничто у самого Хайдеггера, Сартра, Делеза – с его «волей к ничто» и т.д.). Само падение конституировало ничто – европейский нигилизм (Ницше); в этом и состоит диурн и его философскость. А что

конституировало скольжение/сползание/закапывание? Вот точно, что не ничто. Русские не знают ничто. Вернее иначе: то, чем кажется извне русский нигилизм, таковым не является. Хотя бы по той причине, что для ничто нужно всё как высоко дифференцированный (по отношению к ничто) Логический (травматический, философский) концепт. Если не ничто, то что?

5. Это мы узнаем, если сделаем шаг вперед.

Русские, мысль и Лицо Земли.

1. Тут самое интересное. Для нас ноктюрн, до чьей сердцевины мы благополучно доползли (почти! доползли), инаков, нежели для философии Запада их ничто. Наш ноктюрн на своем предделе подходит к тайне того, что находится за этим пределом. Как за пределом логоса – в самом верху, также есть тайна – что стоит выше логоса?

2. Моя гипотеза: русские хотят откопать Лицо Земли. Все знают только её спину. И поэтому она кажется безвидной и пустой, и тьмой над бездною. И ничто. Но она не такова. Земля, наша мать Нюкс, не такова. У нее есть Лицо. И это Лицо никто никогда не видел. Русские хотят увидеть это Лицо.

3. Триумф философского идиотизма в современной России должен быть кем-то замечен. Самими философами он не замечается и замечен быть не может. Они и есть носители этого блистательного в своей темноте идиотизма. Они есть искупительная жертва. Также как на Западе техники (у Хайдеггера) не способны понять, что они носители метафизики *Machenschaft*. Следовательно, распад сознания философского сообщества современной России должен быть схвачен как достижение точки самой темной глубины кем-то еще. Кем?

4. Тем, кто осознает ночную судьбу русской мысли. Для этого помимо судьбы, необходимо осознание. Откуда его взять? Явно что не у людей Запада, которые все еще падают. И хотя до (режущей) плоскости ничто им осталось крохи, ветер на последних миллиметрах свистит у них в ушах – значит, они по-прежнему заняты собой и своим технэ.

6. Давайте зайдем с другого конца. Кто может познать то, что выше логоса? Выше Нуса по терминологии неоплатоников? Кто может познать то, что выше познания? Взглянуть на спину Небес? Не сам Нус.

Не логос. Не Небеса. Они окружены своим ликом – все есть Лицо Небес. Следовательно, в этом крайнем рывке диурн должен обратиться к другому – нежели он сам. Он обращается к ничто – к области апофатического. Это тьма превысшая света. Это проекция Непроявленного выше высшего.

7. Чтобы проделать то же самое с ноктюрном/землей, надо обратиться к другому, чем Мать. И тут мы должны привлечь на помощь диурн. Но свой собственный. Имажинэр выпрастывает из себя все режимы. Эвокация имажинэра как русского имажинэра – с учетом его философских, подчас омерзительных эстетически хтонических трансгрессий, – вот что нам нужно. Чтобы сделать еще один шаг в глубину (к Лицу Земли), мы должны заковать хаос. Заковать так, чтобы в нем забила русская молния, вспыхнул черный русский огонь. Иначе всё движение к центру Земли нашей «философии» будет напрасно.

Грядущие русские

1. Я думаю, что мы стоим на пороге явления русских другой формации. Они должны быть экспертами хаоса, первооткрывателями хтонических лабиринтов родного безумия, но... вместе с тем, они должны в предельном нагнетании идиотии, в пустыне, разросшейся дальше всяких пределов, из самих себя извлечь черный огонь хаотического логоса. Не огонь от огня, но огонь из льда.

2. Для русской философии следующей формации необходим новейший антропологический тип. Этот тип должен осуществить охват имажинэра как целого, во всех его режимах, но не синтетически, а в глубинных корнях – там, где режимы еще не разделены. Имажинэр как таковой – это момент, где ночь и день еще не различны. Небо и Земля еще не разделены. Хаос это зияния и зевание. Когда зевание происходит – Небо открывает свою пасть – отныне это верхняя челюсть мира-монстра. Вторая нижняя челюсть – Земля. Зияние пространства между ними – хаос как предок Эроса, вторичный хаос. Нужный нам хаос – до разделения Земли и Неба, до космического первозевка.

3. Русская философия прорыла для нас дыру вниз. Это философская шахта, ведущая глубоко-глубоко, где гаснут последние искры сознания.

Мы должны пойти туда без света. И извлечь свет из сердца самой под-донной тьмы.

4. Это могут сделать только совершенно новые люди. Русские из глубины глубин и в глубину глубин. Поверхностные русские, валяющиеся или ползающие на четвереньках, и даже закопавшиеся по пояс— никому не интересны. Только убежденные геонавты, землеплаватели хтонических океанов пригодятся в этом важном деле — последнем рывке русской философии. К ее возможности сбыться.

И.Б. Дмитриев

Председатель философского клуба РГГУ

СУБЪЕКТ К ХАОСУ

К необычным возможностям философии я предлагаю приблизиться через проблему современности – одну из самых «горячих» тем в рамках самой современной западной мысли. Современность (модернити) с первых своих движений опознаёт себя в режиме противопоставления до-современному, прежнему, старому. До-современное, античное (буквально, древнее) берём в предельном обобщении: сюда мы подверстаем и то, что разумеем под собственно традиционными обществами, и также опыты пост-традиционных проектов (конфуцианский Китай, общественная теория и практика классической и поздней Античности и даже само Просвещение – в той степени, в какой оно само стало традицией, воплотившись в регулярных институтах). Так вот, как бы глубоко мы сегодня не «копнули» в толщу до-современного, нам приходится признать, что повсюду мы находим момент выхода из стазиса, момент разгерметизации этно- или тео-центрума. Ущерб, недостача, порча фиксируются во множестве древнейших мифов, и это уже означает, что тождество Дюркгейма «Общество = Бог» нам остаётся только гипотетически отнести за обозреваемый горизонт предшествовавшего.

Изыян, как правило, космологический – фиксируется, в том числе, в сюжетах, которыми занимался Леви-Стросс. После Стросса мы, собственно, и научились представлять традиционные общества как в первую очередь герметично замкнутые наподобие шара бытия философов элейской школы. Однако же и в этих сюжетах нам повествуется о том, что, например, верёвка, соединявшая некогда небо и землю, порвана – сам мифический нарратив уже включает в себя момент разрушения целостного космоса.

Итак, уже образцы «эталонной» премодернистской культуры содержат элемент рефлексии на разрыв. Что же в таком случае позволит нам сохранить умозрительную границу между областями

современности и премодерна? С моей точки зрения, приемлемой является такая характеристика, согласно которой до-современный взгляд целиком направлен в прошлое в том смысле, в каком этот взгляд образует перспективу восхождения к целостному истоку (к действительному тождеству Дюркгейма). И заслуга, мудрость, добродетель впервые обозначают себя как то, что соответствует интенции возвращения, воссоединения с этим истоком. На реализацию этой интенции была направлена всякая дисциплина души, всё философское предприятие вообще - предприятие глубоко консервативное в своём первоначальном проекте (поэтому мы и не утверждаем, что модерн имеет смысл отслеживать начиная с Конфуция и Сократа; по этой же причине нам, как и большинству постмодернистов, приходится сомневаться в том, что Просвещение представляет собой аутентичное осуществление современности).

Современность реализуется в сосредоточении на точке актуальности. Здесь у нас впервые появляется такая перспектива, исходя из которой мы и традиционную, и посттрадиционную консервативно-философскую установку рассматриваем как взгляд, прикованный к прошлому. Поскольку теперь мы имеем такой взгляд, который сам себя определяет как взгляд в настоящее, в место разрыва предопределённости прошлым, мы способны выработать понятие о традиции. Современность и традиция определяются друг через друга. Современность в её «зерне» – это то, что кроме традиции. Через это размежевание открывается перспектива нового, иного по отношению к консервативному, философствования. Мысль сосредотачивается на специфичности того, что несводимо к холосу изначально единого сущего. Серьёзного внимания и особого угла рассмотрения удастаиваются такие темы как: временность, событие, уникальность, различие, отрицание.

Констатация разрыва и работа о нём составляют главенствующий акцент всего авангардного культурного производства. Наше сознание, наша субъективность обнаруживают себя как место разрыва, материя разрыва, устройство разрыва. В то же время этот разрыв есть предпосылка для автономии. Что значит автономный субъект? При всём том, что Декарт хрестоматийно считается архитектором нововременной парадигмы, он-то и отослал все «концы» к Богу. И хотя эта отсылка не всем представилась убедительной, а некоторые

недосказанности и «шероховатости» декартовской философии дали простор самым различным интерпретациям, никто иной как Спиноза - следующий столп нововременной континентальной философии - позаботился о том, чтобы новый модус мышления состоялся как возвращение - пусть и с оговорками - на старые круги философского консерватизма. Ситуация же глубоко вошедшего в свои права модерна, конечно, в гораздо большей степени связана с Ницше. Тотальность разрыва и смерть Бога как возможного «покрывающего» (оно же – фундирующее) начала, как гаранта преемственности – это тот заряд, который, переняв его у Ницше, несёт в себе вся стремящаяся быть действительно новой философия. Из философских сюжетов, непосредственно связанных с характеристиками современности как социологической категории, важно отметить «обреченность на свободу» Ж.-П. Сартра, заострение темы Другого, с замечательным метафизическим апломбом представленную у Э. Левинаса, генеалогию, разрабатываемую как последовательно не-фундаменталистски ориентированный метод (М. Фуко), связку время-временность-конечность-смертность (К. Маркс, А. Кожев, М. Хайдеггер, Ж. Баттай и многие другие), опыты мышления, исходящего из особенно отличного в противовес общему (Т. Адорно, Ж. Делез и другие).

Субъект (при всей затребованности темы его уничтожения, которой мы здесь не будем специально касаться) в первую очередь выступает как тот, кто вынуждаем сам для себя вырабатывать актуальное законодательство - поскольку преемственности как чего-то обеспеченного уже не существует и поскольку, затем, просветительские опыты самозаконотворчества, основанные на «искусственной» реконструкции преемственности с опорой на универсальный разум (недобитого Бога), также уничтожены. Трагизм ситуации заключается в том, что гарантий, которые умерший Бог предоставлял новорожденному субъекту, последний уже не имеет, но и на место Бога он также претендовать не может, поскольку частичность его со смертью Бога не превратилась в целостность, обусловленность не превратилась во власть.

Этот момент имеет в истории западно-европейской культуры свою конкретную развёртку. На каком-то этапе, в каком-то изводе мы находим упоение субъектностью, которое, однако, сменяется не то чтобы разочарованием, но, скажем так, осознанием конкретным

социально-историческим субъектом своей объектности. На эту тему упорно медитирует современная феноменологическая социология и социология линии Бурдье, которая работает над выработкой языка, способного преодолеть родовые дефекты аристотелевских субъект-предикатной и актив-пассивной парадигм – так, чтобы иметь возможность адекватно описать социальность с учётом её субъектного измерения, в то же время не упустив из виду «случайность» активного субъекта социальной практики и его подверженность вещным тенденциям (масштабы которой прежде, как выяснилось, недооценивались).

Наконец, в качестве ответа на это движение может быть рассмотрена интенция радикального субъекта. В своей первоначальной (условно возрожденческо-романтической) перспективе субъект мыслится именно как субъект необусловленной активности. Это – максимум субъекта, его горизонт, на который он до сих пор всегда равнялся как на свой «эйдос».

Два слова о хаосе: я согласен с Александром Дугиным в том, что именем для хаоса на Западе стало Ничто. Там, где логос обнаруживал бреши, где, следуя за Аристотелем, мы оказывались в ситуации дрейфующей перспективы и выхода вещей из соответствия своим определениям, там Ничто наступало на мысль, грозя выступить прямо в наличное. Ничто рвалось к существованию в лице кораблекрушительной стихии, в лице способности вещей принимать противоположные предикаты вопреки сократовской (!) догме идентичности ($A=A$), в лице зла и Дьявола, в лице движения нигилизма и утраты телеологической перспективы (результатирующей, по Ницше, в воле к Ничто).

Итак, на руинах западного логоса образуются две вещи, о которых говорить можно только через силу и только со многими оговорками. Потому что эти вещи мы не можем охарактеризовать привычным для нас манером – ни как онтологические инстанции, ни как что бы то ни было в этом духе – в духе консервативно-метафизического мышления. Это, скажем так, некие иероглифы, к которым в сумерках кумиров только и может лнуть наша онемевшая мысль, имеющая в виду нечто реальное – реальное в каком-то глубоко интуитивном, неопределимом в старых терминах (не говоря уже о как таковой референциальной теории истины) смысле. Эти две вещи: радикальный

субъект и хаос. Хаос – как то, что всю дорогу оттеснялось, выносило за границу в рамках стратегии европейского философского логоса (от иррациональных чисел пифагорейцев и «иноного» неоплатоников вплоть до «загрязнений» феноменологии). И радикальный субъект как тот недостижимый предел, к которому была ориентирована интенция субъекта – этого «кризисного образования» в рамках западно-европейской мысли.

После того как эти две странные фигуры обозначены, перед нами разверзается пространство решительной неопределённости с точки зрения исчерпавших себя стратегий логоса. Потому что рассмотрение чего-то в качестве предмета, телоса или под-основы или инструмента, ситуации – всю эту азбуку логоса мы уже прошли, закрыли и отложили. Попытаться определить, что бы мы могли сделать с радикальным субъектом или с хаосом, мы сможем, только совершив непростительное ретроградное движение обращения к этим отвергнутым уже паттернам логоса. Тот же факт, что мы зависаем здесь в неопределённости, в немоте, соответствует необычности наших интуиций двух этих фигур. Хаос – это то, в чём невозможна ни последовательность, ни систематика, ни субординация частей. В то время как радикальный субъект – это то, чему нельзя предположить ни миссию, ни мотивацию, ни что бы то ни было в этом роде, поскольку этот субъект поистине радикален и самостиен. Никакого завещанного, правильного движения здесь быть предусмотрено не может. Всякое предположение предполагает преемственность, мы же здесь говорим о полном исчезновении всякой преемственности.

И тем не менее, как сгущающееся напряжение, как предвкушение того, что сейчас свершится нечто, к чему всё до сих пор свершившееся было предварением, некое приближение всё же образуется. И характер и вкус этого приближения соответствуют парадоксальности и «несъедобности» этих двух фигур. Пожалуй, Хайдеггер был тем, кто лучше других мог удержать планку высоты, планку воздержания от возврата к старым этико-телеологическим концепциям – в своей интуиции Ereignis. Конечно, если мы примемся разбирать концепцию Ereignis по косточкам, она представится нам если не логически противоречивой, то двусмысленной. Но ведь и точно так же, в конце

концов, логически двусмысленной является, например, концепция творения-свободы-спасения – несмотря на все «потуги» средневековых теологов рационально её обслужить...

В завершение обращаю ваше внимание на то, что Александр Дугин сближает тематику хаоса и радикального субъекта с тем, что в инициатических доктринах фигурирует как тема прохождения через смерть. В соответствии с этим я предлагаю рассматривать это наше затруднение, этот переклин нашего ума на подступах к хаосу не как фрустрацию нашего предприятия, а напротив, как знак того, что здесь мы - к чему-то необходимому. В этой связи мне на ум приходит место из книги Юлиуса Эволы «Герметическая традиция», где вольно цитируя один из источников он пишет: «в тот момент, когда вы, наконец, найдёте себя в бескрайней удушающей чёрной пустыне – знайте, что настало время радоваться, потому что вы как никогда близки к завершению данного этапа работы».

М.В Медоваров

Аспирант ННГУ им. Н.И. Лобачевского

ЗНАЧЕНИЕ УЧЕНИЯ Н.Ф. ФЁДОРОВА ДЛЯ БУДУЩЕЙ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Учение Н.Ф. Фёдорова, вообще говоря, нельзя считать философским. Нельзя его назвать и религиозным: мыслитель позиционировал себя как православного, но с точки зрения православия, его основная идея о воскрешении умерших научно-техническими средствами абсолютно неприемлема. Однако в наследии Фёдорова присутствуют и совсем другие идеи, менее известные, но не менее значительные. На наш взгляд, именно они, находящиеся на периферии фёдоровской мысли, являются гораздо более плодотворными, чем его основные «космистские» идеи.

Главный метафизический императив Фёдорова, главная установка его мироощущения гласит: существование человека как индивидуума, вне других людей, невозможно. В строгом смысле слова все люди суть один человек, поэтому все должны слиться в едином братстве. Эта идея не является собственно русской по происхождению, она присутствует в христианской метафизике, особенно у св. Максима Исповедника, в Новое время у Ж.М. де Местра, в России подобную мысль до Фёдорова высказывали П.Я. Чаадаев и Н.В. Гоголь (1). Но именно на русской почве эта идея онтологического единства всех людей, человечества как единого человека (Адама Кадмона, Пуруши, Фраваши), разбитого в результате грехопадения на множество эмпирических индивидов, принесла наиболее благодатные плоды.

Из постулата о единстве всех людей проистекает и требование Фёдорова не разделять идею и дело, теорию и практику. Отсюда его страстный призыв к «общему делу», «литургии». Этот концепт свойствен традиционной метафизике и является совершенно верным в принципе, если отвлечься от того позитивистского искажения,

к которому его сводил сам Фёдоров. Однако у него это выражено ещё не на языке философии, а на языке страстных проповедей и поучений. Впервые строго обосновал единство теории и практики в культе, теургии только в 1918 году П.А. Флоренский в своей теории SIN (*sacra, instrumenta, notiones*) (2).

Фёдоров выводил несколько следствий из учения о теургии, общем Делании. Некоторые из них принципиально неприемлемы, некоторые просто комичны. Но до сих пор актуальны некоторые его мысли относительно социально-политической сферы. Фёдоров – очень русский, стихийно-бессознательный мыслитель. Он строил свой политический идеал, исходя из желаний самого русского народа, пытался вербализировать русское коллективное бессознательное. Социально-политический идеал, по Фёдорову, – это патриархальная монархия во главе с Царём-Отцом. Любые законы, любая юридическая регламентация должны быть отменены раз и навсегда как порождение Запада. Весь народ должен слушаться Царя не по закону, а по обычаю и совести. Все эти тезисы характерны для славянофилов, но Фёдоров идёт гораздо дальше них в том, что он требует немедленной отмены всех прав и свобод как формальных и недопустимых в семье. Эта мысль была неприемлема как для ранних, так и для поздних славянофилов, уделявших большое внимание требованиям гражданских свобод (при отказе от политических). Предшественником Фёдорова в таком требовании был опять же Гоголь (на избирательное сходство «Выбранных мест из переписки с друзьями» и «Философии общего дела» указывал ещё Ю.Я. Барабаш, но его указания остались незамеченными) (3).

От враждебности самому принципу прав и свобод (даже в славянофильской версии, не затрагивавшей политическую власть монарха) Фёдоров естественным образом переходит к требованию, что все сословия должны быть объявлены служилыми, тяглыми (4). Тем самым он, наряду с К.Н. Леонтьевым и в меньшей мере М.Н. Катковым, становится одним из дальних пророков общегосударственной мобилизации, имеющей давние корни в России, но характерной и для наступавшего XX века вообще (5). Неслучайно эта идея Фёдорова привлекла внимание левых евразийцев конца 20-х годов.

Мобилизация, а тем более тотальная, предусматривает определение врагов. Фёдоров считал врагами православной России Запад, исламский мир и иудаизм. Чужд ему был и буддизм. В этих оценках

с Фёдоровым можно не согласиться. Но за данным поверхностным суждением скрывается крайне ценная мысль о том, что для Православия, исповедующего Животворящую Троицу, неприемлемо как строгое единобожие креационистских религий, так и безличный пантеизм. Таким образом, основные контуры метафизического противостояния Фёдоров интуитивно уловил совершенно верно.

Наконец, Фёдоров совершенно неожиданно выступал в роли геополитика. Помимо призывов укреплять западные и южные границы, наибольший интерес представляет его внимание к Туркмении и Таджикистану, присоединённым к России в самом конце XIX века. В этих местах мыслитель побывал в 1890-х годах. Согласно Фёдорову, владение Ашхабадом (где жил его последователь Н.П. Петерсон) и особенно Памиром является промыслительной миссией России: «Благодаря занятию (части) Памира, русское самодержавие становится не в отца уже место, а в праотца место» (6). Николай II, согласно Фёдорову, выиграл в споре с Британией право занять место патриарха арийских народов. Эта идея Фёдорова также привлекла внимание левых евразийцев.

Таким образом, учение Фёдорова глубоко двойственно. Уже Н.А. Бердяев писал о кричащем противоречии между архаическими патриархальными идеями Фёдорова и его рационалистической верой в позитивистскую науку, его неприятием природы как «слепого начала». Очень точно положение Фёдорова отмечено в недавней монографии А.Г. Дугина, где мыслитель представлен как вращающийся вокруг двух центров притяжения: западного и русского (7). Тем самым подтверждается, что Фёдоров был ярчайшим носителем археомодернистского сознания. А значит, лишь вычленив из хаотической совокупности идей Фёдорова то, что имеет смысл именно как русская мысль, можно получить ценный результат. Только в этом случае наследие Н.Ф. Фёдорова, как ни невероятно это на первый взгляд, может стать одним из источников будущей подлинно русской философии.

Ссылки

1. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Полное собрание сочинений и избранные письма в 2 т. Т.1. М., 1991; Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Собрание сочинений в 8 т. М., 1984. Т.7.

2. *Флоренский П.А.* Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
3. *Фёдоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4 т. Т.2. М., 1995. С. 38; Там же. Дополнительный том. М., 2000. С. 196; Барабаш Ю.Я. Гоголь: Загадка «прощальной повести». М., 1993. С. 152, 220–221.
4. *Фёдоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4 т. Т.4. М., 1999. С. 126.
5. *Юнгер Э.* Тотальная мобилизация // Рабочий: господство и гештальт. М., 2002.
6. *Фёдоров Н.Ф.* Собрание сочинений в 4 т. Т.4. М., 1999. С. 489–490.

Семинар № 4

***Морфология времени:
структуры, онтология, работа со временем***

ВРЕМЯ И ЕГО ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ВАРИАЦИИ

ВЕРТИКАЛЬНОЕ ВРЕМЯ КОНЦЕПЦИИ ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ

ВРЕМЯ-СМЕРТЬ В ФИЛОСОФИИ Э. ЛЕВИНАСА

ОБЗОР

25 мая 2011 года Центр Консервативных Исследований и Кафедра социологии международных отношений МГУ провели семинар на тему «Морфология времени: структуры, онтология, работа со временем».

Основной доклад под заглавием «Время и его парадигмальные вариации» представил профессор А.Г. Дугин.



В своём докладе профессор отметил, что методологической основой его доклада является модель парадигмального подхода: преמודерн, модерн, постмодерн. Рассмотрение времени Дугин начинает с его рассмотрения в Традиции. Для примера были взяты две традиции: адвайта-шиваизм и неоплатонизм. На примере понимания времени в этих двух традициях профессор предложил рассмотреть, как Традиция в целом (то есть парадигма преמודерна) понимает время.

Традиция адвайта-шиваизма рассматривает время (кала) как дыхание. Дыхание является первичным по отношению ко времени. Время мыслится вытекающим из дыхания и как обобщение дыхания. Дыхание рассматривается как процесс жизни. Время есть ритм. Другая форма ритма — это ритм танца. Представление, свойственное адвайта — шиваизму — это представление о танце Шивы. Танец Шивы есть Кала. Дыхание служит парадигмой для развёртывания времени. Время понимается как действие, и это действие осуществляет человек. Человек есть дыхание, процесс вдыхания и выдыхания. Осуществляя дыхание, мы осуществляем время.

В традиции адвайта-шиваизма можно говорить о том, что время – это действие, процесс, глагол «временеть». Через наше дыхание время осуществляется. Данная онтология действия рассматривается в двух направлениях: вдоха и выдоха. Таким образом, время понимается дуально: как действие от и действие к. Именно в этой смене двух фаз состоит сущность времени. Это время, которое течёт одновременно в двух направлениях.

Как справедливо было отмечено в докладе Дугина, это дыхание человеку не принадлежит. Оно принадлежит Богу. Благодаря вдоху время конституируется, а в момент выдоха оно поглощается и приводится к истоку. Истоком времени также является дыхание. Шива конституирует время вдоха и выдоха самим собой.

Такое понимание времени соответствует картине мира в адвайта-шиваизме. Шива своим танцем создаёт нечто вне себя как собственное могущество (шакти). Но чтобы это могущество было правильно понято, необходимо разрушение. Танец существует для того, чтобы скрыть того, кто танцует, а затем открыть его.

В традиции неоплатонизма, которая может быть рассмотрена как схематика парадигм Премодерна, время рассматривается как подвижный образ вечности. Впервые вечностью назвал отсутствие времени Платон. Вечность называется термином «айон». Под слово «айон» подразумевается, во-первых, отсутствие времени как свойство высшего бытия, во-вторых, созерцание высшего начала высшим интеллектом. Своеобразной формулой времени неоплатонизма, таким образом, можно назвать вечное отражение безвременного.

Также в докладе профессора Дугина была рассмотрена модификация времени в монотеизме и профанное время Модерна. В монотеизме мир впервые становится невечным. Впервые появляется идея истории. Теперь время – это нечто иное, чем вечность. Это симулякр божества. Это время, которое имеет начало и конец. Оно начинается и заканчивается вмешательством Бога. Профанное время – это время, которое пронизано смертью и представляет собой погашение и остывание всех жизненных процессов.

После основного доклада состоялась дискуссия.

Поэт и переводчик Ю. Коринец поинтересовался у Дугина, насколько обоснованным можно считать утверждение, что если в деизме Бог был за пределами мирового целого, а в романтизме Бог

появился в самом мире, то переход от деизма к романтизму можно назвать деградацией.

А. Дугин выразил возражение на данную точку зрения, поскольку, по его мнению, истощение, изнашиваемость божества в западноевропейской теологии происходило, начиная со схоластики. Это ещё теизм, но уже предпосылки деизма, то есть лишение Бога атрибутики живого вмешательства в мир. И



ренессанс был контрреакцией сакрального на истощение Божества. Тот факт, что его искали в имманентном, имел место не потому, что романтики занижали его, а потому что предъявляли к Божеству требование жизни

Ю. Коринец добавил, что с точки зрения креационизма это можно рассматривать как парадоксальную деградацию, хотя в романтике обратились к Богу после деизма, но пропасть между творцом и творением у них исчезла.

Соглашаясь со слушателем своего доклада, Дугин отметил, что романтики близки неоплатонической традиции и поэтому нельзя говорить о деградации в данный период. «Я бы назвал и романтизм, и ренессанс формой всплеска традиционализма и консервативной революции. Это были глубинные реакции сакрального на десакрализацию. В этом отношении тот ущерб, о котором Вы говорите, то иерархическое соподчинение мне представляется не очень ясным. В романтизме каждая строчка вдохновляет», - утверждает докладчик.

М. Тюренков, зам. руководителя Центра консервативных исследований, отметил, что доклады о различии времени в старообрядческой традиции до Раскола и после Раскола делались неоднократно, однако в них игнорировалось различие в понимании времени. Вопрос Тюренкова к основному докладчику заключался в том, видит ли Дугин принципиальные различия между двумя этими пониманиями времени. Дугин ответил, что в старообрядчестве есть идея о том, что время кончилось. То есть закончилась священная история. Старообрядцы больше не живут в священной истории, потому что она завершена. Время существования старообрядца – это опыт пост-темпорального переживания.

Поэт, переводчик, публицист, доцент социологического факультета В.Карпец добавил, что дораскольная традиция не является дессидентской в онтологическом смысле слова. А старообрядческая становится дессидентской. И на самом деле разница между старообрядческой и русской дораскольной традицией такая же, как между дораскольной традицией и никонианством. Потому что существовала единая русская дораскольная традиция, а потом она разделилась на никонианскую и старообрядческую. И та, и другая в равной степени ущербны с точки зрения целостной русской дораскольной традицией.

А. Г. Дугин

Д. пол. н., директор Центра консервативных исследований
при социологическом факультете, зав. кафедрой социологии
международных отношений социологического факультета МГУ

ВРЕМЯ И ЕГО ПАРАДИГМАЛЬНЫЕ ВАРИАЦИИ

Время в парадигме Традиции. Адвайта-шиваизм

1. Наиболее обширное для Традиции в целом понимание времени содержится в индуизме. Для примера можно взять адвайта-шиваизм. Он может служить парадигмой понимания времени в семантическом поле Премодерна.

2. Например «Свачханда Тантра», авторитетный источник шайвизма делит время на две категории: солнечное (соответствующее грубому миру – стхула) и тонкое (сукшма), что соответствует циклу витальной силы (прана) в теле. Абхинавагупта в своей «Тантралоке» пишет:

«Экспансия времени (кала) основана на витальной энергии дыхания (прана). Витальная энергия дыхания основана на вибрациях (спанда), вибрации покоятся в пустоте, а пустота в сознании. Поэтому вся Вселенная основана на сознании».

3. Время (кала) мыслится как импульс, проистекающий из божественного сознания, как ритм Вселенной. Показательно, что в «Ведах» кала (время) не упоминается, но упоминается прана, спанда и ритм. В «Упанишадах» появляется фигура «калы» и спекуляции на эту тему. В этом смысле кала/время есть шакти/сила, то есть мощь, с помощью которой осуществляется манифестация мира. Отсюда «калашакти» - время/сила («Тантралока»).

4. В адвайта-ведантистской оптике тантрического шиваизма ритм времени есть ритм Проявления и обратной абсорбции. Дыхание имеет выдох (творение) и вдох (возвращение). Поэтому время двунаправленно, есть две траектории времени. Время выдоха есть Кали

(женский род от Кала – время), шайваизм насчитывает 12 Кали – 12 путей выдоха/манифестации. Обратное время – это время вдоха. Оно называется также «проглатыванием времени» (калаграса). Это время возврата, и оно единственно – это «каласамкарсини».

5. Шива создает Вселенную и разрушает ее своим танцем. Танцующий Шива (Натараджа) есть Шива-Кала, он созидает и разрушает, и этот ритм есть бытие мира, которое мыслится недуально – проявление есть иллюзия отдельности имманентного, возвращение (проглатывание времени) – снятие этой иллюзии; но сила иллюзии и сила снятия иллюзии – одна и та же, это время как сила.

6. Таким образом, время (кала) есть свойство сознания и сущность ритма (дыхания, любви, танца, действия). Время есть проекция сознания вовне (манифестация) и возврат внимания вовнутрь сознания (диссолюция, лайя, пралайя). В практике йогического дыхания акцент ставится не на выдохе и вдохе, но на моменте между ними, когда процесс дыхания зависает в неопределенности; когда нет вдоха и выдоха, это и есть момент адвайты. Это корень дыхания, или радикальное дыхание.

7. Адвайта-шиваизм может быть взят как обобщающий пример для интерпретации времени и в других традициях. Это самая полная модель времени как 1) создания; 2) уничтожения, 3) не-создания/не-уничтожения, но мыслится время как три одновременно.

Время в платонической топике. Вертикальное время

1. В платонической топике у времени схожий онтологический статус. По Платону «время есть подвижный образ вечности». В структуре изложения «Тимея» вечность – это первый мир – мир образца, парадигмы. Идеи – вечны. А время вступает в действие во втором мире, в мире копий (икон). Там вечное разворачивается во временном цикле. Синхронизм образца проецируется в циклический ритм копии.

2. Движение по кругу – наблюдаемое в небесном своде или смене сезонов – интерпретируется в платонизме как отражение неизменности мира идей.

3. Тот, кто идет к идеям, уходит из временных циклов к неизменному (парменидовскому) бытию, которое вечно.

4. Все это систематизировано у Плотина в «Эннеадах» III, 7. Согласно Плотину, есть три модуса времени: 1) радикальная вечность/безвременность бытия как Единого – Парменид, Платон; 2) вечное бытие интеллекта, созерцающего Единое (этих интеллектов несколько) – Эмпедокл, Гераклит; 3) вечнодлющийся космос.
5. Замечание о смысле вечности (греч. *aiwn*). У Платона происходит семантический сдвиг понятия «вечность»: от «большая длительности» (пресократики, Гомер) к парменидовскому радикальному отсутствию времени. Любопытно: время и его отсутствие – у Платона – называются одним и тем же именем. Вполне в духе шайвизма.
6. Аристотелевское определение времени как «меры движения» жестко критикуется Плотинем, так как помещает время внутрь космических феноменов, тогда как его природа – на всех трех уровнях имеет совершенно иной – вертикальный характер.
7. Время платонизма вертикально. Круговращение космоса отражает вечное созерцание Единого интеллектом, а вечное созерцание Единого интеллектом обращено к безвременной вечности Единого. Люди, живущие во времени, приглашаются к его ВЕРТИКАЛЬНОМУ толкованию – либо они делают вывод из времени и понимают его педагогическую и сотериологическую природу, либо время их пожирает, изнашивает и отправляет в мир толкущихся в гостинной материи пассивных тел.

Модификация времени в монотеизме. Время как предел

1. Существенную модификацию в конструкцию топики времени в Традиции привносит монотеизм.
2. Показательно определение времени в ортодоксальном исламе: «время есть рубящий меч». Время не объединяет, не связывает, но разрывает связи, рубит, крошит, расчленяет. Кстати, такова же этимология немецкого *Zeit*. Об этом я писал в книге о М. Хайдеггере (1).
3. Осознается время как разрыв не сразу. В христианской теологии проблематика времени вырисовывается постепенно и связана с судьбами христианского неоплатонизма и отвержением оригенизма. Здесь важен спор Иоанна Филопона (александрийского неоплатоника-христианина) с Проклом в отношении его концепта «вечности мира». Прокл описывает вечность мира как приложение

принципа вертикального времени, свойственного неоплатонизму в целом. Иоанн Филопон осмысляет акт креации и акт Страшного Суда как начало и конец мира (космоса), а значит, начало и конец времени. Время становится имманентным и горизонтальным.

4. Отношение к Богу (= к вневременной – радикальной – вечности) не просто выносится за скобки космоса и времени, но отрывается от промежуточной реальности (миры интеллекта). Все, что не Само Единое (Бог-Творец), помещается во время. Время становится имманентной границей, окружающей горизонт космоса.

5. Здесь вертикальность времени как проявления/возврата сменяется горизонтальностью времени как отчуждением/ожиданием искупления. Все, что внутри времени – ОТЛОЖЕНО. Время есть фатальная тюрьма бытия. Это основа этики иудаизма (частично христианства и ислама): время несет человека к смерти («человек яко трава, дние его яко цвет сельный, тако отцветут, и дух пройдет в нем и не будет и не познает к тому места своего»)(2). Горизонтальное время несет человека (космос) к моменту обнаружения его «ничтожности», то есть к «ничто».

6. Лишь Второе Пришествие уничтожает время («и времени уже не будет» Апокалипсиса). Пока же его не наступило, время есть неотменимое условие отдельного от Бога бытия. Время перестает быть циклическим, становится необратимым. В нем, правда, есть три позиции, которые представляют собой нечто особое: 1) первое время (рай), 2) время обращения к Богу, молитвы, чуда Евхаристии и 3) конечное время, время Второго Пришествия. В этих трех позициях внутри времени отношение к Богу приобретает наиболее интенсивный характер и позволяет ЗАГЛЯНУТЬ по ту сторону времени.

Время мистиков в монотеистических религиях

1. Если взять монотеистические религии в целом, то мы обнаружим в них два понимания времени – ортодоксальное и мистическое. Ортодоксальное время монотеизма – горизонтально, необратимо, линейно, имманентно. Оно есть чистое ограничение. В чем-то оно близко к аристотелевской концепции времени как «меры движения». Движение есть судьба монотеистического космоса.

2. Но у мистиков монотеизма (тайно) сохраняется неоплатоническая топика вертикального времени. Так для многих версий суфизма в исламе, каббалы в иудаизме и у христианских мистиков (частично у еретиков – оригенизм) возникает идея «предсуществования душ» и соответственно возможности возврата. Это называлось у Оригена «апокатастасисом». У Оригена это подразумевало не только возврат человеческих душ, но и падших ангелов, включая их предводителя.
3. Показательно отношение ко времени у Джалал ад-Дина Руми. Руми исповедует суфийскую концепцию постоянного творения. Это доктрина Таджудди-амсаль. Согласно ей, время дискретно, Бог творит каждое мгновение мир заново. Очень БЫСТРО. Между мгновением и мгновением есть неощутимая пауза небытия. Задача суфия проникнуть в этот промежуток, который лежит между прошлым и будущим. Руми пишет: «Твои мысли о прошлом и будущем, освободись от них и ты будешь спасен» (Стихи II, 177). Это связано с символизмом слова «Кун» -- «да будет», «да сделается». К (каф) и Н (нун) – это прошлое и будущее (Творение в целом) – они-то и скрывают от человека истину. Задача встать на их границу (между каф и нун).
4. То есть в структуре горизонтального времени есть дыры. Это дыры настоящего, где суфий встречает вертикальное время. Руми пишет: «Суфий – сын настоящего времени, о товарищ: на Пути нет такого правила произносить слово «Завтра» (Стихи I, 133). Время есть темница, из которой надо сбежать. Руми: «Все изменения происходят из часов (са'ат): тот, кто спасся от часов, спасся от изменений. Когда ты скрылся на час от часов, тогда больше нет качества (нет настоящего, нет того «как» – «к'ун»), ты познакомишься с тем, что не имеет качества («би к'ун») (Стихи III, 2074 и 2075). Обратите внимание на выражение «скрылся на час от часов» - «часам» горизонтального времени монотеизма противопоставляется «час» вертикального времени радикальной мистики (Традиции – неоплатонизма). Это происходит с помощью «тахайур» - «изумления», «удивления», «смущения» (возможно, это платоновско-аристотелевское «qomazein» - с чего начинается философия). Руми пишет: «Часы не знакомы с отсутствием часов, поэтому тому, кто осознает время, есть только один путь – «изумление» («тахийюр») (Стихи III, 2076). Русское слово «изумление» означает «выход из ума».

5. Такое же вертикальное время мы встречаем в каббале (время сфиротических созерцаний) и в христианской мистике (здесь: часто на грани или за гранью ереси).

Профанное время

1. Секуляризация христианского времени – отрыв от него парадизиального, молитвенно-эвхаристического (литургического) и эсхатологического измерения – дает нам топику времени в научной картине мира. Это Галилей, Ньютон, Декарт.

2. Здесь появляется объект – внешний мир, «реальность» как нечто объектно сущее вне субъекта (перед субъектом – объект). Время рассматривается как объективное свойство объективного (внешнего) мира. Это параметр реальности. Время мыслится как свойство объекта. Это – объективное время. Оно проистекает из горизонтального времени монотеизма, лишенного каких бы то ни было отсылок к духу или вечности, а также к вертикальному времени.

3. Это физическое время распознано в термодинамике как время энтропии. То есть движение материи к распаду и утрата динамической системой энергии. Объективное время – это время остывания. Но сам этот концепт есть следствие остывания духа, то есть представление об остывающем времени уже есть результат (его!) остывания.

4. Профанное время – это то время, с которым мы имеем дело в науке и общей культуре. То, что мы называем сегодня «временем», это профанное время.

5. На нем нет смысла останавливаться, с ним-то мы хорошо знакомы. Ярче всего (как нечто трагичное) оно осмысливается у экзистенциалистов XX века (Ж.П. Сартр).

Сомнения в профанном времени. Кант/Гуссерль

1. В рамках философии Нового времени были попытки переосмыслить время как свойство объекта. Первым это мы встречаем это у Канта. Кант ставит под сомнение онтологию объекта, и рассматривает время как априорную форму чувственности, причем – в отличие от пространства – ближе к субъекту, чем к объекту

(это похоже на шиваизм). Иными словами, время здесь мыслится как способ организации субъектом (точнее трансцендентальным разумом) перцепций феноменального. По сути, это означало постановку под сомнение классического для науки Нового времени представления о времени, как о свойстве объекта.

2. С другой стороны, к релятивизации механистичности времени подошли феноменологи — хотя Ф.Брентано критически относился к И. Канту. Особенно интересна концепция темпоральности у Э.Гуссерля(3). Он различает 1) внешнее время (свойство объекта), которое сразу выносит за скобки (эпохэ); 2) внутреннее время опыта и 3) глубинное сознание внутреннего времени опыта. После феноменологической редукции остается третье.

Этот третий уровень темпоральности Э. Гуссерль трактует через музыку. «Вначале он констатирует, что членение музыкальной фразы на моменты (ноты) не является инструментом восприятия мелодии во времени. Если слышать только настоящее (ноту, которая звучит сейчас), музыки не будет. Музыка будет только тогда, если в сознании наряду с настоящим угасающе звучит предыдущее. Музыкальное настоящее включает в себя отзвуки угасающего прошлого, которые все вместе и конституируют феномен настоящего. Это вполне применимо к настоящему вообще: в настоящем мы имеем дело с суперпозицией настоящего и угасающего прошлого, что структурирует содержание феноменологического потока. Настоящее есть в таком случае только в привязке к угасающему прошлому. Настоящее расширяется, становясь из точки, мгновения, процессом налагающихся затухающих колебаний». (4) Будущее же есть продолжение мелодии, и оно становится осмысленным, то есть подлежащим перцепции сознания, только если логично соотносится с этой предшествующей мелодией, конституируемой через моменты настоящего, становящегося прошлым.

Это насыщенное время, включающее в себя все три измерения на самом коротком цикле. Здесь темпоральность становится формой бытия того, что сам Гуссерль (на позднем этапе) называл «трансцендентальным субъектом» или «трансцендентальным эго».

Zeit у Хайдеггера

1. Особая версия проблемы времени дана в фундаменталь-онтологии Хайдеггера. В двух книгах о Хайдеггере(5) я описал приблизительно, о чем у него идет речь, и как Дазайн соотносится с Zeit и его «экстазами». А также -- почему я затрудняюсь передавать слово «Zeit» русским словом «время».
2. Хайдеггер не обращается к платоническому вертикальному времени; отрицает монотеистическое время; отвергает объективное время научной картины мира и не согласен (до конца) с субъективным временем Канта или Гуссерля (своего учителя). Он пытается выстроить понимание Zeit на аналитике Дазайна, связать с ним и укоренить в нем. Это чрезвычайно сложная процедура, совершенно не понятая (на мой взгляд) экзистенциалистами (Сартром).
3. Важное место у Хайдеггера занимает Эрайгнис, как событие, случай, принадлежащий к экстазу Zeit в экзистенциальном будущем. Об Эрайгнисе также много говорится в моем двухтомнике о Хайдеггере (6).

Темпоральность в Постмодерне. Пост-темпоральность

1. Постмодерн разрушает здание философии Модерна. Со временем он делает то же самое. Время Модерна (научной картины мира) подвергается расщеплению.
2. Речь идет только горизонтальном профанном времени, но уже взятом в очень узком атомарном масштабе. В духе Гуссерля, с опорой на «жизненный мир» индивидуума. Постмодерн сокращает музыку истории с социальной до индивидуальной и субиндивидуальной. Так начинаются метаморфозы времени на микроуровне субиндивидуума. Это уже не время мира и не время социума, и не время объекта, и не время трансцендентального разума Канта. Это пост-темпоральность.
3. Ж. Делез описывает ее как наложение хроноса (время у греков) и зона (вечности, долговечности у греков). Хронос он толкует как телесность настоящего (бессмысленную), а зон – как рациональный конструкт прошлого и будущего. В Модерне и Премодерне эти концепты были жестко связаны вертикальной иерархией зона. Отныне они должны быть свободно расслаблены в игровой симуляции

ризоматической телесности, дающей зонические ростки «прошлого» и «будущего» в произвольной манере. Происходит расщепление «хроноса» в шизофреническом поле свободного скольжения «тела без органов» по «гладкому» пространству «подземного» экрана. Такая игра ризомы соответствует «хаосмосу».

4. Постмодерн имеет дело с горизонтальным временем Модерна, но только раздробленным и распыленным. Это распыленное время, диссипативная темпоральность. Поль Вирильо указывает: эта темпоральность ускоряется; ее ускорение есть ее сущность. Ускоряющееся время до скорости света и быстрее, искривляет линейное время Ньютона. Возникает дромократия, бытие в бесконечно ускоренном ритме. Это требует размельчения субъекта, движущегося во времени (равно как и объекта). Так быстро не может двигаться человек, но только его субиндивидуальная часть. То есть на световую скорость способны только недочеловеки. Жизнь биржевого брокера – коротка. Он живет между 20-ю и 25-ю годами в диком напряжении, зарабатывает бешеные деньги, к 26 он инвалид и остальную жизнь лечится на собственном острове (если успешно играл) или скитается по наркопритонам (если не повезло). Главное – тайминг. Не важно, что кто-то делает, важно как быстро он делает то, что делает. Дромократия – абсолютный триумф горизонтального времени, победы выдыхающей и выдыхающейся Кали.

5. В Постмодерне происходит полная и окончательная ликвидация любых вертикальных ситуаций темпоральности, но вместе с тем аннулируется и структура горизонтального времени. Время становится причудливым, экстравагантным. Отсюда пост-история и рециклирование (Ж.Бодрийяр).

Традиционализм и время

1. В традиционализме мы имеем дело с общей топикой времени. Показательно название главной книги Р.Генона «Царство количества и знаки времени» (7). Время упоминается прямо. А в «Кризисе современного мира» (8) - косвенно, через отсылку к временному концепту «современный». С каким временем имеет дело традиционализм?

2. Точнее всего сказать, с неоплатоническим, воспроизводящим философски и отвлеченно, в каком-то смысле рекапитулятивно,

структуру всех типов времени – в первую очередь вертикальное время, но вместе с тем внимательно с позиции признания правоты именно вертикального времени, учитывая особые темпоральные особенности, вскрывающиеся в конце времен, то есть триумф вначале горизонтального времени, а затем его расчленения. Ризоматическое время совпадает с темпоральностью сына погибели.

Радикальный Субъект и время

1. Радикальный Субъект (далее: РС) оперирует с парадигмами, но идейный контекст традиционализма ему вполне комфортен. РС опирается на традиционализм как наиболее подходящее семантическое поле. Поэтому для РС традиционалистское (в данном случае неоплатоническое) понимание структуры времени, то есть вертикальное время, является приемлемой аппроксимацией.

2. Однако РС ставит под сомнение обоснованность и необходимость вдоха и выдоха. Для него нет ни ухода от тождества, ни возврата. Для него нет конца времен, так как нет начала времен. Для него нет также дистанции между копией и оригиналом. РС не копия и никогда ей не был, хотя он находится не на вертикальном горизонте божественности. В каком-то смысле он не был и оригиналом. Он внеположен неоплатонической (традиционалистской) карте бытия и космоса. Он располагается перпендикулярно к оси вертикального времени. Его «темпоральность» трансверсальна не только в отношении космического или горизонтального времени, но и в отношении вечности.

3. Он есть что-то еще.

Ссылки

1. Дугин А. Мартин Хайдеггер. Возможность русской философии. М., Академический проект, 2011.
2. Псалтырь. Пс. 102.
3. Husserl E. Lectures on the Phenomenology of Internal Time Consciousness. L., 1928.
4. Дугин А. К онтологии будущего/Деконструкция. МГУ, 2011

5. Дугин А. Мартин Хайдеггер. Философия другого Начала. М., Академический проект, 2011; Он же. Мартин Хайдеггер Возможность русской философии. М., Академический проект, 2011.
6. Там же.
7. Русский перевод из рук вон; рекомендуется читать по-французски. Guenon R. Le Regne de la Quantite et les Signes des Temps. Paris, 1970
8. Генон Р. Кризис современного мира. М., Арктогея, 1991.

С. А. Жигалкин

Философ, переводчик

ВЕРТИКАЛЬНОЕ ВРЕМЯ КОНЦЕПЦИИ ВЕЧНОГО ВОЗВРАЩЕНИЯ

Что такое «вечное возвращение»? Первое, что приходит на ум, — это обратиться к древним традициям и попытаться найти в них разъяснение смысла данного словосочетания. В индийской, египетской, греческой и других мифологиях определённо встречаются иносказательные и даже прямые упоминания о вечном возвращении, на основе которых можно было бы составить о нем приблизительное представление. В подобных изысканиях весьма интересными оказались бы и архаичные космогонии «первобытных» племен, где прошлое, настоящее и будущее не следуют прямо и просто одно за другим. Однако такие исследования — путь в никуда, поскольку попытки проникнуть в предания прошлых времён из современности неизбежно приводят к подмене смыслов, трактовкам на собственный лад и в результате к поверхностным фальсификациям, либо к загадочной темноте глубокомысленных толкований. И дело не в недостаточной чистоте намерения исследователя: мифологемы минувших эпох — это настолько другое, что они совершенно несовместимы с нашими сегодняшними представлениями. Не говоря уже об открытости космоса тех времён божественному и демоническому, об обыденности считающегося теперь фантастическим и невероятным, о неведомых ныне ландшафтах и существах и так далее, заметим лишь, что также и представления о пространстве и времени как таковых радикально отличались от наших.

Время не ассоциировалось исключительно с последовательностью событий, с эволюцией или историей, и никоим образом не уподоблялось одномерной прямой. Природа времени наделялась божественными качествами и принадлежала принципиально неизвестному. Каждое мгновение было устремлено не только к последующему мгновению, но, главным образом, во вневременные, сакральные сферы, причастность к которым происходящего была очевидной благодаря мифическому восприятию окружающего. Космос не распадался на «духовное» и «мирское»: традициям и ритуалам следовали буквально во всем — в священных обрядах и посвятительных мистериях и, в равной степени, во всех бытовых мелочах. Причастность каждого мгновения ко вневременному определяла особый характер течения времени, иной, чем сейчас: не только однонаправленный вектор, но и другой, самый важный, ортогональный к нему. Структура пространства также не выражалась декартовыми координатами — о расстояниях судили не исключительно по километрам: оно зависело и от того, кто именно, при каких обстоятельствах и каким образом его преодолевал.

Очевидно, бессмысленно говорить о вечном возвращении, предположительно, связанном с пространством и временем, существованием как таковым, не уяснив представлений о них в соответствующей мифологеме. Но, располагая лишь малопонятными текстами, энтузиазмом, воображением и рациональным умом, вряд ли удастся это осуществить. Иными словами, вечное возвращение, извлеченное из древних традиций — всегда только домыслы и интерпретации, причем интерпретации неизвестно чего.

Более простой путь — рассмотреть представления о вечном возвращении в античной и поздней классической философии, теологии и теософии, в логическом мышлении вообще. Здесь мы, однако, неизбежно приходим к концепциям космических циклов, то есть к идее перманентного воссоздания схожего, будь то сезоны, растения, живые существа, континенты и страны, вселенные во всей полноте. При этом нетрудно заметить, что концепции циклов, как их понимают сейчас, основываются не на мифологическом, а именно на сегодняшнем представлении о времени, и, следовательно, имеют совершенно другой смысл. Время движется по прямой, всё вперед и вперед, вызывая из небытия и вновь отправляя

в небытие похожие или не очень похожие формы, порядки, миры. Структура времени очень проста: одно всеобщее настоящее постоянно сменяется другим. Нет никаких сфер с иным временем, нет разветвления времени, изменения его скорости и направления, трансформации качества, соотносимости преходящего со вневременным, тем более, самого вневременного. Нет таинства времени как такового. Насколько ход времени прост, настолько же и абсолютен. Сегодня мы полагаем, что юги, махаюги, манвантары, кальпы, пралаи суть циклы, которые слагаются в большие циклы, затем в самый большой. Вселенные разрушаются и рождаются заново, возможно, такие же точно, однако другие, поскольку являются уже в иных временах. При более глубоком и сложном представлении о времени события не располагаются хронологически, на единой прямой. Даже при рациональном, но более внимательном рассмотрении концепции циклов, допустим, индуистской, понятие времени оказывается далеко не простым.

Начиная с создателя Брахмы, первопричины всех иллюзорных вселенных, «хронологичность» процесса творения и разрушения последних, циклическая повторяемость еще более или менее объяснимы. Но при тотальном космическом разрушении, когда всё иллюзорное мироздание, включая и Брахму, растворяется в изначальном бесконечном сознании, называемом Истиной, Атманом, Брахманом, растворяются также иллюзии пространства и времени: момент тишины океана, являющегося всем. Этот океан, Брахман, не порождает миры и не является причиной создания чего бы то ни было. Он — единая, окончательная и единственная реальность, пребывающая в абсолютном покое и содержащая в себе всё вообще, в том числе все вселенные, «бывшие», «будущие» и «настоящие», которые сами по себе не существуют, но, как иллюзии, мысли и сны, присутствуют в нем «одновременно» и, подобно волнам океана, могут обретать и действительно на мгновения обретают кажущееся независимое бытие. Иллюзорное существование разнообразных миров, преходящих и вневременных, не нарушает покоя Брахмана, подобно тому, как плывущие облака не нарушают покоя пространства. Разрушение времени в Брахмане устраняет саму идею последовательности, циклического уничтожения и воссоздания мирозданий: вселенные

возникают и исчезают не одна за другой, а сразу все. Иными словами, есть сразу всё — все пространства, миры, времена, существа, и вместе с тем нет ничего.

Нечто подобное можно сказать и о греческом Хаосе, который предшествует всякому времени и содержит в себе всё вообще — всё возможное и невозможное, все порядки и все бесформенные потенции. Хаос не создает ничего, но, так как в нем присутствует также интенция созидания, она, без всякой поддержки или противодействия со стороны Хаоса, сама по себе разрешается в Гею, Урана и Хроноса, вместе с которыми проявляются пространство и время, а также бесконечное становление, где зарождается Зевс, творец мироздания. Иллюзорность вселенной особенно не акцентируется, скорее, вселенная признается реальной (в том смысле, что все преходящее исходит из вечнующего Хаоса, куда возвращается и где пребывает всегда), но это вопрос в большей степени о значениях слов. Зевс, пояснял Фридрих Юнгер, «не бог начала, но середины». То есть всё изначальное, вневременное «предшествует» становлению, находится вне преходящего мира, но вместе с тем и везде. Поэтому о каузальности, постепенном развитии и формировании, линейном времени в вопросах о происхождении сущего нет смысла и говорить.

Разрушение времени (вернее, нашего априорного сознания времени), неизбежно при всяком прикосновении ко вневременному, хотя эта фраза и кажется тавтологией. Неудивительно, что мифы древних народов не поддаются последовательному изложению, поступательно продвигающемуся от начала к концу. В мифологических текстах вообще нет начала и нет конца: можно читать их с любого места, затем по ассоциативным связям повествования параллельно переходить к соответствующим и далее разветвляющимся повествованиям, пока все сплетения не сложатся в целое. Это похоже на шар, произвольная точка которого может быть принята за начало, за полюс со своими меридианами и параллелями, движение по которым воссоздает всё тот же шар.

Таким образом, совершенно понятно, что представление древних о времени было совсем другим, и что учения о циклах имели иной, неизвестный нам смысл.

Тем не менее, даже в спроецированной в современное мировоззрение идее цикличности все-таки можно усмотреть смутные проблески вечного возвращения. Но в этом случае вечное возвращение

распознается скорее интуитивно, поскольку никакого его обоснования — символического, рационально-аналитического или иного — в математическом представлении о цикличности не содержится. Следуя этой интуиции, вероятно, возможно достичь горизонта вечного возвращения, однако такой маршрут слишком уж вопросительный и субъективный, и потому непригоден для раскрытия смысла данной концепции. Вечное возвращение схожего — это одно, вечное возвращение равного (то есть того же самого) — совершенно другое. И чтобы не вносить дополнительную путаницу, лучше совсем отказаться от поиска вечного возвращения в наших сегодняшних представлениях о космических циклах. Лучше считать, что это просто другая идея. То есть вечное возвращение — не синоним цикличности, более того, его происхождение и подлинный смысл не имеют никакого отношения к цикличности.

Но в таком случае, откуда взялась концепция вечного возвращения и что она собой представляет?

Вопрос об источнике разрешается просто: эта концепция, как мы ее знаем сейчас, вне всяких сомнений, берет начало в учении Фридриха Ницше. Мысль о вечном возвращении — не переосмысление или развитие верениц представлений и философских идей прошлых времен, но именно вторжение нового, беспрецедентно значительного, конкретно в наш век, тем более парадоксальное, что современный человек не отличается способностью не то чтобы оценить и принять, но даже и распознать что-либо существенное.

Поэтому мы отстранимся от всех изысканий, имеющих целью восстановить предысторию концепции Ницше, как уведящих от ее сути.

Мысль о вечном возвращении пришла Ницше внезапно, когда он остановился у массивного пирамидального камня на берегу озера Сильваплана. То, что Ницше называет «мыслью», иногда «мыслью мыслей», на самом деле вовсе не мысль, во всяком случае, в обыденном понимании этого слова. Речь идет, скорее, об откровении, озарении, может быть, об инспирации или прозрении, хотя и эти слова весьма приблизительные. Произошедшее у камня на озере, затерянном среди белых безмолвных вершин, — это преобразование окружающего ландшафта в трансцендентное, разрушение времени, единение прошлого, будущего и настоящего, раскрытие мгновения в новой, вневременной перспективе. Это вступление в сферы сакрального.

Называть такое событие «мыслью» кажется не вполне правомерным, разве что «мысль» здесь понимается всего лишь как знак. С другой стороны для такого философа, как Ницше, мысль куда более весома, чем, например, окружающая действительность для обывателя, поэтому в контексте его философии именование прозрения мыслью вполне объяснимо.

Вот как комментирует это событие Мартин Хайдеггер: «Мысль о вечном возвращении не была выведена из других концепций путем рациональных рассуждений — она пришла, но, как и все великие мысли, пришла потому, что была выстрадана — ее приход был подспудно подготовлен долгой работой. Не вдаваясь пока в подробности, отметим: то, что Ницше называет мыслью, по сути дела — эскиз сущего в целом: что оно такое и как существует. Подобный эскиз открывает сущее (*das Seiende*) в иной перспективе, что приводит к изменению облика и значимости всех вещей. По-настоящему мыслить такого рода мысль — значит войти в открываемую этой мыслью новую ясность и, увидев все вещи в ее свете, погрузиться в нее с полной готовностью ко всем новым смыслам. Подобные мысли мы, разумеется, привыкли считать «всего лишь» мыслями — чем-то недействительным и нереальным. На самом же деле мысль о вечном возвращении равного есть потрясение всего бытия. Открывшееся взору мыслителя находится за горизонтом его «личных переживаний» — это нечто другое, чем он сам, — нечто, ранее не известное и существовавшее помимо него, однако отныне присутствующее; нечто, ему, мыслителю, не принадлежащее, но чему принадлежит он сам».¹

Фридрих Ницше разъясняет нам это так: «Имеет ли кто-нибудь из живущих в конце девятнадцатого века ясное представление о том, что поэты сильных эпох называли инспирацией? Если нет, я расскажу. При малейшем оставшемся суеверии действительно трудно избавиться от впечатления, что становишься только инкарнацией, лишь глашатаем или медиумом могущественных сил. Понятие откровения, то есть когда нечто внезапно, с невыразимой убедительностью и во всех тонкостях, становится видимым, слышимым, когда оно поражает и потрясает до самых последних глубин, — это просто

¹ Nietzsche's metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des

описание фактов. Слышишь, но ничего не ищешь, берёшь, но не спрашиваешь, кто дает; как молния вспыхивает мысль, с необходимостью, в форме, не допускающей даже тени сомнений, — у меня никогда не было выбора. Экстатическое состояние, чудовищное напряжение которого подчас разрешается в потоки слез, при этом шаги невольно становятся то стремительными, то замедленными; вне себя совершенно, но невероятно отчетливо сознаешь бесчисленные волны тончайшей дрожи, нисходящие до пальцев ног; глубина счастья, где самое мучительное и самое мрачное — не противоречие, но некое обязательное условие, своего рода вызов — некий необходимый цвет внутри избытка света; инстинкт ритмических связей, которому открыты далекие пространства форм, — продление глубочайшего напряженного ритма, потребность в нем, есть как бы мера могущества инспирации, своего рода уравнивание её напора и напряжения... Всё происходит ни в коем случае не по собственной воле, но как бы в урагане свободы, безусловности, власти, божественности... Полнота и точность явившегося образа, символа — самое удивительное; перестаешь понимать, что есть образ, что символ: всё предстает как самое верное, самое близкое, как наипростейшее выражение. Поистине кажется, если вспомнить слова Заратустры, что вещи сами приходят и предлагают себя в символы. («Сюда, в твое уединение, приходят все вещи, ласкаются к речи твоей и льстят тебе: так хочется им тебя оседлать и покататься на спине твоей! Оседлав любой символ, отправляешься ты к его истине. Здесь, в уединении, открываются перед тобой слова и ларцы слов всякого сущего; всякое сущее хочет здесь сделаться словом, всякое становящееся — научиться у тебя говорить»). Это мой опыт инспирации; я не сомневаюсь, пришлось бы вернуться на тысячи лет, чтобы кого-нибудь отыскать, кто мог бы сказать: этот опыт также и мой».¹

Но раз речь идет не просто о мысли, а, скорее, об откровении, непонятно, как нам о нем размышлять, ведь откровение постижимо лишь через причастность к нему. Даже сам Ницше, считавший вечное возвращении основой и центром своей философии, сразу же устранился от всякого рода рассудочных разъяснений и ограничился лишь несколькими небольшими поэтическими пассажами

¹ *F. Nietzsche. Ecco Homo, Also sprach Zarathustra, § 3*

и афористическими сентенциями. Поэтическая форма выбрана не случайно, поскольку без интуиции, прямого воздействия образа, экзистенциального погружения, отстраненности от течения времени, от себя самого приблизиться к мысли о вечном возвращении просто нельзя.

Но всё-таки, что же такое вечное возвращение?

На первый взгляд представляется, что это принцип устройства (вернее, существования) вселенной, согласно которому через неисчислимые времена вся вселенная в целом снова приходит в то самое состояние, в котором когда-то была: вновь возвращаются те же ландшафты, события и существа.

Отсюда, во-первых, необходимость углубиться в обоснования этого принципа, начиная от самых вульгарных, например, основывающихся на предположении о конечности числа атомов во вселенной и, соответственно, конечности их всевозможных комбинаций, до весьма трудных, исходящих, допустим, из неочевидной и сложной структуры времени или из непреходящей возможности существования данной вселенной (каковую возможность доказывает существование этой вселенной в настоящий момент). И, во-вторых, надо продумать и следствия такого мироустройства: отсутствие окончательной смерти, иллюзорность эсхатологии, вероятную недосягаемость иных горизонтов вне замкнутого в круг бытия, новую позицию в отношении нашего присутствия и предназначения, метафизические горизонты, либо отсутствие таковых, и тому подобное.

Погружение в ассоциации и размышления такого рода ведет к построению новой и интересной, но полностью гипотетической картины вселенной, в связи с чем уместно вспомнить, что, рассуждая о вечном возвращении рационально, мы в известной степени уподобляемся карлику Заратустры, который довольно точно изложил положения учения, однако сразу же был им отвергнут, поскольку своей интерпретацией продемонстрировал лишь полнейшее непонимание сути концепции.

Поэту, к примеру, вообще не требуются разъяснения — достаточно сказанного демоном Ницше в уединеннейшем уединении: «Эту твою жизнь, настоящую и прошедшую, должен ты будешь прожить еще раз, еще несчетное число раз; и не будет ничего нового, но снова вернется, и в той же последовательности, каждая боль и каждая

радость, каждая мысль и каждый вздох, всё ничтожно мелкое и невыразимо великое, что было в твоей жизни, — вернется и этот паук, и этот лунный свет меж деревьев... и это мгновение, и я сам». Или, положим: «Вот я умираю и пропадаю... еще миг, и я стану ничто... Но связь причин, куда я вплетен, вернется опять и снова меня создаст! И сам я — одна из причин вечного возвращения».¹

Однако чисто интуитивный подход также может увести в сторону, поскольку поначалу как бы направляет все наши фантазии и помыслы куда-то вдаль, в бесконечно далекое будущее, где нас ожидает такое же, но недоступное нам теперь настоящее, на которое можно надеяться, которого ожидать, либо, напротив, страшиться как возвращения тех же кошмаров, или же, хуже того, как роковой безысходности. Иными словами, можно решить, что суть дела в том, что где-то вдаль — и до рождения, и впереди — другая, но точно такая же жизнь. Всё это и так, и не так, даже совсем не так.

В действительности вечное возвращение ориентирует нас не в сферы абстракций и не в воображаемые бесконечно далекие прошлое и будущее, но прежде всего в настоящее — в здесь и теперь. Оно возвращает нас в здесь и теперь, но только в другое здесь и теперь.

Все вещи возвращаются не через неисчислимые времена, но прямо сейчас. Возвращаются не только те же лунный свет, паук и я сам, но и само мгновение: время есть круг, и наступает не новый, но этот же самый год, день и час. То есть настоящее и его прошлые и будущие повторения неразличимы и суть одно: данный миг. Путем размышлений это нетрудно понять, но дело другое — увидеть так миг.

Мысль о вечном возвращении, но явленная как внезапное откровение, разрушает привычное время и раскрывает мгновение как причастное к вечности. Поэтому можно сказать, что вечное возвращение в каком-то смысле — это возвращение вечности, истины в настоящее, выход из имманентного круга времён, пробуждение от нескончаемых снов бытия.

Преображение обыденного в трансцендентное, каковым оно и является на самом деле, — необходимое условие и вместе с тем результат постижения вечного возвращения. Но как понять это преображение, вернее, каким образом, хотя бы приблизительно, уловить

¹ F. Nietzsche. Ecco Homo, Also sprach Zarathustra, § 3

состояние, о котором идет речь? В поисках ясности углубляться в философию вовсе не обязательно: нечто подобное случается и просто в жизни, но как разрыв, остановка ее течения. Ко вторжению трансцендентного может привести драматическое происшествие, беспощадный медицинский диагноз, стихийное бедствие или, напротив, случайно разрытый клад, когда сразу же после события вдруг наступает безмолвие и пустота, абсолютное непонимание происходящего растворяет всякую мысль, и человек просто, допустим, стоит и взирает на якобы те же предметы, себя самого, весь пейзаж. То же самое может случиться и при не столь исключительных обстоятельствах — чтении книги, пронзительном воспоминании, странном расположении облаков, либо вообще без причин. Разумеется, подобные состояния — это ещё не постижение вечного возвращения, но лишь атмосфера, в которой возможно о нем размышлять.

Мгновение, в свете концепции вечного возвращения раскрывшееся как причастное к вечности,— и начало всего, и конец — то, к чему сходятся, и откуда расходятся все пути, где связываются и развязываются нити судьбы. Действие в таком трансцендентном мгновении, любая интенция, мысль или жест радикальны и обладают царственной силой, предопределяющей цепи событий во все времена. «В каждый миг начинается бытие, вокруг каждого здесь обращаются сферы там. Середина повсюду» (Ф. Ницше).

Поток становления меркнет, превращаясь в субтильную грезу ума, и более не завораживает иллюзией объективности и целенаправленности преходящего бытия. Нет тёмных влечений вернуться в этот поток и следовать череде фантомальных надежд. Эти пути уже пройдены до конца, и в бесконечности сходятся именно здесь: вершина времён — этот самый момент. Но это — не пребывающий в окончательной истине недвижимый свершившийся мир. Здесь тоже плывут облака и волнуется море, тоже беседуют и размышляют, непостижимое также повсюду и здесь, но все происходит в ином измерении: хотя и во времени, но в совершенно другом — пронизанном вечностью, вертикальном. Здесь никогда не стихает ветер с той стороны.

Открывая вневременное измерение существующего в данный момент, вечное возвращение тем самым возвращает все вещи к их собственной сущности: всё, что вокруг, предстает перед нами таким,

каково оно есть. Всё остается как будто бы тем же, но каждая вещь являет собой и свой изначальный прообраз — то, какова она в непреходящем: эйдос и отражение предстают как одно. Также и мы возвращаемся к собственной сущности, некогда хорошо нам знакомой, соединенной, но вместе с тем и не связанной с этой конкретной жизнью, совершенно иной, чем привычное «я», вернее, свободной от всякого «я».

То есть вечное возвращение — это новая истина настоящего, и, одновременно, некогда бывшего, грядущих времён, вообще бытия.

Однако нетрудно заметить здесь замкнутый круг: с одной стороны постижение вечного возвращения возможно лишь из мгновения, открытого трансцендентному, с другой стороны именно постижение вечного возвращения как раз и приводит к такому преображению мгновения. «Ни по суше, ни по морю не найдешь ты пути в Гиперборею», как сказано в оде Пиндара...

Л. В. Савин

Главный редактор
информационно-аналитического издания «Геополитика»
и портала www.geopolitika.ru

РАЦИОНАЛИЗАЦИЯ ВРЕМЕНИ

Поскольку западная научная парадигма активно развивалась в эпоху Просвещения, которая «родилась» из средневековой схоластики, а та, в свою очередь, из античной философии, прежде чем рассмотреть современные попытки рационализации времени, как в теории, так и на практике, необходим небольшой ретроанализ этого вопроса с точки зрения философии, так как определенные утверждения и открытия способствовали появлению бифуркационных точек в интеллектуальных изысканиях о времени. Так, например, католические монахи изобретали механические часы с целью точного проведения молитв, но их новшество значительно повлияло на изменение социальных структур стран и континентов, подобно тому как печатный станок Гутенберга не только способствовал распространению Слова Божьего, но и вызвал серьезные революционные процессы и вооруженные конфликты.

Основные вопросы, связанные со временем, издревле были таковыми: чем является время; как оно возможно, если ничто не изменяется; какие виды путешествия во времени возможны; являются ли прошлое и будущее такими же реальными, как и настоящее; строится ли время как однонаправленный процесс в природе; как проанализировать метафору потока времени; является ли будущее время неопределенным; было ли время до большого взрыва (или создания Вселенной); какое отношение имеет логика ко времени; какова роль нейронных механизмов в подсчете времени в личном опыте; есть ли более чем одно время и измерение; есть ли вечность за пределом времени-пространства.

Философский подход обнажает сразу несколько проблем. Одна точка зрения указывает, что между разумом и временем существует взаимосвязь. Существует ли время для бытия, у которого нет разума? Далее следует проблема конфликта верований или убеждений. Так как существуют интуитивные убеждения относительно времени, то они могут вступать в конфликт с другими подобными убеждениями.

Третья проблема связана с физикой: что именно она подразумевает под временем.

Спор эпохи Нового времени был связан с появлением двух теорий. Субстантивные (абсолютные) теории подразумевают под временем вещество, в котором оно существует независимо от пространственно-временных отношений, проявляющихся в физических процессах. Реляционные (реляционистские) теории предполагают существование времени, связанного с определенными физическими процессами во Вселенной, такими как движение электрона или изменения поля.

Современные же исследования, связанные с использованием времени, адресованы к политическим, экономическим, социальным и культурным вопросам. В социологии проекты по исследованию времени рассматривают различные поведенческие паттерны человека. Наиболее распространенные сферы исследований в академической среде посвящены:

- городскому планированию и дизайну (как общественный дизайн влияет на использование времени людьми);
- транспортному планированию (какие группы используют активное передвижение и общественный транспорт);
- социальной работе (показывает социальные взаимоотношения, а также то, как люди проводят время в одиночестве);
- рекреации и активному досугу (какие группы более активны физически);
- информационным технологиям (роль ИТ в повседневной жизни);
- феминистской экономике (как работа влияет на гендерное неравенство и экономическое благосостояние общества).

Менеджмент времени имеет целью улучшить эффективность каких либо процессов, т.е. носит в основном прикладной характер.

Также существуют различные классификации времени соответственно формам его использования. Дагфин Аас из Центра

исследования времени Оксфордского университета¹ ввел четыре значимые категории: контрактное время, согласованное время, необходимое время, и свободное время.

1) контрактное время связано с получением баллов за какую-то деятельность.

2) согласованное время, как и контрактное, имеет преимущество перед необходимым и свободным, так как рассматривается как продуктивная работа. Но его принято рассматривать как время, потраченное на дом и семью, оно связано с семейными обязанностями, например, сопровождение ребенка в школу.

3) Необходимое время - это ежедневное время для такой деятельности как прием пищи, сон, гигиенические процедуры. Те, кто его используют, обычно считают его важным для собственного благополучия и часто берут во внимание состояние окружающей среды.

4) Свободное время - то время, которое остается от 24 часов после вычитания трех предыдущих. Принято считать, что применение этого времени в качестве согласованного приводит к росту социального капитала.

Среди наиболее известных организаций, занимающихся изучением различных аспектов времени - Институт использования времени США,² Университет Мэрилэнда (Канада), в котором есть программа исследования использования времени,³ а также Международная ассоциация использования времени,⁴ выпускающая Международный журнал исследований использования времени.

В основном деятельность специалистов из этих организаций посвящена гендерным исследованиям, анализу рабочих дней и неделе, сравнительному анализу каждодневной жизни в различных странах и т.п.

К вопросам времени также относятся исторические исследования, которые отражают политическое отношение государства, группы стран или народов – они связаны с манипуляцией с историей, а также влиянием текущей политической ситуации на историю. Как пример можно привести обоснование тех или иных дат в качестве отчета

¹ <http://www.timeuse.org/>

² <http://www.timeuseinstitute.org/>

³ <http://www.smu.ca/partners/turp/main.html>

⁴ <http://www.smu.ca/partners/iatur/>

события, в том числе в рамках международного права и различных межгосударственных актов. В 2010 г. по инициативе определенных политических сил ЕС и США был поднят вопрос ответственности, связанной с датой начала Второй мировой войны (поскольку был заключен пакт Риббентропа-Молотова, лоббировалось утверждение, что СССР также ответственен за начало войны в 1939 г.). Однако оппоненты этой точки зрения указали, что Вторая мировая война завершилась в Японии, и, поскольку конфликт в Азии начался уже в 1937 г. и жертвы Китая составили более 25 млн., логичнее было бы выбрать эту дату.

Пространство также связано с необходимостью рационализации подсчета времени, из-за чего были введены часовые пояса и переход на летнее и зимнее время, что связано с аспектами маршрутизации, логистики, улучшением условий труда и производительности.¹

Важным инструментом, связанным со временем, является календарь, точнее календари, имеющие разные точки отсчета.

Помимо международного светского (григорианского) календаря, есть исторический пролептический календарь, используемый для обозначения дат, более ранних, чем дата введения самого календаря. Так, как для обозначения всех дат до нашей эры чаще всего используется юлианский календарь, введенный только в 45 году до н. э., более ранние даты обозначаются по пролептическому юлианскому календарю.

Сам юлианский календарь остается богослужебным календарем Русской православной церкви и Новый год (индикт) в нем соответствует 14 сентября гражданского календаря. В Богослужебном календаре используется Метонов цикл, который применяется для расчёта фаз Луны и даты православной Пасхи, которая в каждый год разная.

Также существует так называемый вечный календарь, который представляет собой особую матрицу, позволяющую вычислить тот или иной день в какой угодно год.

Есть также и различные интерпретации потоков времени (хороший, плохой, нейтральный), связанные с природными и биооргани-

¹ В РФ существует ОАО «Российский институт радионавигации и времени» - организация в области создания систем и средств координатно-временного обеспечения, институт также определяет тенденции и пути развития этих направлений.

ческими циклами. Они получили название садоводческого и биоритмического календарей.

До конца XIX в. в морской навигации также существовал иной отсчет времени, так как морские сутки начинались в полдень и вычислялись с помощью склянок.

Для корректировки часов в свое время было введено время по Гринвичу (GMT), но потом оно было заменено на Всемирное координированное время (Coordinated Universal Time, UTC) и оно является стандартом, по которому во всем мире регулируются часы. Оно немного отличается на некоторое количество секунд от атомного времени (TAI - от фр. Temps Atomique International - в основу его измерения положены электромагнитные колебания, излучаемые атомами или молекулами при переходе из одного энергетического состояния в другое) и на дробное количество секунд от всемирного времени UT1 (Universal Time) - шкалы времени, основанной на вращении Земли, которая была введена 1 января 1925 г. UTC Считается наиболее удобным для гражданского использования.

Кроме того, существует и компьютерное время - UNIX-время или POSIX-время, представляющее собой систему описания моментов во времени, принятая в UNIX и других POSIX-совместимых операционных системах. Моментом начала отсчёта считается полночь (по UTC) с 31 декабря 1969 года на 1 января 1970 г., время с этого момента называют «эрой UNIX». Время UNIX согласуется с UTC, в частности, при объявлении високосных секунд UTC соответствующие номера секунд повторяются.

Это компьютерное время имеет свой «апокалипсис». Он может наступить 19 января 2038 года в 03:14:08, так как по всемирному времени значение переменной типа `time_t`, отсчитывающей число секунд, прошедших с 1 января 1970 года, достигнет 231, что может привести к ошибочной интерпретации этого числа как отрицательного. Возможное решение данной проблемы состоит в использовании не 32-битной, а 64-битной переменной для хранения времени (что и делается во всех современных 64-битных операционных системах), чего хватит ещё на 292 миллиарда лет.

Попытки создания наиболее рационального и удобного календаря продолжаются и по нынешний момент. Это связано с тем,

что у современного григорианского календаря есть несколько недостатков:

- 1) продолжительность месяцев неодинакова (28, 29, 30, 31);
- 2) кварталы также не равны (90, 91, 92 дня);
- 3) неравенство полугодий (181, 182, 184 дня);
- 4) существует несогласованность номеров дней в месяце с днями недели;
- 5) каждый новый год начинается с другого дня недели;
- 6) он также опережает астрономический год (сутки опоздания набегают за 3300 лет).

Последний раз дебаты по установлению единого международного стандарта календаря проходили в 1950 г. в ООН, но они закончились безрезультатно.

Тем не менее, различные граждане и инициативные группы не оставляют попыток создания нового, более удобного календаря.¹ На Украине учитель физики Александр Макарчук придумал и запатентовал альтернативный календарь. От привычного григорианского календаря он отличается тем, что содержит 13 месяцев. Новый месяц называется грибень (вероятно, от слова «гриб», так как он располагается между августом и сентябрем). В этой версии календаря каждый месяц будет иметь 28 дней, и будет начинаться в понедельник. По мнению автора, он будет удобен, в частности, бухгалтерам, т.к. высчитывать количество отработанных часов будет проще. На свое изобретение Макарчук получил патент в Киеве, а также обратился в Международный астрономический союз и Всемирную ассоциацию календарей.

Сама Всемирная ассоциация календарей в начале 2010 г. выступила с инициативой замены нынешнего Григорианского календаря.² Этот проект, получивший название «Y2K», основан на варианте всемирного календаря, который был близок к утверждению ООН более полувека назад. В нем содержится 365 дней, однако каждый

¹ Украинский физик изобрел месяц грибень. 24.12.2010. <http://lenta.ru/news/2010/12/24/griben/>

² С 2012 года мир может перейти на новый календарь. 04.01.2010. ПЛН <http://pln-pskov.ru/allworld/72429.html>

год, который начинается с воскресенья, имеет один дополнительный день - вторую субботу. Также есть и альтернативный проект - календарь «Симметрия- 454». Его разработал профессор университета Торонто Айвр Бромберг.

Идея симметричного календаря заключается в том, что каждый новый месяц начинается с понедельника. Однако это приводит к увеличению количества дней - до 35 для четырех месяцев: февраля, мая, августа и ноября. При этом количество дней для всех остальных месяцев сокращается до 28.

Сейчас эти календари проходят экспертизу специалистов, которые направят свои заключения в ООН. Последняя обладает необходимыми полномочиями для отказа от нынешнего Григорианского календаря и введения нового. Ранее СМИ сообщили, что это может произойти в 2012 г.

2012 г., как известно, связан с различными предрассудками о Конце Света. Министр иностранных дел Боливии, который был на днях в Москве по своему проинтерпретировал календарь мая и предсказание, связанное с 2012 г. В контексте доклада, посвященного критике капитализма, неолиберализма, существующей системы потребления и проблем с экологией, он отметил, что дата 2012 г. была неверно истолкована западными интерпретаторами, и сказал, что лишь закончится безвременье и будет установлено новое время.

И.Б. Дмитриев

Председатель философского клуба РГГУ

ВРЕМЯ-СМЕРТЬ В ФИЛОСОФИИ ЭММАНУЭЛЯ ЛЕВИНАСА

В своё время Теодор Адорно запустил ставший впоследствии популярным интеллектуальный мем «философия после Освенцима». Мы вспоминаем об этом здесь потому, что как само философствование Левинаса, так, в ещё большей степени, тот широкий тренд современной мысли, в рамках которого рассматривается проблема Другого, суть самые что ни на есть пробы именно такой философии. Сам Левинас – даром, что русско-литовский еврей – в Освенциме не был, хоть и тесно приблизился к его возможности. С началом войны он был мобилизован в армию Франции, где в то время учился, и все годы с начала оккупации до окончания войны провел в лагере для военнопленных. К этому времени он был одним из считанных по пальцам французских феноменологов, воспринявшим мощнейший импрессинг Хайдеггера.

В послевоенные годы Левинас, давший зарок никогда не ступать на немецкую землю, публикует несколько работ, обеспечивших ему статус мыслителя, «с которым следует считаться». Обнаруживая явный феноменологический бэкграунд, Левинас - к вероятному недоумению эпигонов «правильной» гуссерлианской феноменологии - не просто берётся за обсуждение метафизической проблематики, но решительно оперирует метафизическими тезисами. В то же время, что называется, «на выходе», его философствование приобретает доминирующий и, можно сказать, требовательный этический акцент.

Главной темой метафизики, по Левинасу, является Иное. Иное, которому не даёт решительно никакого места Парменид, и которое далее на все лады затушёвывается, искупается, отмысливается и

снимается в традиции после Платона. Левинас же говорит об Ином, которое не может быть ни снято, ни проигнорировано. Это абсолютное Иное, не сводимое к «тени» тождественного, отбрасываемой им на складки языка, если угодно – Иное самому себе, «Иное чем бытие» - по названию одной из главных книг философа.

В этой необычной перспективе сразу несколько важнейших категорий приобретают особый статус и «вид»; обговоренные в нацеленности на Иное, они становятся почти неузнаваемыми с точки зрения *common sense*. Одной из таких категорий является время. На нём мы и остановимся более подробно, для чего обратимся к небольшой работе автора под названием «Время и Иное».

Предпринимаемый автором «онтологический анализ» начинается с отделения существования (акт-существования) от существующего. Существование, по Левинасу, онтологически предшествует существующему и может быть помыслено в собственной «реализации» без и до возникновения существующего – как «голый», «анонимный», никому не принадлежащий, «неутолимый» акт-существования, как глагол без имени, как некое «имеется» до всякой определённости, до утверждения и отрицания, до идентичности. Существующее же в качестве субъекта существования, его «носителя» - существительного - описывается как результат «гипостазии». В перспективе такого специфического противопоставления «чистого» существования и существующего образуется возможность понять последнее в его специфичности, имеющей решающее значение в перспективе дальнейшего противопоставления «самого» и «другого». В результате гипостазии появляется «что-то, что есть», происходит субъективация, присвоение существования существующим. Нечто существующее взваливает на себя существование как свой предикат и в этом смысле властвует над ним. Существующее становится «держателем» существования. Так понятая ситуация существующего изначально определяет субъекта как одинокого, который в своём ревностном владении существованием не допускает Другого.

Гипостазия субъекта имеет как бы две стороны, два «диалектических оборота». Первая характеризуется в «положительных» терминах как свобода и власть. Свобода – это «свобода начала», «исхождение из себя», которое можно трактовать в терминах мужского

начала и суверенитета. Гипостазии соответствуют два определяющих момента: разрыв и настоящее. Существующее есть разрыв в аморфной и анонимной ткани существования, её «обращение», и это обращение конституирует точку настоящего (вне преемственности по отношению к прошлому). Настоящее – это и есть самоотождествление существующего. Настоящее есть обнаружение существующим самого себя, раскрывающееся как свобода быть собой и власть распоряжаться при-своением существованием.

Второй аспект гипостазии характеризуется в условно «отрицательных» терминах, как «возвращение в себя», «прикованность к себе», невозможность избавиться от себя. Свобода здесь оборачивается ответственностью за себя, необходимостью «заняться собой», составляющей то, что называется «материальностью». Гнетущая специфика материальности заключается в том, что во мне как существующем моё бытие отягчено обладанием им. Субъект увязает в собственном существовании. «Я – это неотвратно Я Сам». Крайние, наиболее «осязаемые» проявления такой «прикованности» «Я» к себе – это нужда и боль. В онто-гносеологическом смысле прикованность к себе означает «стягивание» всего наличного в перспективу, центром которой является «Я». В ситуации существующего всё находится в отношении к «Я» как в некотором смысле его «продолжение». Все адресуется к «Я» и в этом смысле его идентичность образует неустрашимый стержень мира. «Прикованность «Я» к самому себе», таким образом, образует, по Левинасу, основу онтологической категории идентичности – той самой идентичности, на которой столь последовательно настаивал Парменид, и которая, по сути дела, фундирует всю последующую метафизическую традицию от Платона до Гегеля.

Ситуация прикованности к самому себе, по Левинасу, требует преодоления, искупления, и именно мир, жизнь, повседневность предполагают путь избавления. Однако, что именно в ситуации проживания составляет принципиальный момент преодоления одиночества субъекта – в этом ещё предстоит разобраться.

Итак, в идентичности – изначальное одиночество «Я», для которого всё в той или иной степени существует в перспективе при-своения, у-своения, о-своения – гомологизации («Я» как бы отбрасывает свою тень на мир – тень, которую Левинас называет

«светом»). Мы сказали «в той или иной степени». Это значит, что в некотором смысле «Я» всё же может «отвлечься» хотя бы частично и ненадолго от прикованности к себе. Повседневное существование делает возможным такое отвлечение, задержку возвращения «Я» к самому себе. В мире, пишет Левинас, «возникает зазор между Я и Самим Собою». Первым и наименее утешительным средством, которое предоставляет нам мир – это питание в самом широком смысле, экстаз обращения к тому, что мы употребляем. Мы питаемся не ради жизни, подчёркивает Левинас, но ради самой пищи – дабы в ней найти отдых от самих себя. Пища и – шире – всё, что мы используем, всё, к чему обращаемся в мире – это как бы минимальный другой, первый опыт отречения, гетерогенности. Мы обнаруживаем себя в пространстве среди предметов и этим отделяемся от себя. Однако это первое отделение поглощается тождественностью в силу того, что всё пространство оказывается представленным в свете, ориентированным на «Я». Мы видим вещи и обращаемся к ним благодаря свету, однако этот свет исходит от нас. Здесь мы получаем как бы предварительный опыт другого, обещание другого, но Парменид в конечном итоге берёт здесь своё. «Заданное светом пространственное отстояние светом же мгновенно и поглощается. Свет – это то, благодаря чему нечто есть иное, нежели я, но притом так, словно оно исходит из меня. Освещенный предмет есть также и нечто, что нам встречается, но именно потому, что он освещен, встречается так, словно бы изошел от нас. В нем нет сущностной чуждости. Его трансцендентность в обертке имманентности. Таким образом, в знании и пользовании я вновь встречаюсь с самим собою. Свет есть нечто внешнее, но этого недостаточно для освобождения Я, плененного Самим Собою».

Однако «материальности уготованы и иные измерения освобождения». Парадоксальным образом обещание действительного, «эффективного» освобождения оказывается связано с предельным обострением одиночества в переживании страдания. В страдании субъект оказывается предельно «загнанным в себя», загнанным настолько, что уже не имеет возможности выступить от себя, справиться с существованием. В страдании субъект утрачивает активность, становится пассивным, сокрушается. Но как раз благодаря такой экстремальной концентрации самотождественности, от которой уже

невозможно отвлекаться, субъект предвкушает подлинно иное как, во-первых, то перед чем он всецело пасует, во-вторых, как перспективу смерти как тайны, открывающейся за чертой невыносимого страдания. Здесь «мы на пороге события по ту сторону того, что до конца раскрылось в страдании».

Смерть невозможно о-своить и при-своить, поэтому смерть – тайна для нас, то есть – нечто, на что не распространяется свет, что не может быть узнано во всегдашней нашей субъект-центрированной перспективе. Смерть – это то единственное, вступив в отношения с чем, мы не способны с этим справиться. Смерть теснейшим образом связана с будущим – и только здесь впервые возникает время как то, что несёт нам абсолютно Иное по отношению к настоящему нашей субъектности, нашего исхождения из себя. Поэтому-то смерть и не настаёт в настоящем – она всегда лишь в будущем и только смертью как иным настоящим это будущее конституируется.

Принимая во внимание ситуацию предельной пассивности как предвестие столкновения со смертью, мы теперь можем увидеть, что самоотождествление как результат гипостазии существования уже несёт с собой потенциал самопреодоления. Левинас пишет: «Мы так взяли на себя акт-существования, что с нами может случиться событие, которое мы уже не берем на себя». Движение гомогенизирующего освоения останавливается перед лицом тайны – совершенно Иного. Таким образом, мы получаем, грубо говоря, эмпирическое подтверждение положения о плюралистичности или гетерогенности существования.

Итак, Левинас, выстраивая свою диалектику бытия, оспаривает «вселенную Парменида», во-первых, полагая некую реальность до отождествления, во-вторых, полагая возможность выхода из одиночества тождества к Другому. Соответственно этому, его время – не «вертикальное» время неоплатоников, не «снятое» в ориентации на вечность время, а время в его временности как не-тождественности – «реальное» в той мере, в какой Иное (Другой) реально по отношению к Метафизике («Я», Тожественному).

Библиография

Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998

РАЗДЕЛ 2

АКТУАЛЬНЫЕ ТЕКСТЫ И ФИЛОСОФСКИЕ РЕФЛЕКСИИ

ВООБРАЖЕНИЕ В КОНЦЕПЦИИ Ж. ЛАКАНА.
МЕЖДУ ЭДИПОМ И СУБЪЕКТОМ

ОБРАЗ БОГА. ЭРОС БОГА

ЭПИСТРОФЕ КАК ВОССТАНИЕ. ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГРАД АЛЬ-ФАРАБИ

НЕСЧАСТНЕЙШИЙ И ЕГО ΓΝΩΣΙΣ

ВЕРТИКАЛЬНАЯ ТОПИКА ПЛАТОНИЗМА

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И ЕГО ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

ОТЛОЖЕННОЕ ПРИСВОЕНИЕ ГЕРАКЛИТА

ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА ЕВРОПЕЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ЛОГОСА

ПЛАТОН И СОВРЕМЕННАЯ ТЕОРИЯ НАДЫНДИВИДУАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

М.Ю.Трошкина

Аспирантка философского факультета МГУ

ВООБРАЖЕНИЕ В КОНЦЕПЦИИ Ж. ЛАКАНА. МЕЖДУ ЭДИПОМ И СУБЪЕКТОМ

На рубеже 19-20 веков меняется представление о человеке, что было связано с изменением идеала рациональности. Классическая модель каузальности, которая предполагает линейное объяснение мира, уступает место неклассической модели, в которой субъект познания, в том числе и познания себя, своего внутреннего мира неотделим от объекта познания. В связи с этим воображение не рассматривается более как игра чувств, как способность фантазировать, стоящая в оппозиции к субъекту познания этого процесса – человека, а рассматривается как то состояние, в которое погружен человек с самого рождения, то есть как способ, в котором дано «я в первоначальной форме». Классическая модель воображения, предполагающая разделение мира на реальное и воображаемое, более не работает в связи с тем, что во-первых, человек как объект познания более не является прозрачным для самого себя и не может сам устанавливать границу между реальным и воображаемым; во-вторых, реальное становится проблематичным, так как мысли, ценности, цели – то есть те отношения, которые человек устанавливает с миром, связаны и имеют своим источником воображение человека. В связи с этим идеи Ж. Лакана, ученика З. Фрейда, представителя постфрейдизма в философии, который исследует воображение как череду идентификаций, в ходе которых человек выстраивает границы собственного мира (Innenwelt'a) и устанавливает отношения с внешним миром

(Innerwelt'ом) как нельзя лучше показывают всю важность той драмы, которую человек переживает, являясь очагом сопротивления реальному воображаемому.

В западноевропейской философии можно выделить две модели воображения в концепциях «я»: когнитивную (воображение как способность познания) и антропологическую (воображение как способ, в котором дано «я» человека). К первому относятся: Аристотель, И. Кант в первой редакции «Критики чистого разума», Э. Гуссерль и Ж. – П. Сартр. Философы, которых я условно приписываю к данному направлению, исходят из того убеждения, что имеется некоторый мыслящий центр – «я», который синтезирует фантазии или представления.

Понимание воображения в концепции «я» у представителя неопрейдизма в философии – Ж. Лакана замещает когнитивное содержание антропологическим, устраняет когнитивный приоритет. В концепции «я» Лакана роль воображения, присутствующая у основных направлений западноевропейской философской мысли, самая богатая по функциям и важная для существования «я». В его концепции через систему зеркал воображение как созидает, так и разрушает «я». Воображение рассматривается в непосредственной связи с обретением человеком своего «я», то есть идентификацией. Воображение трактуется как череда идентификаций, то есть «виртуальных вхождений в образ»,¹ которая начинается у ребёнка 6-18 месяцев и продолжается на протяжении всей его жизни.

В возрасте от шести до восемнадцати месяцев ребёнок впервые начинает узнавать себя в зеркале и эмоционально реагировать на свой образ. Он не только видит свой образ, но и узнаёт его, и этот образ оказывает на него определённое влияние. Увиденный образ помогает ребёнку овладеть собственным телом, осознать его целостность, установить связь с реальностью.

Ребёнок объединяет своё «я» в пространстве. «Я» приобретает определённое измерение. Благодаря воображению осознание целостности собственного тела происходит до научения координировать свои движения в пространстве, до «интеграции собственных двигательных функций»². Вначале происходит осознание субъектом целостности

¹ *Lacan J.* Au delà du « Principe de réalité », fut publié en 1936 dans l'Évolution Psychiatrique, fascicule 3, pages 67 à 86.

² *Лакан Ж.* Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953-1954). Гнозис/Логос. М. 2009, с.107

собственного тела, некоторое «предвосхищение» в терминологии Лакана. Таким образом, ещё до овладения речью (Символическим), ребёнок, по мысли Лакана, осознаёт своё «я», воображая своё тело целостным.



Вместе с тем воображение разрушает первоначальную ментальную целостность «я» ребёнка. Воображение («принятие своего зеркального образа»)¹ является причиной расщепления психики человека. Расщепление происходит, с одной стороны, в связи с тем, что образ собственного тела является лишь подобием другого, более совершенного тела. Здесь следует отметить, что с точки зрения Лакана предвосхищение целостности собственного тела возможно

¹ *Lacan J.* Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au XVI^e Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17-07-1949. Première version parue dans la *Revue Française de Psychanalyse* 1949, volume 13, n 4, p.449

лишь при сравнении своего тела с телом другого. С другой стороны, расщепление «я» происходит в связи с тем, что в психике человека появляется отдельная структура – «Идеал-Я».

«Идеал-Я», которое в определённый момент развития ребёнка становится структурой психики ребёнка, является источником невротизации, иллюзий расщепления собственного тела. «Идеал-Я» представляет собой «высшую инстанцию», некоторый пример, некоторый образ, который предшествует непосредственному физическому ощущению ребёнком целостности собственного тела. В позднем творчестве Лакана «Идеал-Я» называется «метафорой отца» и «Символическим». Под «Символическим» следует понимать язык или исторический контекст, в который погружен ребёнок с самого рождения.

Таким образом, разрушение целостности «я» происходит в результате «наложения» Символического на воображаемые структуры «я»: «Ликующее принятие своего зеркального образа существом, ещё погруженным в моторное бессилие и зависимость от питания, каковым на этой стадии инфанса является младенец, отныне в образцовой ситуации проявит, на наш взгляд, ту символическую матрицу, в которой «я» оседает в первоначальной форме».¹

Вывод, который можно сделать, исходя из поздних текстов Ж. Лакана (см. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953-1954), «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа (1954-1955)) – это то, что воображение разрушает первоначальную ментальную целостность «я» ребёнка с связи с появлением в жизни человека Другого. Под взглядом Другого формируется телесность и психические ограничения «я» (запрет на овладение телом другого, которое представляется более совершенным). Другой полностью определяет «я». Собственно о «я» уже нет смысла говорить, так как «я» смещено на периферию психической жизни человека. Ядро психики составляет «оно» как запретное желание тела другого. В связи с этим можно говорить об отчуждении «я» от самого себя. Таким образом, до встречи с зеркалом человека можно уподобить

¹ Lacan J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17-07-1949. Première version parue dans la Revue Française de Psychanalyse 1949, volume 13, n 4, p.449

паралитику, который не ощущает целостности своего тела. Однако после столкновения с зеркалом человек оказывается отчуждённым от себя уже ментально.

На Эдиповой фазе развития (от трёх до шести лет) происходит вторичная идентификация ребёнка. Происходит отождествление себя с отцом у мальчика и себя с матерью у девочки. При этом мальчик желает свою мать, однако отец является для него препятствием и в результате этого неудовлетворённое влечение вытесняется в область бессознательного, «оно». При этом отношение мальчика к отцу амбивалентно: он идентифицирует себя с отцом, вместе с тем, испытывая страх наказания с его стороны (комплекс кастрации). Девочка же испытывает соответственно такие же чувства к матери. Вторичная идентификация ребёнка всегда двойственна. «...у мальчика - не только амбивалентная установка к отцу и нежный выбор объекта-матери, но одновременно он ведёт себя как девочка – проявляет нежную женственную установку к отцу и соответствующую ей, ревниво-враждебную, к матери».¹ Запрет на инцест порождает, также как и на стадии зеркала, инстанцию «Идеал-Я», которая выражает собой определённый запрет. Этот запрет выражается в угрозе кастрации.

«Я» противостоит «Идеалу-Я» или нормативной инстанции отца. Но затем «я» будет идентифицировать себя с отцом. Идентификация себя с отцом критиковалась представителем постмодернизма в философии – Ж. Делёзом. Делёз утверждает, что лицом, с которым ребёнок себя отождествляет, может быть не только отец, а множество исторических личностей. Усматривая суть идентификации в производстве желания, Делёз указывает на социальный характер Эдипова комплекса. И если у Лакана «я» смещается на периферию психики, уступая место бессознательному, то у Делёза «я» и есть «оно» - потоки желаний. Место «я» полностью занимает воображение.

Учение Лакана представляет собой европейский взгляд на проблему человека, где языковое пространство предопределяет его идентификацию. Речь, исходящая от лица «Другого», структурирует бессознательное человека, то есть накладывает запрет на его первичные сексуальные влечения. Именно это, с точки зрения

¹ Фрейд З. Я и Оно. http://www.koob.ru/freud_zigmund/i_and_it

Лакана, и является источником идентификации. Происходит разрушение «я в первоначальной форме», которое представляет собой бесформенное тело, потоки желаний, не скованные запретом. Речь, исходящая от «Другого», рождает вторичное «я» человека. С точки зрения Лакана, рождается оно потому, что от отца, от «Другого» исходит определённый посыл, определённый сигнал. Другой есть носитель нормы, того, кем человек должен стать. Человек становится человеком, восприняв определённый запрет.

Библиография

1. Гуссерль Э. Картезианские размышления. http://www.koob.ru/edmund_husserl/kartezianske_gusserl
2. Делёз Ж. Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. У-Фактория, 2007 г.
3. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо; Спб.: Мидгард, 2007
4. Лакан Ж. Имена-Отца. М.: Издательство «Гнозис», Издательство «Логос». 2006.
5. Лакан Ж. Семинары. Книга 1. Работы Фрейда по технике психоанализа (1953-1954). Гнозис/Логос. М. 2009
6. Лакан Ж. «Я» в теории Фрейда и технике психоанализа (1954-1955). http://www.koob.ru/lakan_zhak/
7. Лапланиш Ж. Понталис Ж. - Б. Словарь по психоанализу. <http://www.elenakosilova.narod.ru/studia/dict.htm>
8. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: Республика, 2004.
9. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. <http://www.koob.ru/sartr/imaginary>
10. Сартр Ж.-П. Воображение. http://anthropology.rinet.ru/old/3/sartr_imagin.htm
11. Фрейд З. По ту сторону принципа удовольствия. http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/freyd/po_stor.php
12. Фрейд З. Я и Оно. http://www.koob.ru/freud_zigmind/i_and_it
13. Lacan J. Au delà du « Principe de réalité », fut publié en 1936 dans l'Évolution Psychiatrique, fascicule 3
14. Lacan J. Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique. Communication faite au XVIe Congrès international de psychanalyse, à Zurich le 17-07-1949. Première version parue dans la Revue Française de Psychanalyse 1949, volume 13, n 4

Н. В Сперанская

Философ, режиссёр, публицист

ОБРАЗ БОГА. ЭРОС БОГА

ЭРОТИЗМ И РЕЛИГИЯ В ФИЛОСОФИИ ЖОРЖА БАТАЯ

Отрицая односторонность и узость взглядов, Жорж Батай охватывает орлиным взором философа все онтологические сферы, стремясь увидеть «в перспективе образ, которым был одержим в детстве, - образ Бога»; это соприкосновение и взаимопроникновение двух казалось бы, мало сопоставимых областей – религиозной и эротической - обнаруживает единство на страницах книги «L'Erotisme», которую Батай посвятил своему другу Мишелю Лейрису. Если мы заглянем в словарь, мы найдем там следующее определение эротизма: Эротизм - (eroticism) - сексуальное возбуждение или желание и их изменяющиеся социальные конструкции. Для Батая эротизм был «утверждением жизни в самой смерти». Философ делает чёткое различие между сексуальной деятельностью и собственно эротизмом; первая направлена на воспроизводство рода и заботу о своём потомстве; сексуальная деятельность в одинаковой степени присуща как животному, так и человеку, чего точно нельзя сказать об эротизме.

Эротизм способен поставить на грань, на острие гибельно-страстного очарования смертью, придающего сексуальному возбуждению опасный привкус. Эротизм может приблизить человека к подлинной трагедии, переживаемой как мистерия, где изощрённые испытания выливаются в пьянящий экстаз, а порывы чувственности грозят вот-вот перерасти в извращенную жажду. «Если единение двух любовников является следствием страсти, оно вызывает к смерти, к желанию убийства или самоубийства. Знамением страсти является смертельное сияние», - пишет Батай. Возлюбленный есть

истина бытия и с этим нельзя поспорить, и эта истина открывается в осознании бессмертия, которое перестаёт быть только одной из интеллектуальных концепций, воплощаясь в Крови как Слово, что было в самом Начале.

О близости любви и смерти сказано так много, что молчание о близости любви и бессмертия кажется, по меньшей мере, подозрительным. Один осознаёт, как он наполняется жизнью, находясь рядом с объектом любви, другой – сгорает в гибельном пламени *mortido*, но сколько приближаются к осознанию того, что благодаря другому, они начали чувствовать своё бессмертие? Истинное бессмертие, убеждённость в том, что «Я пребываю извечно». Существует большая разница между осознанием своего бессмертия на интеллектуальном уровне и глубинным проживанием или, мы бы сказали, примордиальным воспоминанием о мире Духа.... Признания вроде «только с тобой я понял, что такое жизнь» или «полюбив тебя, я вкусил смерти», меркнут рядом с «благодаря тебе я обрёл своё бессмертие»; два первых признания немыслимы в отрыве от земного, человеческого, а значит тленного, преходящего, ибо подразумевают собой Альфу и Омегу, начало и конец, рождённое и гибнущее. Третье – не знает никаких бинарных пар, ему чужда любая дихотомия, оно отвергает время. И если эта любовь вынуждает искать близости с объектом любви, сие объясняется жадной бессмертия, перманентного пребывания в упомянутой убеждённости, когда сама Кровь чувствует каждое движение, каждый вздох, каждую мысль другого человека. Андреас Копелланус, как пишет Эвола в «Метафизике пола», определял любовь как агонию, рождённую в результате «экзистенциальной медитации» на лицо противоположного пола». Безусловно, эта медитация помещает субъекта на опасную грань, где более нет никакого дела до сохранения бытия и, скорее, череда душевных имплозий возрождает некую необъяснимую тягу к немыслимому разрыву с этим самым бытием – вступлению в область предбытия, стремительному трансгрессивному рывку за предел боли, страха, наслаждения и даже экстаза. В отрицании бытия проглядывает воля к бессмертию, скука от «просто жизни»; любовь действительно может представлять собой агонию, которая, быть может, есть то единственное, что ещё способно освободить нас от «человеческого, слишком человеческого».

Батай противопоставляет сексуальную деятельность эротизму, отпирая врата последнего ключом «игры воспроизводства». Он рассматривает три формы эротизма: телесный, сердечный, сакральный.

Если с телесным и сердечным всё более чем ясно, то эротизм сакральный вызывает много вопросов. Батай имеет в виду религиозный аспект эротизма, подразумевая под ним поиск Бога, любовь к Богу. Он сравнивает жертвоприношение с эротическим деянием, ибо во время ритуала умерщвления жертвы, а точнее, в самый момент её гибели, все участники причащаются некоей Силы, которую Батай называет стихией Сакрального. Сакральный или божественный эротизм имеет отношение к негативной теологии, в основе которой лежит мистический опыт. К слову, сам труд «L'Erotisme» является (запретным) плодом, что вырос на древе опыта внутреннего. «Моя цель, - писал Батай, - сообщить внутренний опыт, то есть, как я понимаю, религиозный опыт – вне какой бы то ни было определённой религии». Батай был социологом без социологии, теологом без теологии, философом без философии, как барон Юлиус Эвола – традиционалистом без Традиции. Написание подобной книги напоминает внутреннее паломничество, но Батай не берёт с собой ни кувшина с водой, ни узелка с вещами, ни посоха, не желая обременять себя чем-либо. Это одиночное странствие, путь к неизбежному, и философа меньше всего интересует, что скажут о нем историки религий, социологи или этнографы, остающиеся в строгих рамках своей деятельности.

Негативная теология (или апофатическое богословие) была, согласно Дионисию Ареопагиту, одним из двух богословских путей наряду с теологией катафатической. Тот, кто следует первому пути, обретает некоторое знание Бога, но этот путь Ареопагит называет несовершенным; однако выбирая второй путь, человек получает абсолютное незнание, но именно этот путь является совершенным и единственно правильным, поскольку познание Бога начинается с отвержения всего, что находится ниже Его, иными словами, это отказ от всего сущего. «Если, видя Бога, мы познаем то, что видим, то не Бога Самого по Себе мы видим, а нечто умопостижимое, нечто Ему низлежащее. Только путем неведения можно познать Того, Кто превыше всех возможных объектов познания. – читаем мы у Дионисия Ареопагита. - Идя путем отрицания, мы поднимаемся от низших

ступеней бытия до его вершин, постепенно отстраняя все, что может быть познано, чтобы в Мраке полного неведения приблизиться к неведомому. Ибо, подобно тому, как свет рассеивает мрак, так и знание вещей тварных уничтожает незнание, которое и есть единственный путь достижения Бога в Нем Самом».¹ Отречься от самого себя, тотально отдавшись «мистическим созерцаниям» означает приблизиться к соединению с Богом, вступив в его Предвечный, Святой Мрак. Но прежде необходимо пройти три стадии очищения:

- катарсис (абсолютное освобождение),
- освещение «Божественным Светом» («иллюминация»),
- «теосис» («обожение»).

Важно обратить внимание, что согласно Дионисию Ареопагиту, в соединении с Богом человек не утрачивает свою личность, при этом обретая божественные качества. Иными словами, автор делает различие между «соединением» и «слиянием», в результате которого происходит полное отождествление человека и Бога (что мы легко можем найти у неоплатоников). Богопознание может быть только внутренним опытом, подлинным проживанием, а не отвлечённой идеей, теоретическими исканиями, оторванными от духовных практических упражнений. Чрезвычайно важно понять, что экстаз у Дионисия Ареопагита подразумевает не поглощение, не растворение субъекта в объекте до полного их неразличения, а, напротив, «выход из себя» (Мартин Хайдеггер указывает, что греч. слово «экстаз» родственно лат. *ek-sisteo*, что означает «вы-ступаю», шаг за пределы себя – для встречи с Богом, с Божественным Эросом.

Григорий Нисский также рассматривает три ступени очищения: катарсис, обретение «естественного видения» и теосис (состояние «трезвого опьянения»). Бог абсолютно непознаваем и трансцендентен, и человеческая душа вечно устремлена к Первоисточнику, Первопричине, побуждаемая Божественной Любовью к перманентному восхождению по Вертикали. Божественная Любовь, Божественный Эрос. Григорий Нисский поясняет: «Сие-то и выражает это дерзновенное и престоупающее пределы вожделения прошение насладиться красотой не при помощи каких-либо зеркал или в образах, но лицом к лицу».

¹ Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991.

Сближение религии и эротизма вызывает к познанию обоих. По Батаю, оно невозможно без переживания опыта двух антагонистических элементов - запрета и трансгрессии. Рациональный мир, мир разумный, появившийся вследствие трудовой деятельности, прячет в своих глубинах естественную, присущую нам от природы ярость. «В мире природы и в самом человеке остаётся некое движение, которое всегда превосходит пределы и которое может лишь отчасти в них заключаться»,¹ и это движение сдерживаемо трудом, возвращая нас к рациональному началу. Мир труда (профанный мир) противостоит миру ярости (сакральному миру); между ними – смерть, чуждая первому и неразрывно связанная со вторым.

Говоря о трансгрессии, нельзя игнорировать присущий ей дуализм. То же самое справедливо и в отношении запрета. Горизонтальный запрет, в отличие от вертикального, не преодолевается, а нарушается; это прямое вторжение в область сакрального. Весьма интересно, что Мирча Элиаде, называет сей опыт не экстазом, а энтазом (entasis – букв. «вхождение внутрь в себя»). Столкновение с нуминозным вызывает у человека наивысший ужас и наивысшее блаженство. Рудольф Отто, который ввёл в научную сферу понятие «нуминозное», выбрал предельно точное для него обозначение – «Misterium tremendum» (лат. «Тайна Ужасающая»). Нуминозное определяют как «динамическое существование или действие, вызванное произвольным актом воли <...> Оно охватывает человека и ставит его под свой контроль; он тут всегда скорее жертва, нежели творец нуминозного. Какой бы ни была его причина, нуминозное выступает как независимое от воли субъекта условие. И религиозные учения, и consensus gentium всегда и повсюду объясняли это условие внешней индивиду причиной. Нуминозное - это либо качество видимого объекта, либо невидимое присутствие чего-то, вызывающее особого рода изменение сознания».²

¹ Батай Ж. Проклятая часть [: авторский сб.: «Теория религии», «Проклятая часть: Опыт общей экономики», «Границы полезного: Отрывки из неоконченного варианта „Проклятой части“», «Суверенность», «Эротика»] / Сост. С.Зенкин. М.: Ладомир, 2006.

² Зеленский В.В. Толковый словарь по аналитической психологии, Москва, Когито-Центр, 2008

Не смотря на желание увидеть образ Бога, Батай хорошо понимал, что если данный опыт будет пережит и с губ его сорвутся слова: «Я видел Бога», священное незнание, манящая неизвестность уступят место «мёртвому объекту теологии». Не Его ли образ видел Батай во время последней агонии Лауры, Колетт Пеньо, покидающей этот мир, явив трагичный лик царя Эдипа? А может то был вовсе не Эдип, а неизвестный Бог, напугавший Батая так, что поиск ненужных ассоциаций показался единственным способом сохранить рассудок? Следуя за Иоанном Крестителем, Батай желает погрузиться в ночь незнания и достигнуть края возможного. Человек, чуждый эротизму, по мысли философа, далёк от этого края, равно как далёк и от внутреннего опыта, довольствуясь опытом большинства. Батай был охвачен желанием быть сразу всем, но приближение к осознанию невозможности, к пределу человека, делает его пленником удушающей пустоты, и этот пленник низвергается всё глубже, тем самым избавляясь от последних оков сна: «Вот когда начинается необычайный опыт. Дух вступает в причудливый мир, сложенный из тоски и экстаза».¹ Ему было нужно знать, что всё переживаемое им также должно быть пережито Богом, ибо «никто не дойдёт до края незнания, не погрузившись прежде в тягостное одиночество Бога».²

СМЕРТЬ ИНДИВИДА. СООБЩЕСТВО НАРЦИССОВ КАК АНТИПОД ТРАГИЧЕСКОГО СООБЩЕСТВА

Важно отметить, что в любом человеке, вне какой-либо зависимости от личных предпочтений, существует определённая система нерушимых запретов, которую неизвестный у нас в России американский социолог Филипп Рифф обозначает как «сакральный порядок» («социальный порядок» был его видимой формой), представляющий Вертикаль Власти. По его мнению, этот порядок невозможно низвергнуть, единственное, что представляется осуществимым, это перманентная по отношению к нему трансгрессия. Иначе говоря, совершение греха. Следует сказать несколько слов о Риффе.

¹ Батай Ж. Внутренний опыт. пер. с фр. СПб., 1997.

² Там же.

Он начал свою научную карьеру с исследований, посвящённых Зигмунду Фрейду. Психоанализ интересовал Риффа исключительно как культурный феномен, он относил его не к естественным, а к социальным наукам («нравственной психологии») и в учении Фрейда искал главным образом нравственный аспект. В некоторой степени фигуру Фрейда Рифф рассматривал как фигуру Учителя или воспитателя человечества, который помогал ему преодолеть ту пропасть, что разверзлась в момент парадигмального разрыва, метафизической катастрофы, послужившей причиной психической дезориентации. В отличие, скажем, от Батая, с его идеей сообщества, Фрейд говорил о спасении человека посредством изъятия из любого [больного по определению] сообщества и [не менее больной] культуры, утверждения автономного существования. Однако сам Фрейд так до конца и не смог избавиться от пессимистического взгляда на современного человека и не возлагал особых надежд на его спасение. Новый тип человека, а именно «психологический человек» (концепция Риффа) со временем стал менее интересен его создателю. Замкнутый на своём «Я» «психологический человек... стал своей собственной религией: забота о себе — его ритуал, а здоровье — важнейшая догма». Таким образом, речь идёт об утверждении личностного начала, против чего восставал Батай, осознав необходимость снятия индивидуального плана и перехода от стадии микрокосма к стадии макрокосма и «трагическому сообществу».

Особенно значительными нам представляются культурные исследования Риффа: он приходит к противопоставлению современных форм культуры традиционным, исходя из положения, что изначально любая культура была системой «да» и «нет», определявших линию поведения человеческих существ. «Смысл культуры состоит в том, чтобы интегрировать индивида в сообщество через передачу ему идеалов, устанавливающих разделяемые самим человеком различия между правильными и неправильными поступками. — пишет Дмитрий Узланер. — Одна из принципиальных задач культуры — научить человека ограничивать собственные инстинкты во имя общей цели, разделяемой всем сообществом».

Фундаментальную задачу Рифф отводит культурной элите, обязанной сохранять культурные символы сообщества (позитивное сообщество формировалось из участников, объединённых некой

спасительной целью), однако при парадигмальном сдвиге все символы проходят через неизбежную трансформацию. При переходе от эпохи Модерна к эпохе Постмодерна, возникает новый идеал человека. Филипп Рифф пишет о нём так: «Более не святой, но живущий инстинктами *das Man* (Everyman), недовольно ворочающийся в накрахмаленном воротнике культуры, является тем всеобщим идеалом, к которому люди возносят свои негромкие молитвы об освобождении от доставшихся им в наследство ограничений». С его появлением начинается переориентировка психологического человека, забывшего об интеграции в сообщество и усмирении своих инстинктов. Отыне человек стремится к скучному комфорту и безопасности и обретает их в терапевтических кабинетах. В мире Постмодерна не может быть никаких позитивных сообществ и сделаем вполне логический вывод, что в этом мире больше не может быть культурной элиты, уберегающей символы своей культуры. Интеллектуалы встали на сторону масс; этот предательский жест Рифф сравнивает с самоубийством. Американский социолог констатирует рождение антикультуры и «триумф терапевтического» (название одной из его работ).

Антикультура есть то, против чего восставал Рифф. В более поздние годы он стал задаваться вопросом, что может противостоять этому врагу, и его ответ был таким – «харизма», харизматический человек. Сейчас это слово утратило свой истинный смысл, но мы, вместе с Риффом, попытаемся обратиться к истокам: «харизма» происходит от греч. *charisma* и означает божественный дар и благодать. Дмитрий Узланер заключает: «Парадокс современности заключен в том, что харизматики исчезли, как исчезло само понимание того, кто такой харизматик и что такое харизма. Современная антикультура уже более не в силах отличить харизматика от лжехаризматика».¹ Какова функция харизматического человека в системе культуры? Прежде всего, он должен разрушить старые скрижали, нарушить прежние запреты во имя утверждения новых, а значит утвердить вертикаль власти или сакральный порядок. Рифф придерживается концепции трёх культур (трёх миров), которые мы можем сравнить с тремя известными нам парадигмами (Премодерн, Модерн, Постмодерн) или

¹ Д. Узланер. От Фрейда к сакральной социологии: учение Филиппа Риффа.

тремя социокультурными системами П.Сорокина (идеационная, идеалистическая, чувственная):

- 1) мир языческих богов (возникновение космоса из хаоса),
- 2) мир веры (культура Вертикали Власти),
- 3) мир выдумки (мир антикультуры), основанный на руинах мира веры.

Для обозначения войны, что ведётся между этими мирами, Рифф вводит определение *kulturkampf*; в наши дни эта Война ведётся между Модерном и Постмодерном. Рифф признавал только сакральную социологию, а собственную деятельность воспринимал не иначе как вызов современному миру и жёсткое, постоянное ему противостояние.

В своей главной книге «Эра индивида. К истории субъективности» гуманист и демократ Ален Рено анализирует социокультурную ситуацию на Западе и приходит к заключению о «смерти субъекта». Причину внезапной десубъективации Рене видит в монадологии Лейбница, которую он называет «самой сущностью индивидуализма Нового Времени». Рено концентрирует внимание на оппозиционных отношениях субъекта и индивида, делая строгое различие между независимостью и автономией, считая первую идеалом. К сожалению, автор не даёт точных определений, хотя его призыв к тому, чтобы «выбросить индивида, но сохранить субъекта, пожертвовать независимостью, но сохранить автономию» явно подразумевает внесение предельной ясности во избежание терминологической путаницы. Слово «индивидуализм» восходит к франц. *Individualism* и лат. *Individuum*, что значит «неделимое» и определяется как абсолютизация позиции отдельного индивида в его противопоставленности обществу. Философы Нового Времени (Модерна) понимали индивидуализм как самостоятельность и самоценность личности. Для определения автономии мы обратимся к Канту (к которому также апеллирует Рено), представлявшему её как самостоятельное бытие, определяемое собственным разумом и совестью.

Интересно ознакомиться с данными, представленными в таблице, взятой из книги «*Resolving International Conflict: Culture and Business Strategy*» нидерландского социолога Фонса Тромпенаарса. Здесь мы видим явное лидерство европейских стран по сравнению с восточными, которым свойственна ориентация не на индивидуализм, а на коллективизм.

Анализируя оппозицию «индивидуализм-коллективизм», профессор психологии Дэвид Мацумото выявляет различия между представителями разных культур и приходит к необходимости разделения двух полюсов на вертикальный и горизонтальный. Вертикаль Мацумото связывает с божественным или сакральным аспектом социальной иерархии, горизонталь – с концепцией человеческого равенства.

Итак, личности в вертикальном индивидуализме автономны, но не равны. Здесь существует деление на «своих» и «чужих», «тех» и «этих». Сюда относятся страны: Южная Корея, Италия (Муссолини), поздне-франкистская Испания и верхушка греческого общества. В горизонтальном индивидуализме личности одновременно равны и автономны, но каждый индивид наделён правом интегрироваться в то или иное общество и находиться там столько, сколько посчитает нужным. Нет никаких стран, которые мы могли бы привести в пример (хотя, наиболее близка, пожалуй, Канада). Серединное положение занимают общества Англии и США.

Личности в горизонтальном коллективизме являются автономными и равными составляющими внутренней группы, где интересы общества главенствуют над интересами личности. В пример можно привести американских анархистов и левых. В вертикальном коллективизме личности автономны, но не равны, и входят во внутренние группы, где имеют место иерархические и статусные отношения. Пример: члены крестьянских общин в традиционном обществе.

В эпоху Постмодерна произошла не только смерть субъекта, отмирание этой важнейшей жизненной доминанты, но и абсолютное разрушение «ментального каркаса», что привело к низвержению иерархии всех ценностей. Ergo: мы запутались в чудовищной ризоме, из которой не видим никакого выхода, ибо в отношении ризомы нельзя говорить ни о Едином, ни о множественном, равно как бессмысленным будет любой разговор об альфе (начале) и омеге (конце). Произошло воцарение хаоса. Процесс персонализации, на котором заостряет внимание профессор философии Жиль Липовецки, сделал неизбежной переоценку социальных ценностей; в нынешнюю эпоху именно этот процесс становится способом общественной организации: «Отныне общественные институты ориентируются на мотивации и желания. Процесс персонализации

поощряет участие в нём, регулирует досуг и развлечения...»¹ За смертью субъекта последовало повторное рождение индивидуума. Мы имеем новую идеологию – «гедонистический и персонифицированный инди-видуализм». Нашу эпоху характеризует логика обольщения; под обольщением Липовецки понимает инструмент персонализации, осуществляющий стратегическое воздействие на все сферы современного общества. К слову, надо заметить, что *persona* здесь имеет значение не «личности», не «особы», а редко приводимое значение «никто». Поэтому первая работа Липовецки называется «Эра пустоты», эра, в которую совокупность «никто» более не мобилизуемая ни сверхидеями, ни кумирами, оказывается заложницей бездуховной пустыни, пленницей интеллектуальной ризомы. Достигнута абсолютная автономия, и достигнута она индивидуумом, символом которого является Нарцисс. По Липовецки, он знаменует собой переход от ограниченного индивидуализма к индивидуализму тотальному. Важно не упускать из виду, что нарциссизм, царящий в обществе потребления, бывает «коллективным» и представляет собой сборище людей, одержимых одними и теми же житейскими проблемами и друг к другу их притягивает ни что иное, как обыкновенное желание находиться рядом с себе подобными. После смерти Бога, наконец, после смерти субъекта, не последовало ни пессимистического уныния, ни всплеска ностальгических настроений, ни революционного бунта против духовного обнищавшего современного мира. Самое страшное заключается в том, что всем вокруг всё равно. «Перед нами равнодушие, а не метафизическая скорбь», - к такому выводу приходит Липовецки. Не возникает никакого трагического сообщества Батая, его заменило сообщество нарциссов. Всё, что мы имеем, так это апатичных «никто», погружающих своих ленивые тела в белые капсулы гостеприимных соляриев. Каждый жест этих «никто», каждое принятое ими решение есть антипод всего «Трагического». Апатия становится очевидной реакцией на переизбыток информации, по существу, совершенно бессмысленной и ненужной.

¹ *Липовецки Жиль. Эра пустоты.* Издательство «Владимир Даль», 2001.

Обратимся к концепции индивидуализма Луи Дюмона,¹ который противопоставляет традиционное общество, в чьей основе лежит холистский принцип, обществу современному, чьим фундаментом является индивидуализм. История Запада, по Дюмону, может быть представлена как переход от холистского принципа к индивидуалистическому; главная роль в этом может быть по праву отведена западному христианству, воздвигшему на пьедестал универсализм и эгалитаризм, что подчёркивает Ален де Бенуа в одной из глав своей книги «Против либерализма». Ален Рено не может удовлетвориться имеющимися бинерами, а потому ищет нечто третье, «срединное», располагая гуманизм между холизмом и индивидуализмом, а субъект – между холосом и индивидом, соответственно, – путём снятия конфликта между независимостью и автономией. Рено предлагает обесценить автономию как таковую, оставив то, что он почитал как идеал, то есть, независимость. Для Батая последняя была синонимом суверенности (*souverainete*), верховной власти и абсолютной независимости субъекта. Суверенность (которую ни в коем случае не следует путать с *auto-nomos*, что, вопреки всем разумным доводам, продолжают делать многие и многие), по Батаю, представляет собой спонтанную саморастрату. В отличие от автономного субъекта, суверенный человек трансгрессивно обнажён, открыт.

ПРЕСТУПНЫЙ МИР МАРКИЗА ДЕ САДА. СУВЕРЕНЫ РАЗВРАТА

Жорж Батай уделяет немало внимания маркизу де Саду, который «предложил своим читателям нечто вроде суверенного человечества, чьи привилегии больше не подлежат обсуждению толпы». Разумеется, Сад во всём доходит до пароксизма. Эротизм героев де Сада, сотканный из сакральной ярости и неудержимого влечения к смерти, отрицает партнёрские отношения, видя, в Другом не иначе как жертву; здесь «бешенство ничем не ограниченного человека находит своё осуществление только в жадности свирепого пса». Отрицание любого «ты», по де Саду, путь к подлинной суверенности. Нет ничего удивительного в том, что он возводил одиночество в Абсолют, ведь

¹ Французский этнолог, культуролог, историк и философ

его эротико-философская система вызревала в пустоте тюремной камеры. Томясь в Бастилии, де Сад «пожелал остаться с тем, чего достиг в бесконечном безмолвии одиночной камеры, где его связывали с жизнью только видения вооб-ражаемого мира». Сексуальная истина этого человека отрицает уважение к другому, полагая, что сей принцип не позволит субъекту пасть жертвой сексуального рабства и приведёт к обретению суверенной позиции. Единственное, что допустимо по отношению к другому – это апатия как полное уничтожение «паразитических» чувств. Всё это вполне справедливо, если мы говорим о той горизонтали бытия, в которой всю свою жизнь находился де Сад (а следовательно и его персонажи), и абсолютно неприемлемо в разговоре о вертикали, где эротизм столь же далёк от человеческой любви и человеческого секса, сколько божество – от животного. Юлиус Эвола писал, что «великий свет» может придти только со стороны метафизики пола, но не со стороны психологии или физиологии секса». Де Сад касается исключительно «человеческих, слишком человеческих отношений», где мужчину влечёт к женщине отнюдь не *atma*, не принцип «всеобъемлющего света, полного бессмертия», как сказано в Упанишадах, а непрерывность преступления и разрушительная жажда. Персонажи его произведений достигают экстатического пика лишь благодаря той апатии, той трудно обретаемой холодности, что придаёт особую изысканность любому пороку («хладнокровное преступление величественнее, чем совершенное в пылу страстей»); описываемое состояние предполагает саморазрушение, самоопустошение души, ведущее к накоплению огромной силы. Чехов называл равнодушие параличом души. Именно эта болезнь стала уделом героев де Сада. Шаг к тотальному отрицанию других порождает следующий – к отрицанию себя. Другой – не более чем инструмент, позволяющий «умножить» собственные руки надвое и вбросить себя в обитель «остроконечной боли», стирающей всякое самосознание; в грёзах об обмороке, в сексуальной истоме, с обещанием вырваться за пределы замкнутого (рабского) круга, субъект разделяется в себе самом, отныне участвуя и наблюдая: его тело, готовое к испытаниям, сексуальным пыткам и вседозволенности фантазий, извивается перед взором холодного, абсолютно равнодушного наблюдателя, свидетеля коитуса, который не испытывает ничего, даже тени любопытства, и с трудом связывает

себя с плотским существом, упавшим в омут добровольной саморасплаты. Второй не знает никакой пощады, он не бережлив, не осторожен, его сила, его энергия расплещивается в пространстве ложа, омывая волнами безудержной страсти того, кто служит всего лишь инструментом; первый, благодаря своему равнодушию, «пьёт», вбирает в себя эту силу, занимая суверенную позицию.

Де Сад учил, что жизнь представляет собой поиск удовольствия, которое «пропорционально уничтожению жизни». Из почвы этого уничтожения прорывается росток садизма, сравнимый Батаем с аппендиксом, который можно удалить, однако неожиданно он задаётся вопросом: «Но что если это, напротив, суверенная и неустраимая часть человека, которая лишь скрывается от сознания? Одним словом, что если это его сердце, то есть не орган кровообращения, а беспокойные чувства, тот сокровенный принцип, знаком которого является этот внутренний орган?» Зачем, и почему одинокий, суверенный человек де Сада ГОВОРИТ? Разве сакральная ярость не молчалива, разве она нуждается в словах, обращённых к кому-то, к Другому, так решительно отвергаемому тем, кто «способен достичь нечеловеческого одиночества»? Суверенный человек начинает говорить, поскольку сам является инструментом своего создателя – жестокого маркиза, томящегося в тесной камере. «Сад говорит, но говорит от имени молчаливой жизни, от имени совершенного, по необходимости немного одиночества. Одинокий человек, чьим рупором он является, никак не считается с себе подобными; в своём одиночестве это суверенное существо, которое никогда не объясняется, никому не должно давать отчёт. – Пишет Батай, и продолжает: - Он никогда не останавливается перед опасностью самому пострадать от последствий зла, которое причиняет другим; он одинок и никогда не вступает в отношения, которые устанавливает между другими людьми общее для них чувство слабости». Батай приходит к парадоксальному заключению: де Сад писал на языке жертвы. Этот язык был изобретён им прямо в Бастилии, ибо где, как ни в тюрьме, этот человек мог прочувствовать, что такое позиция жертвы, претерпевающей наказание? Загнанный в угол, опалённый яростью, де Сад взорвал покровы немоты, и его неистовый крик до сих пор раздаётся со страниц запретных, преступных, безнравственных книг. Ярость, самая суть которой сокрыта в немоте, устами, а вернее пером де

Сада, стала выговаривать себя и, тем самым, изживать, а значит, перестала быть яростью, превратившись только в симулякр ярости. Батай подчёркивает, что идеи маркиза могли вызвать лишь очевидную реакцию, а именно отвращение и отторжение большинства; при этом невозможно отрицать, что в узких кругах де Сада стал объектом поклонения и подражания. «Ярость – это расстройство духа, а расстройство духа тождественно сладострастному бешенству, возбуждаемому в нас яростью», - читаем мы в «Эротизме». Противостояние разума и эксцесса, анализируемое Батаем, имеет одну причину – амбивалентность человеческих существ. Разум в своих попытках обуздать ярость, обрести над ней контроль, зачастую терпит поражение, эксцесс подводит нас к суверенной позиции, отдаляя от сознательности.

Описывая общество де Сада, Морис Бланшо указывает на меньшинство, имеющее достаточно энергии, «чтобы возвыситься над законами и над предубеждениями, чувствующих себя достойными природы из-за тех отклонений, которые она в них заложила и которые всеми средствами ищут своего утоления. Эти несравненные люди принадлежат обычно к привилегированному классу: это герцоги, короли, это папа, тоже выходец из знати; они пользуются выгодами и преимуществами своего ранга, своего состояния, безнаказанностью, обеспечиваемой им их положением». Тут же вспоминается одна из пугающих работ Готфрида Хельнвейна. Заметьте, что лицо каждого мужчины имеет изъяс, «печать порока».

СИНТЕЗ ЛОГОСА И КАМЫ. ЭРОТИЧЕСКАЯ КОСМОГОНИЯ СТАНИСЛАВА ПШИБЫШЕВСКОГО

Ещё в юные годы польский писатель Станислав Пшибышевский был потрясён словами Шиллера о существовании двух полюсов, между которыми проходит вся наша жизнь – Любви и Голода. Для Пшибышевского такими полюсами стали Любовь и Смерть. Голод, это томительное и вечно мучающее, злорадное чувство, словно бы застилось «между» ними - падкое до любви, воделеющее к смерти.

Тексты Упанишад говорят нам: «Вначале здесь не было ничего. [Всё] это было окутано смертью или голодом, ибо голод – это смерть».¹ Страшная бескровная «мистерия разделения»: сам Творец, пожелавший быть воплощённым (atmanvin), был Смертью и Голодом; он создаёт мир, дабы пожрать его, тем самым принося себя в жертву. Выходит, что два полюса есть Любовь и...Творец. В понимании Пшибышевского первая всегда была возрождающей стихией, силой воскрешения и обновления, но кем тогда был второй, сокрытый за шиллеровским голодом, за смертью? Любовь являет собой «неудержимое стремление...к полному слиянию двух полов». Противоположный полюс, напротив, тяготеет к разъятию, разделению, нарушению Единства. Травма Целому, наносимая Творцом ощущалась Пшибышевским как рана.

Пшибышевский создавал свою космогонию, правда, нужно отметить, что отправной точкой при этом всё же оставалась Библия, хотя писатель обращался и к иным, отличным от христианской, культурам, исследуя мифы о сотворении мира. В его «Requiem Aeternam» мы находим ссылку не только на Евангелие от Иоанна, но и на древнейший религиозный памятник Ригведе: «Вначале было желание...» Пшибышевский полагал, что до сотворения мира существовало Единство, Полнота, являющаяся первоисточником всего сущего. Возникновение мира произошло в результате дисперсии (или эманации) Абсолюта, причиной чему послужило «желание», которое мы легко можем отождествить с индийским понятием Кама (Кама). Давайте вернёмся к Ригведе, а точнее, к Гимну творения:

«Тогда не было ни того, что есть, ни того, что не есть; не было ни неба, ни небес, которые выше. Что покрывало? Где было это и под чьим покровительством? Была ли вода глубокой бездной (в которой это лежало)?

Тогда не было смерти, следовательно, не было ничего бессмертного. Тогда не было света (отличия) между ночью и днем. Этот Единый дышал сам собой, не дыша; другого, кроме этого, тогда не было ничего.

¹ Брихадараньяка Упанишада

Тогда был мрак, в начале всего было море без света; зародыш, который лежал, покрытый оболочкой, этот Единый был рожден силой тепла (тапаса).

В начале победила любовь, которая была семенем, исходящим из духа; по-эты, поискав в своем сердце, нашли при посредстве мудрости связь сущего в несуществующем.

Проходящий (распростертый) луч был ли внизу или вверх? Тогда были но-сители семян, тогда были силы, сила я внизу и воля вверх.

Кто тогда знал, кто объявил это здесь, откуда родилось это создание? Боги появились позже этого создания; кто же знает, откуда оно появилось? Тот, от кого исходило это создание, совершил ли он его или не совершил, - Высочайший Видящий в высочайшем небе, он, может быть, знает, или даже и он не знает?»

Философ Сарвепалли Радхакришнан справедливо отмечает, что тайна бытия заключается в желании. «Оно - основа всякого прогресса, стимул к прогрессу. Самосознающее его имеет желания, развитые в нем присутствием не-его. Желание - это больше, чем мысль. Оно означает интеллектуальное возбуждение, чувство недостаточности, а также деятельное усилие. Это связь, скрепляющая существующее с несуществующим. Нерожденное, единое, вечное прорывается в самопознающем Брахме с противостоящими ему материей, мраком, небытием, нулем, хаосом. Желание - существенная черта этого самопознающего пуруши. Последняя фраза «ко веда?» («кто знает?») выявляет тайну сотворения, которая заставила позднейших мыслителей назвать ее «майей».¹

Пшибышевский рассматривает акт сотворения как яростный, судорожный, жаждущий бросок, некую божественную дрожь, энергетический всплеск, происходящий в тот момент, когда Бог «изливает» мир из самого себя, сталкивая два аспекта – женский и мужской. Рождение мира он сравнивает с половым актом и, в некоторой степени, с родовыми схватками. Таким образом, мир возникает из экстаза и боли.

«Вначале было Слово...» (Библия)

«Вначале был Заговор» (Жан Парвулеско)

«Вначале было Посвящение» (Алистер Кроули)

¹ Радхакришнан С. Индийская философия. Репринт: СПб., 1994

Космогония Пшибышевского иная, будоражащая, сексуальная: «В начале был пол. Ничего, кроме него, - всё в нём». Пол, отождествлённый с библейским Духом, что носился над первичными водами, Пол как великая мощь созидания, изменения и разрушения и, если можно допустить здесь некоторую вольность, Пол есть бог, а именно «сила, посредством которой Я бросило атомы друг на друга, - слепая похоть, которая повелела им соединиться, которая заставила их создать элементы и миры». Пшибышевский принимает в наследство мудрость Упанишад и повторяет слова о сотворении разума. Согласно Упанишадам, Творец делает это для реализации своего воплощения, по Пшибышевскому – для удовлетворения «вечно голодных демонов его похоти». Интересно отметить, что, описывая процесс возникновения Пола, автор делает акцент на «ярости», «жестокости», с которой изначальное Единство разъяло Себя на Две Части с целью «создать новое, более уточнённое существо».

Рождение души Пшибышевский связывал с превращением единства во множество, можно сказать, с трансцендентной дихотомией, беспорядочным смещением; этот процесс знаменовал собой «объективизацию» Пола в бытие и становление его Светом. Сотворение души есть сотворение гибели Пола, ибо всякое чувственное впечатление стало стремиться к автономии и борьбе за господство.

С бесстрашием, присущим лишь Мальдорору бессмертного графа Лотреамона, Пшибышевский изрекает: «Да: я люблю дерзость безумия, твёрдую, как гранит, рождённую из зуба дракона гордость библейского человека, который, издеваясь над жестоким Богом, с угрожающим смехом взывает впервые к своему Сатане-Ягве и отрывает с земли утёс, чтобы швырнуть его в небо, бичующее своё собственное отродье за грехи, которое оно же ему привило». Мотив богоборчества пронизывает всё творчество Станислава Пшибышевского. Нужно быть более чем человеком, чтобы **УБИТЬ БОГА СЛОВОМ, КОТОРЫМ ОН ВСЁ СОТВОРИЛ**. Пшибышевский придерживался мысли, что человек и Бог находятся в состоянии перманентной борьбы.

Притяжение полов обусловлено стремлением вернуться к изначальному единству, *coincidentia oppositorum*, нейтрализации катастрофического «разрыва» внутри Абсолюта. Идея андрогинности, безусловно, восходит к учению Платона, оказавшего значительное

влияние на мировоззрение польского писателя. Жорж Батай считал, что бытие существует только благодаря эксцессу, «когда полнота ужаса совпадает с полнотой радости». Смерть он полагал знаком ярости, который вторгается в мир, грозя ему уничтожением. Так Любовь в воззрении Пшибышевского толкала мужчину к женщине, а женщину – к мужчине, становясь богоборчеством, где ярость – не слепа, но сакральна. Однако эта ярость не может проявиться до тех пор, пока то, что вызывает ужас, не будет преодолено. «Любая эротическая практика нацелена на то, чтобы достичь самого сокровенного бытия, пока не станет страшно», – был убеждён Батай. Нигде более вы не найдете столь утончённого, поэтического и, в то же время, болезненно-драматического описания Мистерии Воссоединения, как в произведении Пшибышевского «Андрогина». Польский гений показал не только невыносимую муку страждущей души, но и явил перед читателем длинный путь, который преодолевает Он ради магического слияния с Ней.:

«Он знал, что идёт к ней, с ней сольётся в одно во чреве вечности, из которого явились он и она. Не отчаяние – лишь больная безумная тоска по этим глазам, погрузившим свои звёзды в бездны его души с такой любовью в страдании, и этим рукам, запечатлевшим тысячи своих роковых линий в его мире, по печальной улыбке, ложившейся в тяжком раздумье, вокруг уст... Да будет. Он и она должны вернуться к первобытному лону, чтобы стать одним святым солнцем».

Пшибышевский, подсознательно зная Тайну A-Mort, говорит о Мистерии Воссоединения как о победе над смертью.

Важную роль в космогонии Пшибышевского играют гностические воззрения. Он полагал гнозис «обнажённой душой», знанием, которым могут обладать только люди высокой духовности. Основываясь на концепции Валентина, Пшибышевский разрешает вопрос о происхождении зла, вследствие чего приходит к выводу, что изначальная вина лежит на женщине; страсть, желание (Кама) Софии обрекло автономное существование как София Ахамот (низшее, несовершенное и бесформенное порождение женского зона), находящаяся в разрыве с Плеромой и отягощённая порывом к воссоединению.

«Исторгнутое из Плеромы бесформенное детище Софии - Ахамот - то-мится в Кеноме, где она пребывает во тьме крошечной и небытии. Она безобразна и безвидна, она, по сути дела, не существует.

Преобразование Ахамот начинается с того, что Христос вкладывает в нее в качестве бессознательной идеи некоторый внутренний образ Плеромы, чтобы изгнанница могла чувствовать скорбь разлуки, а вместе с тем имела бы и светлое предощущение вечной жизни. Вследствие этого Ахамот приходит в сознание своего собственного несовершенства и испытывает ряд страстей: печаль, страх, отчаяние, неведение. Затем к ней является Иисус и отделяет от нее гнущие ее страсти. Под влиянием этого второго воздействия рождаются неодушевленная (материальная) и одушевленная (психическая) субстанции. Первая образуется из страстей Ахамот, вторая - от ее обращения к более совершенному состоянию после удаления страстей. Из страхов Ахамот возникают демоны и их царь Космокрот (Сатана) - носитель злого начала в мире. Одновременно из ее лучшей, одушевленной части (то есть той, которая устремлена к Плероме) является другое божество - Демиург. Бессознательно внушаемый и направляемый Ахамот, он облакает в форму душевное (психическое) и материальное бытие и таким образом создает видимый мир».¹

Т. Зеленский называл Пшибышевского Князем Тьмы, заглянувшим во все бездны бытия, во все пропасти нищеты и преступления, заплатив за каждое написанное им слово своей собственной кровью. Для него не существовало резкого противопоставления «я»-«не-я», «субъекта» и «объекта», «конца» и «начала». Не желая подражать всесильному Космократору, Пшибышевский не разделял, но интегрировал, и разве не красноречиво это признание: «Я — синтез самого опьянённого вдохновения и хладнокровно рассчитанной утончённости, синтез верующих первобытных христиан и язвительно-насмехающихся неверующих, иступленный мистик и жрец Сатаны, который одновременно благословляющими устами произносит священнейшие слова и самые гнусные богохульства»? Всё бытие он заключил в себе самом, разрываясь от переполнявшей его Полноты, абсолютности, грозящей человеку (его «слишком человеческому») экзистенциальным кошмаром, приближением к безумию; словно в бреду он порождает строки-энергии, кровавые лучи, озарившие всю нескрываемую правду о сотворении.

¹ «Сто великих пророков и вероучителей». М., 2003

В высшей степени спорным мне видится толкование Валентина. Если стремление последнего женского Эона (Софии) к познанию Первоначала было столь сильным, что она, влекомая неукротимым желанием, пала в Бездну, словом, если означенное стремление стало причиной её разрыва с мужским Эоном и порождением низшего аспекта Софии-Ахамот, то не является ли человеческий порыв к бого- и самопознанию актом, ему тождественным? Ахамот оказывается за пределами Плеромы и, будучи лишена изначальной целостности, она испытывает муку и страдание. За единственный шаг к Познанию женский Эон был низвергнут. В книге «EndKampf» мною представлена концепция «Nihiladeptus» (от лат. «nihil» и «adeptus», букв. «Ничто достигший»), основанная на понятии Sonnenmench, пути kaivalya и Последней Доктрине Юрия Мамлеева. Согласно этой Доктрине, существует возможность выйти за пределы Абсолюта, мы, в свою очередь добавим, что Тот, кто Достигает Ничто (а под «ничто» мы подразумеваем Плерому), прежде должен обрести единство, или устранить первоначальный «духовный грех» Софии. Требуется внести некоторую ясность в отношении знака равенства, который мы ставим между «Ничто» и «Плеромой». В сакральном тексте «SEPTEM SERMONES AD MORTUOS» («Семь наставлений мертвецам») гностик Карл Густав Юнг пишет:

«Слушайте же: Я начну от ничто. Ничто, по сути, то же, что Полнота. В бесконечности наполненность равно что пустота. Ничто – пусто и полно. Вы можете сказать равным образом и иное о ничто, к примеру, что оно бело или черно, или что его нет. Бесконечное и вечное не имеет свойств, ибо имеет все свойства.

Ничто или Полноту мы наречем Плеромой. В ней прекращает свой путь бытие и помышление, поскольку вечное и бесконечное не имеет свойств. Там нет никого, потому как иначе некий Тот отличался бы от Плеромы и имел свойства, которые делали бы его отличным от Плеромы».

Вышеуказанная тождественность является фундаментальным положением наших дальнейших рассуждений. Необходимо обозначить, что развивая учение Валентина, мы имеем лишь «египетский взгляд» на изначальную драму разделения; мало кто сосредоточивает внимание на том, что первым пал не женский, а мужской Эон (данное положение рассматривается в «EndKampf»). Для приближения к

пониманию Изначальной Драмы Разделения нам следует принять к сведению и прямо противоположные мнения. Вл.Соловьёв пишет:

«Последний из тридцати - женский эон, София - возгорается пламенным желанием непосредственно знать или созерцать Первоотца - Глубину. Та-кое непосредственное знание Первоначала свойственно только его прямому произведению - Единородному Уму; прочие же эоны участвуют в абсолютном ведении Глубины лишь посредственно, по чину своего происхождения, через своих производителей, а женские эоны, сверх того, обусловлены в сем деле и своими мужскими коррелатами. Но София, презревши как своего супруга Желанного, так и всю иерархию двадцати семи эонов, необузданно устремляется в бездну несказанной сущности. Невозможность ее проникнуть, при страстном желании этого, повергли Софию в состояние недоумения, печали, страха и изумления, и в таком состоянии она произвела соответственную ему сущность - неопределенную, безвидную и страдательную. Сама она, потерявши свой внутренний устой и выйдя из порядка Плэромы, разрешилась бы во всеобщую субстанцию, если бы в своем безмерном стремлении не встретила вечного Предела, все приводящего в должный порядок и называемого также Очистителем, Воздаятелем и Крестом. Орос исключил из Плэромы бесформенное чадо Софии, ее объективированное страстное желание, а Софию восстановил на прежнем месте в Плэроме».

Однако, имеются и другие версии; так по одной из них, охваченная страстью София, начинает творить, не испросив согласия Нуса, что приводит к рождению несовершенства – Ахамот. В Трёхчастном Трактате, как многим известно, «отпавшим» является не София, а Логос, объятый страстным желанием постичь непостижимость Пратца. Как объясняет Виолет МакДермот: «Этот эон вместе с его собственной высокомерной мыслью и порождает образы Плеромы, но образы эти лишены разума и света. У них нет знания об их единственном источнике, а потому они существуют в распрях и «вражде». Таким образом, налицо различия с валентинианской (египетской) системой, которая занимает центральное место в эротической космогонии Пшибышевского.

Многие сходятся во мнении, что Станислав Пшибышевский был сатанистом, однако для того, чтобы подтвердить или опровергнуть данное утверждение, мы попробуем обратиться к одному из главных

произведений польского писателя. В «Синагоге Сатаны» мы встречаем идею двух противоборствующих начал, иными словами, манихейский дуализм, в основе которого лежит концепция существования Двух Богов (Царь Света, Царь Тьмы) – Доброго и Злого, создателя мира совершенства и творца мира материального, ущербного, тленного. Особенно обращаем ваше внимание на то, что Пшибышевский описывает Злого Бога как «высшую мудрость и высший разврат», доводя свои представления до некоего «дионисийского» уподобления, до воплощённой трансгрессии или той силы, что побуждает человека нарушать закон и выходить за все пределы. Добрый Бог, напротив, предстаёт как смирение, послушание и покой, более всего походя на уставшего монаха, закрывшего глаза на этот не достойный внимания мир. Пшибышевский совершает распространённую ошибку, отождествляя Люцифера, Светоносца с Сатаной, едва ли отдавая себе отчёт в том, что Люцифер и Люцифуг – не есть одно и то же. Говоря «Сатана», польский мастер, безусловно, имеет в виду Люцифера, подлинный Свет Мудрости, сакральный порыв к невозможному.

«Ещё не родился в ту пору Сатана-Антихрист. Злой Бог был двуедин. Сатана-отец, Сатана самиаза, Сатана-поэт и философ жил в гордом, всемогущем и всеведущем роде магов. Он жил в молчаливых мистериях халдейских храмов, и жрецами его были гакаким (врачи), хартумим (маги), каздим и газрим (астрологи). Этот Сатана жил в доктринах маздеизма, и дети его, маги великие, охраняли святой огонь, сошедший к ним с небес. От Агура-Мазды, Доброго Бога, научился Заратустра тайнам растения сома; египетский Тот, трижды великий, изложил в 42-х книгах тайное знание и поведал избранным строение человеческого тела, а ужасная Геката наделила своих избранников даром магического видения и творчества и, главным образом, даром тайного убийства».

Единственным противником Сатаны был Сын Доброго Бога, явленный угнетённым и жалким людям, никогда не вкушавшим плодов свободы и «святых радостей Пана». Роскошь отныне приравнивается к непотребству, смех – к богохульству; всюду и во всём видятся демоны («Почти боялись дышать, чтобы злой дух не вселился в тело»). И вот произведения искусства безжалостно уничтожаются, внутренний враг остался незамеченным, хитро избежав

позорного истребления. Нет более богоборчества – его сменила «схватка» с демонами. «В фанатическом безумии церковь нападала на глубочайшие и святейшие узы, связующие человека со вселенной. Она насильственно отрывала человека от природы, вешая его между небом и землёй». Золото мысли хотели подменить грязью безрассудства, силу воли – страхом божьим, смелость и неистребимое желание познавать – смирением и рабской покорностью. Против этого восставал Пшибышевский, видя в Добром Боге источник всякого искажения, и потому он искал спасения в противоположном полюсе, называя его сатаной. Пшибышевский был и до конца оставался не «дитём Сатаны» и не прихожанином его синагоги, - он был истинным «люцифери-том», «сыном Венеры», нашей сокровенной Звезды. «Маг (Сатана) был слишком гордым, чтобы подражать» - ключевая фраза, как ничто иное доказывающая, что Пшибышевский писал о Люцифере, а не о Сатане, ибо последний всегда подражает, стезя его – имитация, демиургический процесс, неведомый Светоносцу. Пшибышевскому не хватило самого малого, чтобы навсегда отбросить это фальшивое пугало – сатану, отделив «бегущего от Света» (Lucifugus) от «несущего Свет» (Licifer). Сам Люцифер, обращаясь к Доброму Богу (читай: действительному сатане, Демиургу), обличает Его как «бегущего от Света»:

«Я – Бог Света! Ты, Бог мести, низвергнул меня, потому что я был свет. Твоя ревность к моей красоте, к моему блеску и свету была больше, чем мое могущество, но бойся меня теперь, страшись моей гордыни и ненависти могущественного. Я, вечный свет, не сплю, и дети мои, которых я вскормил вечным светом, никогда не спят. Но твои дети, ненавидящие свет, боящиеся света, твои дети, в низком раболепстве ползающие у ног твоих, твои дети, утомленные борьбой со мною, должны уснуть».

«Сатанизация» мира начинает означать не только появление многочисленных еретических учений, отречение от бога и, как следствие, жестокие преследования отступников, но и «искусство отравления», как называл чёрную магию Элифас Леви. Всё смешивается в невообразимом ансамбле, онтологические оси сближаются до слияния в одной точке, взрываясь тысячей извращённых смыслов: человечество заходит в семантический лабиринт, «желудок Демиурга», где бродит до сих пор по извилистым коридорам-кишкам.

Не без интереса можно отметить, что наиболее антирелигиозные бунтовщики среди «покушавшихся на Распятого», воспитывались в атмосфере набожности. Не был исключением и Пшибышевский. От религиозных песен и статей, более всего похожих на библейские проповеди, Пшибышевский делает шаг к «люциферизму», поиску изначальной целостности, вскрытию гноящейся раны (не) бытия. Решающим стало знакомство с сочинениями Фридриха Ницше: теперь польский мастер держал в руках не только факел гнозиса, но и всесокрушающий философский Молот. «Славянский сатанизм Пшибышевского проявлялся в разнузданный жажде истребления, это нигилизм, безграничное разрушение радости и полное уничтожение», – писала о нём Maria Maresch-Jezewicz. Станислава Пшибышевского наградили множеством имён и характеристик:

Всегда беспокойный и умственно активный поляк.

Один из божественных жрецов Агни.

«Проклятый» физиолог.

Психофизиологический аналитик.

Немецкий сатанист.

Славянский мистик

Гений славянской расы.

Представитель славянского экзистенциализма.

Основатель модернизма

Демон молодой литературы

Новый литературный мессия

и т.д.

Провозглашая принцип «искусство для искусства», Пшибышевский отвергал все эстетические категории. Искусство, находящееся вне мира профанического, «есть воссоздание того, что вечно, независимо от всяких изменений и случайностей, от времени и пространства, следовательно: оно есть воссоздание сущности, т. е. души, притом души, где бы она ни проявлялась: во вселенной ли, в человечестве или в отдельном индивидууме». Станислав Пшибышевский вводит определение «обнажённая душа». Всякое явление, будь то погружение в бездну или наивысший экстаз, крайняя степень аморальности или святое благочестие, уродливые формы человеческих желаний или восхитительные образы небесной чистоты – одинаково были заключены в искусстве, в отражении души, в бытийности и

над-бытийности. Художник не имел права отворачивать свой взор от того, что толпа полагала безобразным, непо-требным, преступным. Приятие ВСЕГО было необходимостью, высшим творческим законом. Станислав Пшибышевский желал видеть мир обоими глазами во всем его многообразии, быть «вне» моральных оценок, ибо Искусство (слово, которое следует писать только с заглавной буквы) есть Абсолют. Всё, что предназначено «для народа» польский мастер относил к профаническому, - Искусство по природе своей не может быть массовым. Пшибышевский не хотел, чтобы его книга «De Profundis» (лат. «Из бездны») попала в руки плебеев. Произведение было издано ограниченным тиражом. «...натурализм, - писал он, - бездушное, грубое искусство для толпы, буржуазное искусство *par excellence*, библия для бедных, для слабого, «нормального» мозга, для неповоротливого, трусливого, плебейского мозга, который хочет, чтобы ему было всё разъяснено и доказано, который всякую глубину, всякую тайну вышучивает и высмеивает и объявляет безумием, потому что он ненавидит душу, потому, что он не может её постичь. Да! Неотёсанный, тупой, буржуазный мозг – этот прославленный глас народа – ненавидит всё, чего он не может понять...»

Для Пшибышевского существовали две противоположности – душа и мозг. Намеренно игнорируя вторую, он бросался в омут первой, доставая из глубин бессознательного целые миры. Положив на весы Мысль и Действие, Гений кладёт свое сердце и писательское перо на чашу Мысли. Центром Вселенной Пшибышевского была Душа, герои его произведений – люди, удостоенные её откровений («Единственное, что интересует меня, это загадочное, таинственное проявление души со всеми сопровождающими его явлениями, бредом, видениями, так называемыми состояниями психоза...»). Попади в руки Дориана Грея не «Наоборот» Гюисманса, а какое-нибудь произведение Пшибышевского, кто знает, какие метаморфозы произошли бы с его портретом? Станислав Пшибышевский желал галлюциногенного, «невозможного» искусства, творчества без запретов, творчества трансгрессивного, сюрреального, жестокого к банальности жизни, надреального и обнажённого, как «Cis moll» Шопена и бесстыдно демонического как женщины Ропса. «Обнажённое сердце, голый мозг человека» - всё это он пытался показать как на сцене, так и на страницах своих книг. В «Заупокойной мессе» есть Он, что,

вырастая как лотос из грязи /плод разлада меж душой и материнской маткой!/, постоянно чувствовал себя чем-то беспорядочным, полным противоречий, напитанным и зараженным категорическим отрицанием пола. В прошлом Он был а-синтезом, анти-синтезом, «прообразом распада и разрушения». Теперь Он – тот, кто хочет вернуть себе пол, избавиться от разлада между полом и душой. «Теперь я весь – синтез, весь – сосредоточенность, весь – пол», «теперь я воплощение Логоса, когда он стал заветом плоти». Его секс – схватка, растворение себя в Другом, «всасывание» души, задышающееся «аллилуйя» Его сладострастия. Кто, кроме Пшибышевского мог написать:

«С трепещущей, судорожной, разрывающей мозг страстью, с лихорадочным зноем, бушующем в моём мозгу, с бешеной силой моих окрепших от желания членов, я хочу трепетать от землетрясения твоего тела, ничего не чувствовать, кроме раскалённого зноя твоих членов, ничего не слышать, кроме урагана моей крови, ничего не ощущать, кроме колющей, грубой боли любовного пола, в шумящем прибое страшной симфонии тела».

Он вернул себе пол. И теперь мог его похоронить. Мистерия свершилась. Женщина с чертами Его матери отброшена в припадке отворачивания. Так Он обретает свободу от образа. «Заупокойная месса» - это погребение Идеи Пола и Размножения.

В описаниях Пшибышевского много галлюциногенного, нервного, отличающего натуры крайностей, которые любят подходить к обрыву и, борясь с парализующим страхом, предавать бумаге все возникающие в воспалённом мозгу мысли. В произведении «Вигилии» польский писатель, обратившись к теме расставания, разворачивает причудливое полотно изысканнейшего мыслепотока, в котором передаёт все колебания души и тела. Что должен был пережить человек, чтобы написать: «из моей крови всё ещё вырастают руки, ищущие, молящие о счастье...»? («У моря»).

Герои произведений Пшибышевского охвачены желанием разрушить мир, их эсхатологическая агрессия достигает космических высот, при этом оставаясь сексуальной; иными словами, сама агрессия содержит в себе некий эротический импульс. В «Детях Сатаны» Гордон провозглашает, что единственной его целью является уничтожение бытия. Мы идём дальше, говоря, что целью его было

убийство Бога. Та точка, в которой сливаются противоположности, едва ощутима на глубине карающей, непреклонной мысли Станислава Пшибышевского; в этой точке должно произойти невозможное – поглощение одного полюса другим, и кто здесь победит – Любовь или Бог (Голод, Смерть) – вопрос, пополнивший ряд «проклятых» и неразрешимых.

Эрософия

Вместо послесловия

Примечательно толкование Эрота у Платона (которое приводит в своей книге Вл. Соловьёв): «Явилась сила средняя между богами и смертными – не бог и не человек, а некое могучее демоническое и героическое существо. Имя ему Эрот, а должность – строить мост между небом и землёй и между ними и преисподней». Если мы обратимся к средневековой традиции, то неизбежно придём к этимологии слова «демон», которая восходит как раз к Платону, и указывает на значение «знающий, сведущий», что также разделяется и Исидором Севильским. Лишь много позже это слово приобретет негативный смысл. Человек, оказавшийся во власти демона, Эрота, переживает некую метаморфозу, однако вслед за этим в борьбу вступают две души – низшая и высшая, чувственная и разумная (я полагаю, здесь уместно замечание, что под душою «разумной» подразумевается скорее «волевой интеллект», «душа, возвысившаяся над служением смертной жизни», как пишет Соловьёв), и мы совершенно справедливо можем говорить о различии между эротизмом и сексуальностью, понятиями в наш век часто смешиваемыми. Но как и с чего рождается эрософия?

В книге «Любовь и Запад» Дени де Ружмона проводится мысль о синхронном развитии эротизма и войны в рамках общества. Согласно мыслителю, «любое изменение в военной тактике соотносится с изменениями в концепциях любви, и наоборот». Ружмон мог бы заглянуть в вечность и поспорить с Эмпедоклом, для которого единство космоса было основано на борьбе двух противоположностей, антропоморфных сил, а именно Любви (Афродиты; дружбы) и Вражды (Ареса; ненависти). Время от времени одна из Сил

начинает доминировать. Когда бал правит Любовь, четыре первоэлемента в своём соединении порождают Космос, Порядок, шар бытия. Затем, по закону энантиодрии (см. Гераклит), в свои права вступает Вражда, что влечёт за собой торжество Хаоса, распад первоэлементов и гибель Космоса. Затем всё повторяется вновь. «То Любвью соединяется все воедино, То, напротив, Враждою ненависти все несется в разные стороны», - как писал Симплиций. Иными словами, для Ружмона существовал синхронный процесс, сосуществование Любви и Войны (Вражды), тогда как Эмпедокл придерживался своей диалектической концепции, не допуская мысли, что Афродита может существовать одновременно с Аресом. «Рождение войны» - так называет одну из глав своей книги «Тайна Запада» Дмитрий Мережковский – следствие любовных отношений между Ангелами и земными женщинами: «И входили Ангелы к дочерям человеческим, и спали с ними, и учили их волшебствам»: тайнам лечебных корней и злаков, звездочетству и письмам, и женским соблазнам: «подводить глаза, чернить веки, украшаться запястьями и ожерельями, драгоценными камнями и разноцветными тканями», а также «вытравлять плод и воевать – ковать мечи и копья, щиты и брони». Убивать и не рождать – это главное, и всё остальное сводится к этому». Эрис и Эрос, первый – в человеке, второй – в человечестве. В точке пола рождается огонь уничтожения. Это таинство, лежащее в основе эрософии. *Cultura Daemonum*, вскользь упомянутая Мережковским.

Н. В Сперанская

Философ, режиссёр, публицист

ЭПИСТРОФЕ КАК ВОССТАНИЕ. ДОБРОДЕТЕЛЬНЫЙ ГРАД АЛЬ-ФАРАБИ

Вдохновлённый идеей идеального государства Платона, Фридрих Ницше учил, что прежде, чем придёт сверхчеловек, должны возникнуть «люди высшего порядка», те, что перейдут через мост, а мост, как известно, Ницше связывал с понятием «человека». Точная цитата - «Человек - это канат, натянутый между животным и сверхчеловеком, - канат над пропастью. В человеке ценно то, что он мост, а не цель», - сегодня известна каждому.

В любую эпоху отношение к наследию Платона менялось. Мартин Хайдеггер признавал, что вся западная философия является не чем иным, как платонизмом. Несомненно, что афинский мыслитель отказывал массам в понимании философии. Автор труда «Элитология Платона», доктор политических наук Павел Леонидович Карабущенко, делает справедливый вывод, что Платон никогда не писал для масс, ибо массам он чужд. Платон создавал свои произведения исключительно для элиты, «его сознание пронизано духом аристократизма, а сама его философия, как персонализация его Я, является философией избранности, т.е. носит элитарный характер. Она предназначена для духовной элиты общества». По праву, Платона можно считать основоположником элитологического направления в философии, и проповедником аристократии духа. Лосев откровенно называл теорию идей афинского мудреца атрибутом аристократического мышления, элитизирующую как её носителей, так и античную философию в целом. П.Л. Карабущенко отмечает, «что признанные классики социальной элитологии XX века (В.Парето, Г.Моска, Р.Михельс) крайне редко обращались к философскому наследию

платоновской элитологии. Социология вообще весьма редко затрагивает платоновское наследие, чаще всего ограничиваясь традиционной констатацией уже хорошо известных фактов». Настало время исправить это досадное упущение.

Нам не нужно напоминать о существовании распространённого обывательского шаблона «политической утопии», обыкновенно применяющегося по отношению к платоновскому Полису. Однако сейчас мы обратимся к другой, менее известной и оболганной комментаторами «утопии», созданной философом, продолжившим линию платонизма.

«Счастье — это цель, к которой стремится каждый человек, ибо оно является неким совершенством. Разъяснение этого не нуждается в [излишних] словах, ибо это — предельно известная [вещь]», — с этих строк начинается трактат «Указание пути к счастью» известного представителя восточного аристотелизма и комментатора Платона и Аристотеля, аль-Фараби. Философ предлагал концепцию Добродетельного Града (аль-Мадина аль-Фадиля), население которого разделялось на пять категорий, а именно: наиболее достойные лица (то есть, философы, мудрецы), ораторы и служители религии (риторики, поэты, музыканты, писари, проповедники), измерители (геометры, врачи, измерители, астрологи), стражи (воины), богачи (скотоводы, купцы, земледельцы). Если представителям четырёх последних категорий было достаточно иметь физическое здоровье и придерживаться моральной добродетели, то, философы, согласно аль-Фараби, должны были достигнуть совершенства, Деятельного Разума (Святого Духа, Верного Духа, как обозначает его мыслитель), Первоначала, самого фундамента Добродетельного Града. Достижение этой высшей ступени (обители ангелов) заключалось в отрешении от тела, материи, акциденции любого рода. Оно подразумевало собой эпистрофе, возврат, вертикальный вектор, преодоление «свинца» и земных тягот. Именно это аль-Фараби уподоблял подлинному счастью, отличая его от счастья ложного, столь часто избираемого людьми.

Аль-Фараби подчёркивал, что философия должна заключить союз с политикой. Он писал: «Теоретическим искусством, дающим истинное знание о сущем, является философия. Практическим искусством, «выправляющим деяния и направляющим души

к счастью», является политика. Они должны существовать в единстве, как един в двух лицах философ-политик. Философия и политика в их единстве дают и искомое знание, и искомое поведение». Правитель обязан быть философом. Само искусство правления немислимо без искусства философии. Аль-Фараби начинал с идеи Града, с проекта, с замысла, с «идеального человеческого объединения, которого нет в действительности». Являясь мостом, соединяющим мир земной и мир божественный, философ-правитель призван получать высшие символические откровения от Деятельного Разума, а затем передавать их людям для воплощения в мире следствий.

Аль-Фараби учил о противоположности Добродетельного Града — городах, называемых «недобродетельными». Они подразделялись на: невежественные, заблудшие и безнравственные. Кроме того, философ пишет об отдельных индивидах, сравнивая их с животными («звероподобные люди»), которые, пребывая в Граде, служили своего рода сорняками или плевелами в пшенице. В вопросе, что с ними делать, Аль-Фараби непреклонен:

«Тех из них, которые [подобны] домашним животным и могут быть как-то использованы в городах, надо оставлять [в живых], обращать в рабство и использовать так, как используют [домашних] животных. С теми же из них, которые не могут быть использованы или вредны, поступают так же, как поступают с прочими вредными животными. Точно так же следует поступать с теми из детей жителей городов, которые оказались звероподобными».

Согласно аль-Фараби, всё, имеющее свою противоположность, является несовершенным. Совершен только Первый Единый, Первопричина, не допускающая никакой множественности. Добродетельный Град имеет противоположность, и в этом заключается его несовершенство. К «невежественным» мы сегодня можем отнести все современные государства, утратившие связь с Первым Единым, и управляемые послушными марионетками. Во главе их мы не видим ни философов, ни счастливых правителей.

Каким должен быть правитель Града, по мнению аль-Фараби? Философ перечисляет шесть присущих ему качеств: мудрость, совершенную рассудительность, способность отлично убеждать, способность отлично представлять в воображении, способность физически вести священную войну, не иметь никаких проблем с телом,

которые могли бы помешать ему заниматься делами, связанными со священной войной. Если такого человека не было, однако имелись люди, среди которых распределились вышеназванные качества, аль-Фараби предлагает им занять место правителя, став лучшими главами. Это – «правление самых достойных». В той ситуации, когда отсутствует подобная группа правителей, «главой города, - по словам аль-Фараби, - становится человек, в котором сочетаются знание древних законов и положений, которые ввели первые поколения имамов и посредством которых они правили городом; прекрасное умение разбираться, где и при каких обстоятельствах эти законы должны быть использованы в соответствии с целью, которую преследовали ими ранние поколения; способность выявлять то, что явно не выражено в древних законах, устных и письменных, следуя тому, что может быть выявлено в древних законах; [способность] отлично разбираться и проявлять рассудительность в том или ином из происходящих событий, которые не могли быть предусмотрены в древних законах, способствующих сохранению процветания города; превосходство в ораторском искусстве, убеждении и представлении в воображении. В то же время он должен обладать способностью вести священную войну». Это – «правление по закону». И, последнее: когда нет такого человека, однако имеет место быть некая группа людей, среди которых встречаются все необходимые для правления качества, они становятся законными главами.

Сегодня, в тёмный век, перед грядущим концом мира, осуществляя эпистрофе, мы поднимаем восстание. Восстание против десакрализованной реальности и современного общества. Восстание против правителей-калек и звероподобия управляемой ими толпы. Мы, как и прежде, начинаем с идеи Добродетельного Града, идеального государства, Платонополиса, принимая наследие Платона, Плотина, аль-Фараби. И, внимая наставлениям последнего, ждём прихода истинного правителя или же утверждаем «правление самых достойных», смея надеяться, что ими являемся именно мы – люди, переходящие мост.

А. Заньковский

Философ

НЕСЧАСТНЕЙШИЙ И ЕГО ΓΝΩΣΙΣ

Эрнст Юнгер в эссе «О боли» формулирует один из главных тезисов консервативной мысли: страдание – это неизбежное явление миропорядка.(1) Предпосылкой этого положения является хрестоматийное восклицание Старого Запальщика : «Так это была жизнь? Ну что ж! Ещё раз!». Этот, для Ницше странный, намёк на метемпсихоз (греч. μετεμψύχωσις, «пере-селение душ») связан с его мифом о вечном повторении всех моментов бытия. О загробной жизни ницшевский Заратустра отзывается категорично: «Твоя душа умрёт ещё скорее, чем твоё тело: не бойся же ничего!». – Существо повторяется частью мира, а не индивидуальностью. Этим восклицанием Ницше бросает вызов «нигилизму слабости» – устремлённости прочь из бытия. Ницшеанская анти-бодхичитта заключается в приятии вечности жизненного (Das Leben – в оппозиции к Der Geist) мира (мир как Воля) при осознании индивидуальной конечности, что Хайдеггером будет названо бытием к смерти. Утверждая свою концепцию, Ницше не перестаёт быть пессимистом, и в этом заключается весь его пафос – героически принять существование вместе с его болью. Поэтому грехопадение для Ницше – это падение в трансцендентное, уход от трагичной данности в мистическую инакость. Именно в этом сознательном отказе от выхода за пределы имманентного Ю. Эвола видит причину жизненного краха Ницше.(2) В отличие от Ницше, Э. Юнгер положительно оценивает аскетику, меняя угол зрения: жреческо-аскетическая дисциплина приравнивается Юнгером к военно-героической. Цель аскетики не в том, чтобы выкупить обезболивающее инобытие, а в том, чтобы удержать жизнь в повиновении высшему порядку.(3)

Приятие миропорядка со всей его жестокостью мы впервые находим у «плачущего» родителя λόγος-а, у Гераклита, заявившего, что «Гомер, молясь о том, чтобы “вражда сгинула меж богами и меж людьми”, сам того не ведая, накликает проклятие на рождение всех существ».(4) Не следовал ли ницшевский Заратустра, оставивший тело канатного плясуна в дупле дерева, завету того же Гераклита: «Трупы на выброс пуще дерьма»? (5) Гераклит – первый философ жизни, и Ницше справедливо ставит его в оппозицию к Пармениду – первому «метафизику».(6) Отсюда берут начало два противоположных течения философии: апология жизни в лице философа-поэта (Гераклит, Бруно, Ницше, Бергсон-Клагес и иже с ними), с одной стороны, и утверждение трансцендентного в лице философа-монаха (вся метафизика), с другой. Впрочем, оба этих направления философии констатировали неизбежность страдания в земном бытии, но, если одни ратовали за героическое приятие огня, энтузиазма и бесконечности, доминанты воли к власти, жизненного порыва, самой жизни, другие проповедовали героический отказ от влекущей тёмной материи во имя полноты (πλήρωμα), атараксии (αταραξία), нирваны и т.п. Оба этих направления философской мысли в той или иной степени пессимистично оценивали актуальное бытие человека, но, если одни принимали мироустройство с его неотъемлемой болью, другие прибегали к различным видам трансцендирования.

Существует ещё одно направление мысли, чьи оценки бытия человека и актуального состояния мира не менее пессимистичны, но практические выводы, исходящие из этих оценок, значительно отличаются. Речь идёт о той идеологической интенции, истоки которой мы находим в гностической школе Карпократа (первая половина II в.). Боль в учении Карпократа занимает особое место: именно боль держит человека в страхе перед законом, который установлен творцами мира – архонтами (низшими ангелами). Иисус смог превозмочь страдания и таким образом избавился от власти архонтов. Карпократ развивает оригинальное учение, которое решает вопрос о приятии или отрицании земного существования следующим образом: душа будет вечно воплощаться в мире, пока не изведает все формы жизни. Следует как можно скорее совершить все возможные злодеяния и познать все удовольствия, ибо «ты не выйдешь оттуда, пока не

отдашь всё до последнего кодранта» (Мф. 5:25 сл.). Ученики Карпократа употребляли галлюциногены, проводили праздники любви и славились своими магическими ухищрениями; они считали, что достаточно могущественны, чтобы победить архонтов и всё ими созданное.(7)

Сын Карпократа, Епифан, представляет для нас ещё больший интерес, чем его отец. Его по праву можно назвать гностическим Рембо: прожив всего семнадцать лет, он удостоился божественного почитания. По словам Климента Александрийского, жители Кефалеи почитали его как бога.(8) В своём учении Епифан провозглашал общность жён и социальное равенство; меняя угол зрения, он порывает с учением отца, перенося взгляд с онтологического на социальное несовершенство мира. «Законодатель, должно быть, шутит, когда говорит «Не возжелай», добавляя к этому ещё более неразумные слова «имущества ближнего», – ёрничаёт Епифан в своей книге «О справедливости».(9) Имущество должно быть общим, а желания, для Епифана, священны, особенно сильное половое влечение. Епифан – провозвестник сексуальной революции: руководствуясь врождённым принципом равенства и справедливости, мужчины и женщины имеют право сходитьсь, кто с кем желает, как это делают животные.(10) Епифан и его отец Карпократ решают проблему боли с помощью реорганизации имманентного бытия, в отличие от представителей мистико-аскетического направления гностицизма. Впоследствии интуиции Епифана расцветут на европейской почве пышным букетом политико-экономических учений, которые объяснят боль несправедливым распределением материальных благ в обществе. Если героические интенции метафизиков сосредоточены в сфере трансцендентного, а философы-поэты (Гераклит, Ницше) принимают существование вместе с его болью, то социальные реформисты свой героический пафос сосредотачивают в сфере имманентного бытия, лишь исторически трансцендируя в будущее, надеясь на «выздоровление» мира.

Мы выявили отличия трёх основных позиций в отношении к боли; теперь следует прояснить, в чём состоит их фундаментальное сходство. Для этого мы должны обратиться к Гегелю:

«Сознание жизни, сознание своего наличного бытия и действия есть только скорбь об этом бытии и действовании, ибо в них оно имеет только сознание своей противоположности как сущности и сознание собственного ничтожества».(11)

Европейский человек есть человек трансцендирующий. Лучше всего эту характерную черту европейской культуры выявил Сёрен Кьеркегор в эссе «Несчастнейший», которое входит в литературно-философский трактат «Или-или». Что такое «несчастное сознание»? И кто есть несчастнейший среди людей? Территория несчастного сознания очерчена прошлым и будущим,(12) – в этом заключается специфика несчастного индивида, он всегда надеется или вспоминает; «Счастлив же только тот, кто присутствует для самого себя в настоящем».(13) С этой точки зрения несчастлив любой религиозный человек, надеющийся на вечную жизнь за гробом, но он не является несчастнейшим, ведь его трансцендирование из актуального бытия смягчается надеждой; он, по словам Кьеркегора, «способен стать присутствующим для самого себя внутри своей надежды».(14) Более несчастлив тот, кто живёт прошедшим, особенно если его трансцендирование в прошлое не подкреплено даже воспоминанием: «Такой индивид может затеряться в ан-тичности, в Средних веках или же в каком-то ином времени, так что они будут иметь для него решающую реальность», – пишет датский философ.(15) Надо ли уточнять, что Гегель и Кьеркегор под «несчастливым сознанием» подразумевали не состояние психики в современном смысле, а глубинное онтологическое присутствие в мире и специфическую окрашенность этого присутствия? «Несчастное сознание» представлено во множестве художественных произведений: в литературе, в живописи, в музыке; оно может являться главным пафосом произведения, как в творчестве Гёльдерлина: в его романе «Гиперион» несчастье заключено в тоске по утраченной эпохе, а в пьесе «Смерть Эмпедокла» оно обусловлено утратой божественного блаженства в следствие *hybris* главного героя. Но чаще несчастное сознание является априорной предпосылкой творческого акта, а не предметом художественного осмысления. Так, ни одно классическое музыкальное произведение вплоть до второй половины XX-ого века, не отсылает нас к актуальной данности, и только такие «новаторы», как John Cage сосредотачивают пафос музыки в самом звуке,

в таковости сенсорных данных. Шопенгауэр в эстетическом учении об иерархии искусств приближает музыку к самой «мировой воле»: музыка наиболее непосредственно выговаривает голод жертвенного коня Упанишад, который всё творит и всё пожирает. В европейской живописи удалённость выражена самим техническим средством – перспективой; в религиозных изображениях нездешнее заключено в мистическом символизме. Надо сказать, что мистицизм, в своём чистом виде, не является характерным примером несчастного сознания, т.к. в нём присутствует изрядная доля актуальных переживаний. Духовные практики избавляют индивида от тоски по отсутствующей реальности через позитивную актуализацию этой реальности. Переступание (*transcendere*) в восточных культах вообще не затрагивает область несчастного сознания: практикующий йогу гармонично вписан в бытие, его духовные усилия не идут супротив божественных установлений и общественных законов.

Именно гностические учения наиболее характерно выражают идею несчастного сознания, занимая свою нишу в общеевропейской культуре и в каком-то смысле являясь её архетипическим основанием. Ещё раз вспомним характеристики несчастнейшего: «Несчастнейший надеющийся индивид не способен стать присутствующим в настоящем для себя внутри своей надежды, так же как и несчастнейший вспоминающий индивид не пребывает в настоящем внутри своей памяти».(16) Здесь, как нам кажется, большое значение имеет степень рационализации. Например, политико-экономическое учение, обосновывающее свои замыслы неким реалистичным планом их осуществления, теряет значительную долю несчастного сознания, не являясь несчастнейшим, но только – несчастным в своей нынешней нереализованности. Теперь испытаем учение самого яркого представителя древнего гносиса, Василида, на степень несчастья.

Гностический миф Василида проясняет многое уже в самом своём начале: несуществующий Бог из ничего создал несуществующий мир.(17) Вначале Он извергнул панспермию (*πανσπερμία*), в которой уже заключалось всё существующее, все бесчисленные виды живых существ, подобно тому, как в семечке заключены будущие корни, ствол, листья и т.д. В этом семени содержалось трёхчастное сыновство(*υιότης τριερής*). Первое было лёгким, второе – более плотным, третье – нуждалось в очищении. Первое сыновство, сра-

зу после извержения, воспарило на крыльях мысли и вернулось обратно к несуществующему Богу вследствие его великолепия. Второе сыновство хотело повторить этот путь, но ему не хватало лёгкости. Тогда оно обзавелось подобием крыльев первого сыновства – Святым Духом. Но, когда второе сыновство, взлетев на Святом Духе, приблизилось к несуществующему Богу и первому лёгкому сыновству, оно больше не могло пользоваться услугами Святого Духа, т.к. его природа отличалась несовершенством в сравнении с природой всех трёх сыновств. Поэтому дух остался на границе той области, которую нельзя описать словами, выше которой только несуществующий Бог. В духе, как в кувшине, остался запах второго сыновства – этот запах был принесён Святым Духом вниз, в то место, где мы пребываем. Дух отделяет космос от сверхмирного, куда удалились два сыновства. Третье сыновство временно осталось в семени. После этого из семени выделился архонт, и не было ничего совершенней под Святым Духом, кроме третьего сыновства, которое ещё оставалось в оболочке. Архонт же решил, что нет никого величественней его. Потом архонт родил сына, который был (по замыслу несуществующего Бога) мудрее своего отца. Вместе они сотворили мир через посредство других архонтов. Каждый из архонтов взял власть над одним из народов. Архонт, правивший иудеями, решил подчинить все другие народы. Тогда остальные архонты восстали на него и настроили против евреев все остальные нации.(18) В конце концов, первый архонт узнал от своего сына о собственном несовершенстве по сравнению с тем, что находится выше тверди Святого Духа. Осталось ещё третье сыновство, которое должно было вернуться к несуществующему Богу вслед за первыми двумя. Но сначала третье сыновство озарило светом сына архонта, который, в свою очередь, передал свет своему отцу, а тот низвёл его на Иисуса, сына Марии, чтобы просветить бесформенность нашего мира. В конце концов, все души, последовавшие за Иисусом, возвысятся вместе с третьим сыновством в сверхмирное. После этого Бог погрузит мир в великое забвение, чтобы оставшиеся здесь существа жили в согласии с собственной природой и, не мучаясь зря, ничего не знали бы о сверхмирном, которое станет недостижимо. Каждый, кто попытается пре взойти пределы своей природы, погибнет.(19)

Трансценденция в мифе Василида простирается через множество посредников в запредельное Ничто. Присутствовать внутри своей надежды, опираясь на подобную мировоззренческую парадигму, просто невозможно. В череде трагических интриг космогенеза человеку достаётся незавидная участь какого-то побочного продукта достаточно неразумных архонтов. Главный пафос учения Василида и других гностических мифов заключается в том, что истинно существующее (в данном случае – Ничто) предельно удалено от человеческого бытия. С уверенностью можно сказать, что гностицизм лидирует в степени несчастья сознания. Ибо несчастный индивид – это тот, «кто вспоминает о времени, которое не имело никакой реальности».(20) Здесь же речь не идёт даже о каком-то времени: вся сколько-нибудь значимая реальность трансцендируется в неизвестное Ничто, отдалённое целым театром боевых действий с потрясающими картинами космических битв.

Герберт Маркузе в работе «Одномерный человек» констатирует упадок несчастного сознания в современном мире.(21) Современное капиталистическое общество создало множество элементарных способов избавления от боли. Теперь не нужно выбирать между приятием и отрицанием мира, также не пользуется спросом его имманентная реорганизация. Нашлись лёгкие и действенные способы преодоления экзистенциальной тревоги: репрессивная десублимация фиксирует сознание индивида в пределах имманентной данности, в таковости товарного удовлетворения; старая, тревожная культура, смешиваясь с продуктами массового потребления, утрачивает свои негативные свойства, на что указывает Маркузе: «Тотальная мобилизация всех средств массовой информации для защиты существующей действительности привела к такому согласованию выразительных средств, что сообщение трансцендентного содержания стало технически неосуществимым».(22) Человек, выброшенный из контекста культуры, не обладающий и толикой несчастного сознания, застревает в порочной данности настоящего момента, в котором он только и делает, что бежит от своей скуки при содействии целой индустрии высокотехнологичных развлечений. Не трудно догадаться, что является причиной этого бегства от собственной многомерности... В эссе «О боли» Э. Юнгер отмечает: «Скука есть не что иное, как растворение боли во времени».(23)

Ссылки

1. См.: *Юнгер Э.* О боли // Рабочий. Господство и гештальт. СПб, 2000. С.514
2. См.: *Эвола Ю.* Оседлать тигра. – СПб., 2005. С.66-80
3. См.: *Юнгер Э.* О боли. С.489
4. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. С.202
5. Там же. С.236.
6. См.: *Ницше Ф.* О философах. М., 2008. С. 247 – 285
7. См.: *Афонасин Е.В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2008. С.41
8. Там же. С.43
9. Там же. С.43
10. Там же. С.45
11. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. СПб., 1992. С.113
12. См.: *Кьеркегор С.* Или-или // Несчастнейший. СПб., 2011. С. 252
13. Там же. С.252
14. Там же. С.254
15. Там же. С.254
16. Там же. С.254
17. Учение Василида по Ипполиту. См.: *Афонасин Е.В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.,2008. С. 77-85
18. Учение Василида по Иринею. См.: *Афонасин Е.В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.,2008. С. 75
19. *Афонасин Е.В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб.,2008. С.75-85
20. *Кьеркегор С.* Или-или // Несчастнейший. СПб., 2011. С. 253
21. См.: *Маркузе Г.* Одномерный человек. М., 2003
22. Там же. С. 332
23. *Юнгер Э.* О боли. С. 486

А. Г. Дугин

Д. пол. н., директор Центра консервативных исследований
при социологическом факультете, зав. кафедрой социологии
международных отношений социологического факультета МГУ

ВЕРТИКАЛЬНАЯ ТОПИКА ПЛАТОНИЗМА

1. Платон - создатель вертикальной топики. Эта вертикальная топка вводит самые основные понятия об Оригине (парадигма) и Копии (икона, идол). Это основа платоновского учения, подробно оно изложено в «Тимее». Это – Два Начала (архэ).

2. В основе этой вертикальной топики лежит опыт недостаточности данного. Или опыт Иного, нежели данное. Данное рассматривается как Копия. Если есть Копия, значит, должен быть оригинал.

3. К этому можно подойти двояко: увидев (мельком) Оригинал или ощутив предельную недостаточность (привативность) данного (что может привести к распознаванию его как Копии). Оба пути есть опыт – конкретный опыт. Отсюда значение эмпиризма при прикосновении к платонизму. Без этого опыта платонизм недействителен.

4. Платонизм строится вокруг вертикали. Опыт вертикали необходим для вхождения в платонизм. На этой вертикали мы всегда внизу. Головин в свое время сказал: «мы - в центре ада, там, где мы, там центр ада». Наше имманентное присутствие мы кладем в основании вертикали – мы Копия. Оригинал – иное, нежели мы. Мы - зеркало. Его можно разбить. Того, что в нем отражается, разбить нельзя. Платонизм плющит мир до зеркала, до машины, до механизма. Он выкапывает бездну в любой наличности и приглашает туда прыгнуть.

5. Чтобы войти в платонизм, надо научиться постоянной неизменной фиксации двойственности. Мы видим, чувствуем, воспринимаем и все это – «не то». А «то» где-то еще. «Не то» - это мир становления, где правит закон «возникновения» и «уничтожения». Все пребывающее во времени, становлении – «не то». Мир Копии – мир становления. Мир Оригинала – мир неизменности. Неизменность

сопрягается со становлением. Философ-платоник - тот, кто постоянно способен возвести становление к неизменности, перешагнуть линию рождения-смерти перпендикулярно. Непрерывное движение по вертикали от Копии к Оригину, от Оригина (мыслимого) - к Копии (чувственно воспринимаемой) есть основной механизм философствования.

6. В «Государстве» в пассаже о пещере эта же топика описывается через систему наглядных фигур в театре. Выход из пещеры приводит к Оригину. Это пик восхождения или верхний предел взлета. Каков Оригин? Платон описывает его через метафору зрения. Идея – это то, что мы видим, пассивное причастие от «теореин», видеть. Идея есть видимость. Почему видимость, а не звук? Аристотель объясняет: среди чувств есть иерархия по мере приближения к телу: вкус (чтобы его почувствовать, надо взять вещь в себя), тактильность (надо прикоснуться), обоняние (источник запаха должен быть близко), слух (мы можем слышать далекий окрик) и зрение (оно самое далекое: молния – вначале, гром - потом). Итак, идея – потому, что самое далекое от тела. Философия оптики: одна из гипотез, что глаз сам испускает свет, который делает вещи видимыми. Идея, таким образом, это свет, даль, полет. Оригин состоит из идей.

7. Еще раз, каков Оригин? И здесь важно: он множественен и един. Единство принять проще, чем множественность. Что сложнее, то истиннее (банальность - это всегда ошибка). Можно сказать, поле Оригина открыто. Это не сухое заключение, это опыт. Философия Платона эмпирична даже в своих трансцендентальных измерениях – идеи мы постигаем с помощью опыта. Но какого? Особого опыта. Постигание идеи есть цель философии. Цель философии охватывает все. Поэтому идей много. Оригин богат и благ. Почему «благ»? У Платона высшая идея называется «Благом». Потому что он щедр, много, полон... Его хватит на всех (философов). В мире идей нет экономии.

8. Копия имеет два значения: Копия как Не-Оригин и Копия как Копия Оригина. Как Не-Оригин Копия отличается от Оригина. Как Копия Оригина она его воспроизводит. Так создается два движения: от Оригина и к Оригину. Эти два движения есть космогенез и философия. Космос становится действительным, когда некто (демиург) творит Копию, отталкиваясь от Оригина. Копия

распознается как Копия Оригинала, когда философ возводит Копию к Оригинулу, догадавшись о том, как оно на самом деле. Философ есть «Сотер», он спасает мир.

9. Структура мира и структура человека у Платона тождественны. В центре и того и другого – душа-бабочка. Душа-бабочка вмещает в себе оба движения и «от» и «к». В Космосе Мировая Душа-Бабочка творит, вращает и отталкивает от себя, а также оживляет и возвращает к Оригинулу. По Платону, мир – полноценное живое существо. Мир живет как организм. Человек – это другое имя для души-бабочки. Человек – не что иное как бабочка. Все остальное в нем – лишнее, его может и не быть. В человеке осуществляется космогенез (его телесность, ритмы, движения: самое правильное движение – кружиться на одном месте или водить хороводы), падение и восстановление (это его душа взлетает к миру истока, к Оригинулу). Человеком человек становится только тогда, когда начинает заниматься философией. До этого он недочеловек, фрагмент человека, заусенец. Человек есть тот, кто возводит Копию к Оригинулу, будучи использованным для того, чтобы предварительно учредить копию как таковую.

10. Платоновская топика может быть интерпретирована двояко – дуально и недуально. Дуальный платонизм (позже он даст место гностицизму) противопоставляет Копию Оригинулу, то есть интерпретирует Копию как Не-Оригинал и это абсолютизирует. Демиург (создатель космоса) становится злым. Начинается битва против Копии за оригинал, против этого ради иного. Правильно? Да совершенно правильно. Дуальный платонизм вполне философски легитимен. Недуальный платонизм интерпретирует Копию как Копию Оригинала. То есть демиург здесь добрый, и космос есть лучшее из творений, так как в каждой детали светит идея, Оригинал. Дуальность Копии – Оригинала снимается через осознание их тождества, точнее абсолютности Оригинала, который настолько благ, что учреждает наряду с Собой и еще Не-Себя, чтобы всему было место, даже становлению.

А. Г. Дугин

Д. пол. н., директор Центра консервативных исследований
при социологическом факультете, зав. кафедрой социологии
международных отношений социологического факультета МГУ

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ПЛАТОНИЗМ И ЕГО ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Тотальные гомологии власти в платонизме

Платонизм основывается на принципиальном единстве структур знания, общества, космоса. Все эти области суть три аспекта порядка.

Порядок платонизма зиждется на вертикальной топике, структурированной вокруг пар: это – иное, единое – многое, оригинал (парадигма) – копия (икона, эйдолон), идея – феномен.

Полное описание категорий Платона (диалог «Парменид»)

Это (tauta)	Иное (allo, eteron)
Единое en	Многое polla
Сущее (Бытие) on	Не-Сущее (Не-Бытие) veon
Само (identitas) tauta	Другое (alteritas) etera
Равное	Неравное
«Абсолютное»	«Относительное»
Покоющееся	Движущееся kinestai
Большое megale	Малое
Старое (постоянное) paleo	Молодое (новое) neo
Неделимое (целостное) holon	Делимое (частичное)
Подобное homo	Неподобное me homo
Конечное peiras	Бесконечное apeiron

Неприкасающееся me aptesthai	Прикасающееся aptesthai
---------------------------------	-------------------------

Между этими категориями растянут вертикальный порядок. Он спускается от идеи к феноменам и поднимается от феноменов к идеям.

Этот порядок предопределяет нормативную структуру человека, мира, общества, познания. Человек есть звено в цепи богов. Он натянут между началами, и осуществляет собой, своим экзистированием перевод одного в другое – как демиург, боги и светила. Он творит порядок космоса, организует копии, и он растворяет феномены в созерцании идей. Творение (поэзис) и созерцание (ноэзис) – суть два аспекта человека.

Космос есть космос (то есть красота), потому что он красив, а красив - потому что упорядочен. Он также имеет структуру от метакосмоса к космосу. В центре космоса - Мировая душа, оживляющая его. Космос есть большой человек. Космос сотворяется демиургом (вечно) и вечно растворяется в световом мире идей.

Также осуществляется познание – оно низводит идеи в предметы (теургия у неоплатоников) и возводит предметы к идеям.

Государство – politeia – есть срез космоса. В нем не отражается, но выражается порядок. Государство (Платонополис) устроено от низкого к высокому и от высокого к низкому (поэзис/ноэзис). Оно учреждается в законе истины, даваемой философами, импульс делегируется стражникам, а артизаны воплощают директиву в творение эмпирических вещей. Философы создают Государство демиургически. В центре Государства стоит Мировая Душа. Это золото бытия. Это нозтическая концентрация динамического обмена между миром идей и миром вещей. Что самое ценное? Идеи. Кто ими занимается? Философы. Политейя - это когда самое ценное ставится вверх, а самое неценное - внизу. Вверх - идеи и те, кто их созерцает. Внизу - артизаны, те, кто производят вещи.

Власть в платонизме сакральна, разумна, просветлена, идеальна. Она есть кристаллизация мира парадигм. К власти применяются все атрибуты Единого, поэтому она должна быть единой,

монархической. Во главе философов стоит царь философов – пресвитер Иоанн, «царь мира», шакраварти. Категории Единого применяются к царю-философу.

Политика, как искусство политейи, есть то же самое, что искусство философии. Не подобно, но тождественно.

Никакой воли к власти. Власть есть истина. Тот, кто в области истины, уже тем самым в области власти. Кто стремится к власти (истине), никогда ее не достигнет. Истина (власть) как молния. Ее нет, потом она есть. И это – событие. Оно не растянуто во времени. Оно – вертикально.

Структуры Платонополиса и гипотезы «Парменида»

Гомология политейи и онтологии у Платона позволяет применить к структуре Платонополиса (нормативного случая политейи) хенологию диалога «Парменида», выводя нас, тем самым, к неоплатонизму, Плотину и Проклу. Платонополис не только должен строиться вокруг «Государства», «Политика» и «Законов»: учение Платона целостно и когерентно во всех своих аспектах.

В том случае в пластах Платонополиса мы можем выделить слои, соответствующие первым четырем гипотезам «Парменида». Все начинается с постулирования «хен», Единого. Государство Платона есть Государство Единого.

Первая гипотеза постулирует трансцендентность Единого, которое «эпикейна та панта». Это значит, что нормативное Государство должно быть открыто сверху. Оно не может быть самотождественно, так как Единое не экзистирует непосредственно. Значит, Государство строится вокруг чего-то большего, чем оно само. В центре Государства должна зиять апофатическая дыра. Только тогда Государство будет священным. Это не умаляет порядка политического космоса, но, напротив, обеспечивает его ноэтическое дыхание. Значит, Государство не должно быть самотождественным, оно всегда есть что-то нетождественное самому себе. Это не просто Государство, но Государство философов (предикат необходим). Как только оно становится просто Государством и самотождеством, оно тут же утрачивает волну онтологического резонанса с парадигмой и становится из копии карикатурой, шаржем, пародией, анти-политейей.

Вторая гипотеза. Если Единое есть, то оно есть Многое. Хен полла. Это неоплатоники интерпретировали как вторую ипостась – Нус. В Государстве монархия (хен) должна осуществляться в пространстве философов как нозтической касты. Философов должно быть много вокруг престола царя философов. Они создают ему каналы, соприкасающиеся с множеством вещей. Но эти каналы должны быть интеллективны. Философы вокруг Царя философов снимают множество вещей Государства своим осознанием, гармонизируют их, открывают их эйдетические ряды и обнажают их семантику.

Третья гипотеза. Единое и Многое. Хен кай полла. Неоплатоники расшифровывали это как гипостазирование Мировой Души, третью ипостась Триады. Появляется «кай» - союз «и». Это союз стражников. У философов множественность существует в снятом виде, интеллективность (ноэра) снимает частное (Многое). Стражники сталкиваются со многим как с рядоположенным. Их задача выстроить Многое в ряды. Они сторожат Мировую Душу, не дают Многому ее захлестнуть. Они уничтожают излишнее. Они переводят Многое в Единое. Страж стоит между друзьями (Душа и философы) и врагами (Многое, отделившиеся феномены, претендующие на автономность).

Ямвлих вводит между 3 и 4 гипотезами еще одну промежуточную. Ее можно отнести к нижнему этажу хен кай полла, который занимают артизаны. Они тоже относятся к «кай» («и»), но если стражники стоят в пространстве «кай» ближе к хен, то артизаны (демиурги) - ближе к полла. Они накладывают на Многое подобие Единого, придают вещам и стихиям формы. Тем самым делают вещи красивыми. Красота пронизана ностальгией. Ностальгия есть печать Единого. Артизаны суть художники. Но они ниже стражников, потому что связаны с материей. Первыми художниками были кузнецы. Они спускаются в шахты вещества (собственно, полла – 4-ая гипотеза) и достают оттуда металлы. Из металлов они куют формы. Кузнецы несут на себе печать Тартара. Поэтому над ними стоят стражники. И иногда их наказывают.

Последняя инстанция Платонополиса – полла. Это множество. Это множество есть потому, что оно находится внутри Государства, а Государство есть форма существования Единого (хен). Вне правильно устроенного Государства Многого (полла) не существует.

К Многому (полла) в Платонополисе относятся: рабы, жабы, металлы, животные, растения, почвы, лентяи, бездари, двуногий, трехногий, четверхногий скот, комары, гражданское общество. Все это, включая горы, реки, море и облака – имеет политическое значение, так как относится к пространству порядкообразующего Полиса. Без Полиса они теряют онтологию.

Аристоморфоз политики у Аристотеля

Неоплатоники включали Аристотеля в контекст платонизма, а не исключали его. Тексты Порфирия присылались в Средневековые Аристотелю. Это было платоноцентричное толкование аристотелизма и Стои. Теоретически, может быть и другое толкование. Мы же сейчас последуем за неоплатониками.

Аристотель выделяет три пейоративные формы правления: тиранию, олигархию и демократию. И три супериорные – монархию, аристократию, политию (об этом несколько заседаний клуба «Флориан Гайер»). Я уже говорил о том, что три пейоративные формы соотносятся со второй серией гипотез Парменида – с 5-й по 8-ю, - основанных на отрицании Единого. Политика Модерна строго соответствует этим 4 гипотезам меонтологического (как считали неоплатоники) характера. Анализ политической девиантности Модерна привел к схеме сосуществования всех трех пейоративных типов Политического в современной глобальной модели. В центре - тайный тиран (золотой телец, антихрист), вокруг него - глобальная олигархия (ТНК, 100 богатейших семейств мира), на внешней периферии - демократия, как власть озверелого скотоподобного плебса (опрокинувшего феодальную систему стражников).

Профессор Клаудио Мутти (на заседании клуба «Флориан Гайер») справедливо заметил, что есть пример и супериорного позитивного сочетания этих трех режимов. Он указал на Римскую империю. В ней принцип монархии (консулат) сочетался с аристократией (сенат) и комитами (полития).

Развивая идею Мутти, мы можем соотнести Платонополис, основанный на первых 4-х гипотезах Парменида, с синтезом трех супериорных форм Политического у Аристотеля. Монархия царя

философов может соседствовать с ассамблеей стражников (герусия Спарты) и местным самоуправлением артизанов. Получаем субсидиарный имперский федерализм в духе Иогана Альтуссиуса.

Без монархии аристократия станет олигархией, полития деградирует в демократию.

Заключение

Мы получили структурированную систему политического платонизма. Со всех точек зрения законченную и обоснованную.

Она полностью противоположна духу Модерна и Постмодерна, которые идут против порядка, власти, трансцендентности, сакральности, вертикальной топики, модели гомологий человека, мира, политики, знания.

Выбор между политическим Модерном и политическим Постмодерном, продолжающим антиплатоническую программу Модерна, с одной стороны, и политическим платонизмом, с другой – является делом свободного философского решения. Любые попытки денонсировать политический платонизм отсылкой к историческим примерам, есть не что иное, как пустая и бессодержательная политическая пропаганда, примитивный способ навязать свою правоту негодными методами суггестии, давления, гипноза, не имеющими в себе ничего рационального, ничего философского, ничего собственно человеческого. Это тенденциозно интерпретированные и нарочито подобранные факты, вырванные из контекста, и случайные, не обоснованные обобщения, сугубо риторического, а не аналитического свойства.

Построение Платонополиса - открытый, рациональный проект. Нет никаких аргументов, ни одного вообще, почему бы этим не заниматься, этого не желать, в это не верить, к этому не стремиться. В этом также нет ничего обязательного. Это именно область свободного политического выбора, осуществляемого свободным существом.

И. Б. Дмитриев

Председатель философского клуба РГГУ

ОТЛОЖЕННОЕ ПРИСВОЕНИЕ ГЕРАКЛИТА

Фигура Гераклита столь глубоко связана с тенденцией западной философии во всём её объёме, что не вполне даже ясно, кто кому принадлежит: Гераклит истории философии или история философия – Гераклиту. При этом о Гераклите «как таковом», то есть как о персонаже истории западной философии, известно очень немного.

Согласно свидетельствам источников, Гераклит был мизантропом: пишут, что он всё время ворчал, проклинал глупость людей, не желал общаться с согражданами и говорил, что всех их стоило бы казнить (1). Всем своим поведением и речами он подчёркивал: в мире людей всё идёт не так. Здесь уместно вспомнить тезис моего доклада на тему истоков европейского логоса (2) – о том, что с приходом осознания того, что что-то идёт не так, можно уже говорить о начале какой-никакой философии (то, какая же всё-таки это философия, станет ясно из её продолжения).

Для Гераклита философия началась так, что в сгустках его мысли, дошедших до нас, заключена вся та проблематика, которая впоследствии так мощно развернётся в опытах более поздних философов – вплоть до новейшего времени. Прежде всего, я имею в виду онтогносеологическую проблематику, соответствующие два момента которой мы уже у Гераклита (а также у Парменида (3)) находим нерасторжимо замкнутыми друг на друга.

На тему возможности познания Гераклит высказывался в обычном своём духе туманно и, казалось бы, противоречиво. Так, в одном месте он говорит о том, что зрение лжёт (4). С другой стороны, он же, якобы, заявляет о предпочтительности того, что доступно чувствам (5). Далее, с одной стороны, Гераклит говорит, что мудрость

состоит в том, чтобы знать всё как одно.(6) С другой стороны, он утверждает, что война (то есть вражда, разделение, размежевание, вне-положение, отчуждение) – отец всего. (7)

Как в фокусе свет всей этой россыпи мысли сходится в речении о том, что природа любит прятаться.(8) Этот клочок текста «плачущего философа», эта поэтическая строка принадлежит к области законодательства европейской мысли: буквально и без преувеличения вся следующая за Гераклитом философия – о том, что природа любит прятаться, и о том, как она это делает.

Природа, порядок, космос, логос... - я предлагаю трактовать эти понятия как до известной степени синонимичные, как то, что в разных изводах, у разных авторов являет себя в качестве единой проблемы, фундирующей все их разработки на самом глубоком уровне.

В своей любви прятаться этот порядок, эта природа играет с человеком, с философом в определённую игру. Философ (а позже – учёный) – это, собственно, тот, кто искушён в этой игре более остальных людей. Особая интрига этой игры заключается в том, что, с одной стороны, этот порядок настойчиво показывает себя как нечто всеобщее и обязательное, ставит человека в рамки, диктует ему определённые регулярности (Гераклит, напомним, был также тем, кто если не первым, то в числе первых прямо поставил проблему общего(9)); с другой стороны, он скрывает свою внутренность от человека, и философу приходится изодраться в том, чтобы углубиться в порядок, в тайну обусловленности.

Таким образом, в негативном прочтении порядок выступает как порядок сокрытия порядка. Порядок – как то, что, с одной стороны, есть и что, с другой стороны, от нас в познавательном акте убегает. Но – убегает, одновременно указывая след. И Гераклит не был бы Гераклитом, а западная философия не была сама собой, если бы вместе с сокрытием не происходило раскрытия. Здесь, конечно, к месту приходится писание Гераклита о том, что путь туда и сюда – один и тот же.(10) Сюда же – одно из самых интересных, с моей точки зрения, его предложений о том, кто и не говорит прямо, и не утаивает, но – подаёт знаки.(11)

Мы можем обратиться к Новому времени и посмотреть, каким образом эта игра сокрытия/раскрытия велась в эту эпоху. Мыслители Нового времени были особенно озабочены тем, чтобы надёжно и

чётко «вписаться» в порядок, эффективно его воспроизвести в своих спекуляциях. Они шли к этому различными путями. Так, с точки зрения картезианцев это соответствие можно развить из точки непосредственной неопровержимой очевидности. Однако богатство подходов к «преследованию» порядка этим не исчерпывалось. История философии Нового времени знает множество различных более или менее сложных толкований на тему того, как природа прячется от нас, и как, с другой стороны, она может быть выявлена. В частности, оппонент Декарта из сенсуалистского лагеря Гоббс развил показательную для своего времени эпистемологическую концепцию о том, что мы приобретаем знание из ощущений. При этом в наших ощущениях находятся не сами предметы, о существовании которых мы говорим, а находятся там ответные движения наших органов чувств на раздражения, которые им эти внешние предметы доставляют. Продуктом этих реактивных движений и являются наши представления.(12)

Таким образом, с одной стороны, Гоббс признаёт: да, природа от нас спряталась, самих вещей как таковых мы не имеем. С другой стороны, усмотрев тот способ, которым природа скрывается, тот маршрут, по которому она от нас убежала, мы можем найти её для себя. Найти и удостовериться, что в том, как природа себя обнаруживает, она нас не оболванивает, но скорее - наставляет, обозначая границы и условия, в которых может состояться более-менее надёжный контакт с ней и в которых, соответственно, может распространяться наша уверенность относительно того или иного.

Прекращая это иллюстративное отступление и суммируя сказанное выше, следует, конечно, признать Гераклита в числе законодателей традиции логоцентризма, прицельно критикуемой в рамках европейской постмодернистской философии. Однако Гераклит интересен нам как тот, кто выбивается из этого ряда (о том, насколько сильно он выбивается, мы, пожалуй, только теперь и можем судить), отдавая дань внимания «тёмной стороне» логоса. Гераклит, в отличие от элейцев, Платона и неоплатоников, демонстрирует готовность мыслить мир, так сказать, «в обоих направлениях». Именно его поэтико-философские интуиции о родстве общности и разобщения (война — то, что всех, разделяя, объединяет)(13), общности и обособленности (инстанция всеобщего эксклюзивна)(14),

о парадоксах реализации универсального закона в сфере подзаконного (подзаконное в разладе с законом) (15), могут быть привлечены к разработке темы логоса в режиме отстранения от того, что можно назвать «логоцентрической диктатурой».

Ссылки

1. См. Диоген Лаэртий; A 1 DK.
- 2.
3. B 3 DK.
4. Fr. 13 Mch (107 DK).
5. Fr. 5 Mch (55 DK).
6. Fr. 26 Mch (50 DK).
7. Fr. 29 Mch (53 DK).
8. Fr. 8 Mch (123 DK).
9. Кроме Fr. 26 Mch (50 DK) см. также Fr. 23 d1 (113 DK); Fr. 104 Mch (33 DK) и в особенности Fr. 4 Mch (72 DK).
10. Fr. 33 Mch (60 DK).
11. Fr. 14 Mch (93 DK).
12. Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 9-10.
13. Fr. 29 Mch (53 DK).
14. Fr. 83 Mch (108 DK).
15. Fr. 4 Mch (72 DK).

И. Б. Дмитриев

Председатель философского клуба РГГУ

ИММАНЕНТНАЯ КРИТИКА ЕВРОПЕЙСКОГО ФИЛОСОФСКОГО ЛОГОСА

Начиная с первых систематических опытов в области истории философии, предпринятых в рамках самой европейской философской традиции, у её истоков мы находим греков; и до сих пор эта ориентация так и не встретила сильных возражений. Причины предрасположенности именно греков к философии исследователи, как правило, усматривают в том, что греческий мир был во всех смыслах гораздо более подвижен по сравнению с теми мирами, которые его окружали. Владения персов, Африка, Египет – всё это представляло собой некие неподвижные плиты. На этих пространствах безраздельно господствовало то, что мы называем традиционным обществом, где структурное измерение и внешне-практическая форма не находили повода к различению. Греки же, поскольку им приходилось выводить колонии, поскольку они сталкивались с натиском с Востока, находились в существенно иной ситуации. История Греции – это история обработки вызовов, история развития технэ,¹ история вынужденного освоения новых способов быть, и философия – это некая интеллектуальная выжимка из технэ, некое обобщение навыков совладения с действительностью, выкристаллизовавшееся в контексте гражданской коммуникации. На примере Ксенофана Колофонского мы видим неплохо, как в этом ключе сопрягается социальный, психологический и доктринально-метафизический уровни.² Можно сказать, что в философию, в фундаментальную реальность сознание мигрирует в тот момент, когда периферия его, воплощённая в освящённых обычаях повседневных практиках, подвергается атаке.

¹ Τέχνη (др. греч.) – умение, навык, искусство, способ.

² См. напр. В 16 DK; В 23 DK; В 45 DK.

Неоднократно в истории философии - как во времена досократиков, так и в новейшее время - озвучивались предложения по неразличению сущности и явления, бытия и становления, должного и действительного, истины и мнения - предложения такого толка, что не имеет, пожалуй, смысла говорить о некоей трансцендентной реальности по отношению к той, которая даётся нам непосредственно. Почему эти предложения оказалось неприемлемы? Потому что в фундаментальность, в некую основную реальность сознание убеждает в тот момент, когда то, что по сравнению с этой реальностью распознаётся как периферия, приходит в движение. Реально то, что надёжно, то, к чему можно вернуться вновь и вновь – этот взгляд на реальность как на эталон оформился ещё на заре философской членораздельности и впоследствии стал одним из основных кодов человеческой культуры, действующим сквозь сменяющие друг друга эпохи, оставаясь нетронутым в ходе каких угодно пересмотров.

Соответственно, в структуре совокупной реальности усматриваются – а вернее было бы сказать, что сама структура реальности вырисовывается в процессе того, как сознание усматривает в ней – какие-то элементы, которые наделяются преимуществом по сравнению с остальными. Причём, учитывая то, что пугающее изменение затрагивает практически всё видимое неискушённым глазом (за исключением, разве что, неба), эти элементы нужно ещё потрудиться отыскать. В итоге, начав с того, что на пути освоения сущего, мы иногда сталкиваемся с ложной видимостью (палка, опущенная в воду, кажется сломанной), мы приходим к тому, что всё подлинно, надёжно существующее сокровенно. Этот кардинальный недостаток (состоящий в том, что первое «по природе» есть последнее в перспективе обнаружения) выступает как бы в противовес всем тем мыслимым преимуществам - аксиологическим, гносеологическим, онтологическим - которыми наделяются выделенные элементы по сравнению с остальными.

По итогам развития логоса до внушительных форм в более поздние эпохи, мы можем определить его как мышление в порядке базисов и надстроек или как субординацию реальности, где в основе лежит общее, устойчивое и невидимое, по которому пробегает партикулярное, изменчивое и наиболее доступное. В рамках западно-европейского логоса мы познаём нечто только благодаря тому, что

усматриваем (умом, а не глазами) за ним некую основу, реальность, которая ему предшествует. Привязывая (примысливая) явление к этой реальности, мы говорим себе, что мы это явление так или иначе познали. И некоторое значение, некоторую ценность оно для нас приобретает только в сопоставлении с тем, что усматривается в качестве его основы. И только таким способом мы оказываемся способны выработать какое-то отношение к этому явлению.

Итак, в самом начале имеет место некое расслоение, в результате которого в том, что имеется, выделяются две стороны. Размежевание на субъект и объект является вариантом этого первоосновного расслоения – расслоения, которое может быть взято в различных терминах, и всегда это будут парные оппозиции. Самая интересная для нас оппозиция – это оппозиция бытие/небытие.

По другую сторону спектра от концепций, предлагающих отказ от различающего расслоения, находится концепция Парменида, который почти в самом начале этого философского процесса предложил отдать целиком всю реальность, всё достоинство, весь смысл и всю ценность – одному, единственно-сущему. В этом случае, также как и в случае с оппонентами, находящимися на другом конце линейки, мы остаёмся ни с чем, нам остаётся не о чем говорить. Развивать дискурс, что называется, ориентироваться – мы можем только в промежутке, там, где мы субординируем, различаем степени бытия, степени реальности. В том случае, если мы всё бытие отдаём Единому, оказывается, что у нас ничего нет, что мир не существует.¹ Так, собственно, и говорит Парменид, но он делает одну очень важную оговорку: он как бы сам признаёт, что эта его позиция тоже неприемлема. Человек, грубо говоря, не может жить в том мире, который Парменид называет реальным. Поэтому человеку для того, чтобы он себя более-менее нормально чувствовал, предлагается другая перспектива. Парменид называет её путём мнения и квалифицирует как не-истинную, не адекватную действительности – это как раз история о двух началах, из которых можно сложить весь этот мир.² Интересно: то, чего удастся достичь благодаря такому компромиссу – по сути, не более чем возможность создания нарратива (здесь открывается

¹ Аристотель. О возникновении и уничтожении; А 25 DK.

² Симпликий. Комментарии к «Физике»; А 34 DK.

широкий горизонт для спекуляций на тему отношений философского дискурса и мифа). Впоследствии неразбериха в отношениях между структурными экспликациями и временным нарративом будет характерна для всей философской систематики.

Платоновская модель, во многом инспирированная Парменидом, может быть рассмотрена как попытка пересказать Парменида в более приемлемом ключе, совместить два его взаимоисключающих пути (что значит, в частности, примирить онтологию и космогонию). Собственно, с Платона начинается история идеи, целиком завладевшей средневековыми умами – идеи делегации бытия. Единое здесь не просто отнимает бытие у мира, оно и возвращает его вещам, которые в результате могут существовать, но – опосредованным образом. Эта концепция – безусловный компромисс в отношении строгого пути истины Парменида. Расплачиваться за эту компромиссную возможность приходится тем, что сама процедура опосредования существования что в одном, что в другом, что в третьем – безразлично – изводе оказывается неустранимо «коррупционной» с точки зрения вмешательства в дело небытия.

То, что я здесь различаю в качестве существенно-характерного для европейского логоса, в средневековой философии и в Новое время покажет себя во всей своей стати. Начиная с Платона, философы Запада профессионально занимаются логистикой, то есть построением разветвлённых субординаций сущего и сведением в рамках этих построений концов с концами. Системы сменяют друг друга, в том числе и потому, что одна за другой обнаруживают свою ограниченность (их логистика каждый раз оказывается недостаточно эффективной). Причём происходит это в той связи, что они каждый раз наталкиваются примерно на одни и те же апории. Говоря об изначальных апориях, я, прежде всего, имею в виду то самое небытие, которое каждый раз настойчиво рвётся к бытию, к тому, чтобы проявить себя.

То, что допустил Парменид в своей сказке для непосвящённых, в некоторых диалогах Платона, а также в его неписаном учении, находит себе место в виде категории «неопределённой двоицы». Последняя не может быть признана началом мироздания, потому что начало по правилам логоса – только одно. Тем не менее, если не ввести эту категорию в дискурс, невозможно будет говорить о мироустройстве –

по тем же самым причинам, по которым Парменид отказывал миру в существовании. На примере Платона мы, таким образом, уже хорошо видим, как в мироустройство закрадывается то, чего, собственно, быть не должно. Парадоксальным образом проявляет себя нечто, что не может быть вписано в систему субординации, чему буквально воспрещён вход в эту систему. Этот странный элемент не может быть описан в терминах базисов и надстроек, однако он имеет самое существенное отношение к «изнанке» самого этого порядка.

В дальнейшем, в частности, в средневековой философии эта проблема открыто не эксплицировалась, однако её можно всюду вычитать между строк или, образно выражаясь, на обратной стороне страниц, исписанных схоластами. Отказывая злу в существовании, средневековые философы совершали тот пасс, который очень характерен для логоса, борющегося со своим Другим. Показательны в этом смысле писания Ансельма Кентерберийского. В своих, условно говоря, положительных сочинениях – «Прослогионе»¹ и «Монологионе»² – он говорит о бытии и его делегации. В трактате же о падении Сатаны³ он сосредотачивает своё внимание на проблеме зла, и здесь высказывает очень характерную вещь: он говорит, в сущности, о том, что эффекты зла и греха, которые мы имеем, сами не имеют под собой никакой субстанции. Иначе говоря, при том, что они очевидно существуют, им не находится места в порядке реальности. При всём том, что мы можем созерцать порядок мира, сводя все его явления к их бытийным основам, мы вместе с этим обнаруживаем такие феномены, которые своей основой имеют ничто. Иными словами, в мире находятся вещи, которые «не по зубам» логосу – вещи, которые как будто просто вываливаются из бездны.

Бегло обозревая историю европейской философии в её развитии, мы видим восход и закат логоса, который по окончании Средних веков, в Новое время отлился в философию субъекта. Здесь главным упражнением философов – во избежание прямой постановки

¹ Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. 395 с.

² Ансельм Кентерберийский. Монологион // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. 395 с.

³ Ансельм Кентерберийский. О падении Дьявола // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. 395 с.

вопроса о ничто – остаётся изощрение в установлении связей между основами и проявлениями, между дающими и заимствующими бытие инстанциями. Философы Нового времени много поднаторели в наведении этих мостов, они, как известно, были всерьёз озабочены поиском надёжнейших оснований преемственности, стремясь освободиться от слабых концепций – суеверий. Их ставка состояла в том, чтобы эксплицировать большой (объективный) логос античной философии, добыв в недрах малого логоса (в «шахте субъекта») и разработав ресурс для исчерпывающей реконструкции логоса большого.

С открытием бессознательного и формулировками философии подозрения (которая также не покидает пределов мышления в порядке базисов и надстроек) логос встречает собственный фатум, что зафиксировано, например, в положении Лакана о том, что аффект никогда не бывает достоянием того, кто этому аффекту подвержен. В конечном итоге мы приходим к элементарному прагматическому соображению: нам положительно нет никакого смысла рассуждать о бытии того, что стоит за имеющимся, если мы в принципе не способны его освоить.

Философия подозрения разоблачает «логический аутизм» знаниевого интерфейса и формулирует вердикт в отношении логоса на его собственном языке: само сознание вместе с фундаментальным принципом его работы – субординацией по принципу истинности-реальности (порядок базисов и надстроек) - во всей своей полноте обнаруживает характер надстройки. Надстройки над чем? – Над тем, что в принципе «не по зубам» логосу, во что сам логос не может углубиться, но что заявляет о себе через последовательность сбоев.

А. И. Макаров

Д.ф.н., доцент кафедры философии
Волгоградского государственного университета,
Председатель регионального отделения
Российского общества интеллектуальной истории.

ПЛАТОН И СОВРЕМЕННАЯ ТЕОРИЯ НАДЫНДИВИДУАЛЬНОЙ ПАМЯТИ

Европейская философия представляет собой ряд примечаний к диалогам Платона - этот радикальный тезис А.Н. Уайхеда не является сильным преувеличением, если принять во внимание тот факт, что именно Платон создал основу холистической парадигмы философствования, противостояние которой парадигме методологического индивидуализма, является нервом всей истории европейской мысли.

Важнейшим моментом холистического учения Платона о памяти является то обстоятельство, что человеческий разум неспособен сам, без помощи внешней инстанции достичь идей, неких идеальных интеллигибельных объектов, которые составляют каркас сущего. Для этого необходимо встречное движение со стороны неантропной инстанции. В этой связи уместно вспомнить сравнение действия логоса с молнией, приведенное А.Г. Дугиным. Не только индивидуальные усилия являются причиной восхождения к идее, должно быть встречное движение. И это движение всегда есть. Бытие стоит в открытости.

Бытие стоит в открытости, но его перекрывают образы фантазии. Однако есть еще и иконические образы. В «Федоне» Сократ говорит своим ученикам: истина живет в полях Гадеса. Истина безвидна, без-образна. Видимой ее делает истинный образ, образ истины. Истинный образ является посредником между истиной *par excellence* и тем феноменом, в котором она содержится. Платон поставил вопрос

о символической природе мышления, заложив методологическую основу учения об истинных и ложных образах - образах, способных проявлять сущность вещей и образов-симулякров.¹ Являющий истину образ подобен линзе, сквозь которую просвечивает мир идеальных форм.

Анамнезис – это организация такого процесса ассоциацирования образов памяти и воображения, которая выводит на свет сознания истинный образ, или символ. Это не техническая процедура, она требует герменевтического осмысления, поиска смысла, который переведет «взгляд сознания» на уровень истинных образов. В этом аспекте, понятие анамнезис совпадает с понятием мышления. Мышление, в данном случае, можно определить как изменненную форму сознания, как способность души перегруппировывать все возможные содержания сознания посредством разрушения и образования между ними связей; при этом результатом сознания является определенная форма или мыслительный образ. Этот специфический образ есть форма мысли, которая, как правило, совпадает с ее языковым выражением. Другими словами, мышление есть немая внутренняя речь. Язык же есть озвученное мышление.

Одно из определений памяти у Платона – способность души видеть отсутствующую вещь. Отсутствующую вещь нельзя видеть с помощью простого зрения, для этого требуется особый способ визуализирования. Такой способ называется умозрением. Разумная часть души человека «видит» идеи сквозь особые образы. Это образы памяти. И это память не индивидуальной души. Это - наиндивидуальная память, Мировая душа. Платон не вводит термина «наиндивидуальная память», но ее идея легко угадывается при прочтении его теории анамнезиса через его учение о Мировой душе. Мировая душа порождает праформы всех вещей. Праформа, модельный принцип вещи, существующий не только вне вещи, но и до вещи. Так, в горизонте категории идеи смыкается понятие вечности и памяти.

Отличие учения Плотина от учения Платона заключается в том, что неоплатоник допускает возможность мистической «пробивки» без космических посредников (т.н. «мистический экстаз»), а Платон

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Высокая классика. М., 1974. С.264-265.

строит систему космических посредников, к которым можно отнести его знаменитую пирамиду идей.

Аристотель попытался разрешить платоновскую апорию образа прошлого и воображения, отнеся память и воображение к чувственной душе, а мышление атрибутировав разумной душе. При этом Аристотель устранил платоническую идею Мировой души, выполняющую роль посредника между миром чистых парадигмальных форм, созерцаемых умной частью души, и индивидуальной чувствующей душой, в которой эти формы преобразуются в образы памяти. Тем самым Аристотель еще более резко, чем его учитель развел чувственность и мышление, образ и логические структуры космоса. Он как бы разрубил “гордиев узел” платоновской апории образа, жестко объединив память с чувственностью и воображением. По Аристотелю во-ображение есть, способность образовывать образы, способность к оформлению (воплощению) бесплотных флюидов, исходящих от вещей внешнего мира мира. Мышление же есть некий чистый мыслительный акт разума. Так родилась идея некой чистой мысли, чистого разума, взятая на вооружение поздней схоластикой и метафизикой рационализма Нового времени.

Эти идеи Аристотеля стали архитипическими для академической психологии, которая опирается на идеи ассоциативной теории памяти Аристотеля и его учения об образах памяти как постепенно исчезающих следов. Холизм Платона в отношении мнемологической проблематики не был. Однако последние исследования, касающиеся надындивидуальных структур сознания и памяти, говорят о том, что Платон был прав в своих идеях. Платоническая идея Мировой Души (или, как ее называют неоплатоники, Всеобщей Души) – это идея надындивидуальных структур сознания и памяти, с помощью которой антропные и неантропные инстанции управляют человеческим сознанием и поведением.

На мой взгляд, недостатком модели памяти и сознания, восходящей к Аристотелю, является игнорирование проблемы сохранения, воспроизводства и вытеснения содержания социального опыта. Трактую память как простую способность сохранения индивидуальной памятью мыслительных образов, Аристотель почти ничего не может сказать о проблеме традиции. Платон, поставив эту проблему как проблему анамнезиса, проблему связи индивидуальной памяти

и надындивидуальных структур Препамати, вынужден был обратиться к мифологическим интуициям древнегреческой традиции и тем самым, конечно, создал сложнейшие и запутанные ходы мысли. Аристотель, решая задачу систематизации накопленного в результате многовекового развития древнегреческой философией знания, снял проблему онтологической укоренённости образа, редуцировав все их типы к фантазии.

Если Аристотель говорит только о припоминании, то Платона говорит о двух видах мнемологических операций: 1) при-поминание, 2) вос-поминание, или анамнезис. Воспоминание - это вызывание, добывание в памяти; ментальное действие, осуществляемое с напряжением воли. Припоминание - простое вспоминание; спонтанное ментальное действие».¹ Первый тип погружения в прошлое имеет отношение к чисто психической операции, а второй - к когнитивной.²

Припоминание (μνήμη, μνημόνεομαι) – это соединение прошлого переживания индивидуальной души (переживания, обусловленного биографическим опытом) и настоящего переживания (обусловленного восприятием). В «Федоне» Сократ даёт такое определение этому типу вспоминания: «всякий раз, когда вид одной вещи вызывает у тебя мысль о другой, либо сходной с первой, либо не сходной, – это припоминание» (Федон, 74а).³ Припоминание основано на памяти как претерпевании (τό πάθος) и не выходит за рамки свойств того контура сознания, который Аристотель называет «чувствующей душой». Речь идёт об идентификации образов по внешним признакам. А. Бергсон называет припоминание «ассоциацией по сходству» и совершенно справедливо связывает его со «склонностью к включению в наличное действие». В этом важное отличие объективного

¹ При этом, нужно отметить, что в русском языке утвердилось прямо противоположное словоупотребление этих понятий. См.: Брагина Н.Г. Память в языке и культуре. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 248), но мы вынуждены опираться на историко-философскую традицию перевода греч. слова ἀνάμνησις как «вспоминание» (Подробный обзор традиции перевода ἀνάμνησις см.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 49 - 50).

² П. Рикёр предлагает называть эти два аспекта памяти – прагматический и когнитивный (См.: Рикёр П. Память, история, забвение. М., 2004. С. 185 - 192).

³ Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. ред. А.Ф Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Примеч. А.Ф Лосева и А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М., 1999. С. 27.

идеализма Платона от трансцендентализма И. Канта, у которого логическая структура мироздания как бы пассивно ждёт дерзновенных прорывов разума в её тайны.

Воспоминание, или анамнезис (ἡ ἀνάμνησις) – это движение, которое осуществляет разум в направлении надындивидуальной памяти. Важным моментом учения Платона об анамнезисе является то обстоятельство, что человеческий разум не способен сам, без помощи внешней инстанции, достичь идеальных интеллигибельных объектов. Необходимо встречное движение со стороны объективной неантропной реальности, сферы идеальных сущностей.¹ Платон же говорит о том, что эта сфера проявляют активность через вселяющуюся в человека эротическую силу. Платонический эрос – это сила симпатии, солидаризации людей и консолидации всех элементов космоса. Это – причина собирания частей в целое: «любовью называется жажда целостности и стремление к ней» (Пир, 193 а).²

Мышление способно вызывать не только ассоциации образов индивидуальной памяти, но соединять сознание индивида с образами иного порядка, архетипами надындивидуальной памяти. Сложная и стройная цепь смыслов уходит в бесконечную перспективу Препамати. Препамать Платона сильно напоминает современные представления о семантической памяти.³

Актуальность Платона для социологии состоит в том, что за платоновской онтологией и гносеологией стоит социологическая теория солидарности. Диалог Платона «Государство» может быть рассмотрен в качестве идеальной модели солидаризации общества; как модель идеальных инструментов солидаризации.

Платон, наблюдая как рассыпаются структуры социальности, в которые он был экзистенциально включен, пытается прорваться назад к архаическим структурам социального (отсюда и интерес Платона к мифу), ища там рецепты для «лечения» полисной организации.

¹ В этом важное отличие объективного идеализма Платона от трансцендентализма И. Канта, у которого логическая структура мироздания как бы пассивно ждёт дерзновенных прорывов разума в её тайны.

² Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; Примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи; Пер. с древнегреч. М., 1999. С. 113.

³ Ж. Делёз не без основания увидел в Платоне предтечу семиологии.

В этой связи Ф.Ницше говорит о том, что Сократ и Платон явились как симптомы разложения Греции. Платона действительно жизненно интересует ситуация разложения социума. Проблема смерти социального становится лейтмотивом и скрытой пружиной его философии, которая по сути является криптосоциологией. Через его танатологию и онтологию лучше видно его мнемологическое учение об анамнесисе.

Платон ищет возможности прорваться к идеальным структурам социальной солидарности, и попытаться привить это знание через элиту. Есть достаточно известное письмо Платона Дионисию. После того, как философ узнал, что правитель распространяет свои трактаты об идеальном государстве, он пишет Дионисию, что тот размышляет об идеальном государстве, в то время как его нужно не исследовать, а вспомнить.¹

Государство нужно вспомнить. Государственная элита должна обладать особым набором компетенций для того, чтобы прорваться к бытию.

¹ См.: Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. М., 1997. С. 26.

Научное издание
Деконструкция

Выпуск 2

Материалы семинаров и конференций
по проблемам современной философии и социологии
Центр консервативных исследований

119992, Россия, Москва, ГСП-2, Ленинские горы, МГУ им. М. В. Ломоносова,

3-й учебный корпус, социологический факультет

Тел./факс: (495) 939 03 73

E-mail: seminar@socio.msu.ru

www.konservatizm.org

Руководитель Центра - профессор Александр Гельевич Дугин

Координатор Центра - Михаил Анатольевич Тюренков

Главный редактор

д. пол. н. А. Г. Д у г и н

Редакторы-составители

Н. В. С п е р а н с к а я , М. Ю. Трошкина

Верстка

. И. В. М а к с и м о в

Корректор

З. А. П о л о с у х и н а

Подписано в печать 11.11.2011. Формат 60х84/16.

Бумага офсетная. Печать цифровая. Гарнитура Таймс.

Тираж 550 экз.

«Евразийское Движение»

Москва, 2-й Кожуховский проезд, д. 12, стр. 2, офис 5

Отпечатано с готового макета

в ООО «Книга по Требованию»

119285, г. Москва, Мосфильмовская улица, д. 1

Тел.: +7 (495) 639 9195, +7 (495) 221 8980

E-mail: info@letmeprint.ru