

Центр Консервативных Исследований
Кафедра Социологии Международных Отношений
Социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова

Деконструкция

Материалы семинара
по проблемам современной
философии и социологии

Выпуск №1

МГУ
2011

УДК 101.1
ББК 87

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

Главный редактор:

профессор, докт. полит. наук Дугин А. Г.

Научно-редакционная коллегия:

Багдасарян В.Э., докт. ист. наук

Добаев И.П., докт. философ. наук

Карпец В.И., канд. юрид. наук

Мамедов А.К., докт. соц. наук

Мелентьева Н.В., канд. философ. наук

Попов Э.А., докт. философ. наук

Черноус В.В., канд. философ. наук

Альберто Буэла (Аргентина)

Матеуш Пискорски (Польша)

Пшемислав Серадзан (Польша)

Тиберио Грациани (Италия)

Флавио Гонсалес (Португалия)

© авторы

© Иллюстрация на обложке - Яцек Йерка, Spokoj Panuje w Bloku

Адрес Центра 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 Дугин Александр Гельевич

Координатор Центра - Тюренков Михаил Анатольевич



Оглавление

Вступительное слово	5
Семинар № 1. Философия Хаоса	9
Семинар № 2. Философия Гераклита	31
Семинар № 3. Философия Платона.	71
Семинар № 4. Феноменология	109
Приложение	125

Семинар Деконструкция





К чему философы?

В данном сборнике представлены тексты докладов и материалы дискуссий участников семинара «Деконструкция», регулярно проходящего в рамках работы «Центра Консервативных Исследований» социологического факультета МГУ им. М.В.Ломоносова. Здесь собраны доклады за осенний семестр 2010 года.

Семинар изначально задумывался как междисциплинарный, посвященный вопросам и темам, относящимся как к сфере философии, так и социологии. Основные направления обсуждаемых на семинаре проблем находятся в общем русле других семинаров – «Левиафан» (геополитика), «Четвертая Политическая Теория» (политология/идеология) и «Традиция» (религия/теология/ традиционализм). Семинар «Деконструкция» задумывался как ориентированный на рассмотрение фундаментальных проблем

философии и дополняющий остальные темы обращением к классическому философскому наследию и исследованиям Постмодерна.

Кроме собственно докладов, в сборник вошли некоторые тексты и тезисы участников семинара, имеющие некоторое тематическое или стилистическое отношение к разбираемым сюжетам и проблемам.

В центре внимания семинара «Деконструкция» находятся следующие темы:

- хаос и его философское осмысление;
- генезис логоса из сферы иррационального (эксклюзивность логоса);
- гносеологические симметрии и контексты;
- геометрии трансгрессии;
- исчерпанность философского дискурса на Западе и перспективы Нового начала;
- феноменологическая проблематика и хайдеггерианские мотивы;
- возможность русской философии;
- проблематичность философского мышления в русском культурном контексте;
- зазоры и разрывы между философским мышлением Европы и русской средой;
- парадоксы русского «жизненного мира».

Эти темы в большинстве своем лишь обозначены для того, чтобы привлечь к ним внимание, так как именно они, на наш взгляд, являются центральными.

Мы исходим из того, что современное российское общество жестко заблокировано в направлении полноценного философского процесса целым рядом неслучайных и весомых обстоятельств:

- прерывом связей с первой попыткой философского мышления в России XIX - начала XX веков;
- безраздельной доминацией марксизма, а затем его полным вырождением в ходе XX века;
- почти вековой оторванностью от полноценного философского процесса на Западе;
- доминацией в современном российском обществе не переваренной и поспешно насажденной либеральной парадигмы;
- резким смещением самого западного философского дискурса в постструктуралистском направлении в конце XX – начале XXI века;
- девальвацией самого занятия философией и другими «не прикладными» гуманитарными дисциплинами.

В таких условиях философия становится не просто ненужной, но и невозможной, так как для нее отсутствуют необходимые культурные и социальные предпосылки. Несмотря на это, мы считаем необходимым продолжать начатые исследования и постараемся привлечь к ним тех, кого философия интересует сама по себе – в ее чистом и самодостаточном виде.

Вместе с остальными семинарами «Деконструкция» мыслится одной из колонн (вос)становления утраченной интеллектуальной русской традиции.

**Руководитель Центра Консервативных Исследований
социологического факультета
МГУ им. М.Ломоносова
Дугин А.Г. (д.п.н.)**

Семинар Деконструкция



СЕМИНАР № 1

Философия Хаоса

- Русская философия - философия хаоса
- Апория как метод теологического мышления:
апористический парадокс "абсолютного объекта"
- Илья Пригожин: физика хаоса
и философия неустойчивости
- Родимый Хаос русской философии

«Русская философия - философия хаоса» (тезисы доклада)

Дугин. А.Г.

д.пол.н., Директор Центра Консервативных исследований при социологическом факультете МГУ, зав. кафедрой Социологии международных отношений социологического факультета МГУ

1. Мы смотрим на хаос с позиции логоса. Логос есть эксклюзия. Объектом эксклюзии является хаос.

2. Порядок исключает хаос, выносит его за свои границы. Тем самым вводится принцип трансцендентности и закладываются основания для референциальной теории истины.

3. Хаос знает, что есть порядок, но он не признает его исключительность. Хаос включает порядок в себя. Порядок внутри хаоса – это живой порядок.

4. Хаос мыслит комплиментарностью всех оппозиций. Хаос включает в себя все, и даже то, что его исключает. На этом принципе мы можем построить философию хаоса как строгую дисциплину.

5. Хаос не является темным, и не является светлым. Он является темно-светлым.

6. Философия логоса от досократиков до постструктуралистов исчерпала себя. Великий логос греков и слабая рациональность постмодернистов – и все, что между ними демонстрирует нам все версии эксклюзивной философии. Запад не может построить иной философии, поэтому философия там кончилась. Попытка заглянуть в хаос для них недостижимый соблазн. Судьба Запада – судьба порядка, и это их фатум.

7. Русские всегда чувствовали себя неуютно в логосе. Мы его не понимали, он нам не близок. Для нас родимым является хаос (Тютчев). В русской религиозной философии XIX – XX веков, в социологии (Соловьев, Булгаков) и «общем деле» (Федоров) стучится хаос.

8. Этот процесс становления русской философии как философии хаоса был прерван на самом интересном месте в 1917. Коммунизм есть недоношенный плод философии хаоса, пятимесячный мутант.



9. Сегодня мы пребываем в пустоте. С Запада, откуда мы брали ранее протезы логоса, нам поставляют фильмы Тарантино и галлюцинации Делеза. В нашем прошлом - у нас исключительно химеры. Симулякр политики все более показывает свою искусственную структуру. Эта пустота чревата, то есть – она понесла в себе. Беременная пустота.

10. Наша цель построить философию хаоса, то есть вернуться к интеллектуальному процессу конца XIX - начала XX

веков.

11. Новая русская философия возможно только как философия хаоса.

12. Основные направления философии хаоса:

- антропология хаоса (русская спонтанность),
- гносеология хаоса (мышление как различение не того и этого, а этого и этого же самого),
- топология хаоса (тематика «третьего начала», хоры, в «Тимее» Платона),
- реверсивная темпоральность (узлы времени, синхронизм, взаимозаменяемость прошлого и будущего, время ленты Мебиуса и петлевое время),
- этика хаоса (диалектика добра и зла – добрый разбойник),
- эстетика хаоса (русская геометрия и завязанные в узел координатные оси),
- хаос и витализм (философия жизни на языке хаоса),
- хаос и сакральное (нуминозность, «хаотическое» прочтение истории религии),
- культурология хаоса (множественность культур, многополярность).

«Апория как метод теологического мышления: апористический парадокс "абсолютного объекта"»

Гейдар Джемаль

философ, политолог, председатель Исламского комитета России

Проблема философии как феномена - удивительно странная вещь и не совсем понятно как и почему она возникает. В нашем мире, где существуют филиации традиционного мышления (начиная с древности, в архаическое время и в более поздние времена), мы не видим нигде феномена философии, кроме как на Западе. А именно - в Греции, откуда потом это явление перешло на все западное пространство. Конечно, есть такие понятия, как индийская философия, китайская философия. Но, по большому счету, это очень серьезная натяжка, поскольку на самом деле существует либо феномен артикуляции того, что является метафизикой, либо же - очень беспомощное и спорное подражание в Новое и Новейшее времена западному дискурсу. Как оригинального явления философии за пределами Запада, за пределами эллинистического Запада, на самом деле, не существует. Философия – это такая организация мышления, которая позволяет управлять целеполаганием, выстраивать прозрачную для себя и самоконтролирующую цивилизационную структуру. В результате этого такая структурорасполагающая философия получает в свое распоряжение некие методики работы с материальным миром – научные, организационные, военные, культурные и прочие. Таким образом, общество, располагающее философией, оказывается наделенным колоссальным преимуществом перед древними традиционными обществами, которые философией не располагают (это наглядно показывает вся история). Взять, к примеру, пространство Индии – богатейшая традиция, распадающаяся на множество фундаментальных школ; огромное количество людей,



←

которые практикуют фундаментальное созерцание. И вместе с тем – полная беспомощность перед, казалось бы, гораздо более одномерным, примитивным социумом (западным), который приходит в Индию и ставит в ее течение одного поколения полностью на колени. Более того, подвергает ее фундаментальной «переработке», оказывая на индийское традиционное общество такое влияние, что и после непосредственного ухода колонизаторов, оно остается «подбитой» птицей, которая однокрыло скачет и все никак не может взлететь к высотам Ориона, где находится арктический дом Вед.

В чем же заключается феномен философии, которая организует пространство вокруг себя таким образом, что те социальные формации, в которых философии нет – оказываются беспомощными?

На мой взгляд, философия возникает в тот момент, когда метафизике классического типа (метафизике большой Традиции) бросается абсолютно реальный и страшный вызов. Это происходит в архаические времена. Под метафизикой большой Традиции я понимаю неартикулированное символическое сознание, тесно связанное с принципом Мудрости, которая по преимуществу не нуждается в слове и в понятийной речи. Этой первоначальной фундаментальной метафизике бросается вызов в виде героического сознания. Возникает героическое сознание. И оно сразу вступает в глубочайший конфликт с метафизической мудростью. Далее... Через некоторое время после того, как этот вызов был «переварен» метафизической мудростью – она отвечает. Отвечает метафизика большой Традиции некими методологиями, в значительной степени и почерпнутыми у героического сознания, но обращенными на героическое сознание с тем, чтобы его подавить, установить контроль над героическим сознанием со стороны Мудрости.

Я считаю, что героическое сознание возникает приблизительно в эпоху Моисея, то есть приблизительно в эпоху 1200 года до Р.Х. Напомню, что примерно в это же время имела место Троянская война (то есть это приблизительно одна временная черта). И героическое сознание было предоставлено самому себе в течение нескольких столетий. А контратака на героическое сознание начинается примерно с Вавилонским пленением, а вавилонское пленение приблизительно совпадает по времени с рождением и деятельностью Фалеса и Пифагора.

Героическое сознание, возникнув, сразу проявляет себя в четко дискурсивной проекции, то есть обладает сразу неким специально организованным словом. Я не хочу сказать, что мудрость чисто метафизического типа была бессловесна. Она было не артикулирована, но это не значит, что она было бессловесна. Характерным модусом проявления неартикулированной мудрости являются гимны. Наиболее архаические, древние гимны – пеаны, некие формы славословия, которые существуют на грани глоссальности. Когда же возникает героическое сознание, то словесный ресурс оно преобразует в то, что можно назвать эпос. Эпическое повествование о подвигах героя – это фундаментальная структура, из которой потом родятся очень многие вещи, которые позже будут заимствованы самой метафизикой, перешедшей в наступление.

Метафизика, переходя в наступление на героическое сознание, создает философию. Это определенная форма встречной героическому сознанию артикуляции, в которой фундаментальные послышки героического сознания фальсифицируются и возвращаются назад, но обращаясь уже «наоборот».

Необходимо несколько слов сказать о хаосе.

Понятие хаоса, представление о хаосе, очень тесно связано именно с моментом контрнаступления метафизики на героическое сознание и возникновения наиболее первичных философских импульсов. Некоторые считают, что хаос – это производное от греческого слово, означающего «зиять», то есть это некая поглощающая бездна, которая ждет возможности поглотить. С другой стороны, есть более позднее представление, скажем, у Зенона Стоика, который производит это слово от греческого корня, который означает «литься», то есть связывает хаос с водой. Не с пустой бездной, а с некой неструктурированной стихией. Так или иначе, этот термин появляется именно с началом философии и связан с очень сложной встречей двух фундаментально различных понятий, двух фундаментально различных импульсов. Необходимо обратить внимание на то, что за пределами западного пространства в разных филиациях большой Традиции, хаос вообще отсутствует как принцип, как идея, как предмет исследования, как предмет опыта, как проблема бегства от него и так далее. Ни в дальневосточной традиции, ни в индийской традиции не присутствует самостоятельно выделенная идея хаоса.

Если посмотреть на идею хаоса вблизи, то мы обнаруживаем там совершенно очевидный синкретизм. С одной стороны, это нечто первичное. Это нечто, что, как говорит Гесиод, было первым, было сотворено или проявилось первым. С другой стороны, в идее хаоса присутствует концепция некоего пространства, некой протяженности, которая представляет собой сцену, на которой проявляются различные реальные игроки, позитивные силы. С третьей стороны, это неструктурированная аморфная субстанция, которая противостоит неким структурированным концепциям, противостоит порядку. То есть это синкретическая идея, потому что здесь, как мы видим в точном соответствии тому, как Александр Гельевич описал хаос, есть несколько моментов, которые взаимоисключают друг друга с логической стороны, но они вместе с тем сочетаются и присутствуют. Действительно, либо мы говорим об идее первичности, первоначальности, предшествовании всему, и в этом случае это концепция так называемого пустого неба. То есть той формы утверждения, которая, по сути, является отрицанием, то есть поглощением и нигилизмом по отношению ко всему, что не оно. С другой стороны, если это уже субстанция, то эта субстанция ждет оплодотворения, это уже некая почва под паром, то есть это уже не пустое небо, это *materia prima* как минимум. То есть первосубстанция, готовая воспринять в себе формообразующий импульс. Или это синкретическое понятие, которое становится очень специфическим именно для западного видения. И оно является тем понятием, которое метафизика через создание философии как узды, наложенной на героическое сознание, возвращает именно героическому сознанию.

Теперь о том, что такое героическое сознание. Фундаментально говоря, есть героическое сознание двух типов. Это героическое сознание собственно героя и героическое сознание пророка, получившего откровение. Пророк, получивший откровение – это совершенно другой уровень героического сознания, но это, тем не менее, это именно героическое сознание.

Нас же интересует героическое сознание героя, то есть состояние героя «до» или «вне» пророка, получившего откровение. Герой – это тот, кто осознает, то есть «обладает» своим героическим сознанием – пока он не обладает героическим сознанием, пока он не встретился с собой как с носителем героического сознания, он не является героем.

Он может быть кем угодно – сверхчеловеком, сверхсуществом, полубогом, но он ни в коем случае не является героем. Герой-это человек, который осознал, прежде всего, что он обречен. Не просто конечен, не просто, что он умрет как физический индивид. Он осознал, встретился с фактом того, что он обречен, с глубочайшим пониманием своей обреченности. То есть он встретился с тем фактом, что-то единственное ядро, которое составляет его собственную сущность, которое составляет ярчайший луч света, падающий в точку внутри него «здесь и теперь» – это абсолютно обреченная вещь. И больше того - его

собственная сущность есть «продукт» отрицания, нечто отрицаемое. Он обнаруживает, что это отрицаемое, эта точка внутри него, которая является вспыхнувшим здесь пятном света (по контрасту с абсолютной тьмой вокруг) – есть сверхценная вещь, абсолютная драгоценность. Именно с этим связано переживание героями того, что они являются потомками богов, потому что это некий парафраз, позволяющий выразить сверхценность этого «Я-сознания» «здесь и теперь», его сверхактуальности «здесь и теперь». Далее, после того как герой обнаруживает внутри себя вот эту точку сверхценного, которая и является продуктом отрицания, то для него немедленно актуализируется такой феномен, как объект, представляющий собой, попросту говоря, «не-Я» в самом широком смысле. И оказывается, что этот объект как «не-Я» может быть только абсолютным объектом, потому что если этот объект не абсолютен, относителен, и если он герой может нечто терпеть рядом с собой параллельно, то тогда смысл этого обретения себя как сверхценности исчезает. Более того, нет феномена отрицания-нет феномена абсолютной дистинкции Я и «не-Я». В этом случае говорить не о чем и тогда мы возвращаемся к догероическому архаическому человеку, который тождествен простой внеположной реальности в акте простого созерцания. Это не героическое сознание, это сознание Золотого века или сознание высшего метафизического созерцания.

Героическое сознание усматривает абсолютный объект в его самодовлеющей мощи, которая отрицает все, кроме этого объекта; и обнаруживает, что результативным действием этого абсолютного объекта является его внутреннее самосознание, его «Я здесь и теперь», т.е. та точка отрицания со стороны абсолютного объекта, которая оживает в

←

нем как вспышка света, как его героическое сознание. Почему оно героическое? Потому что оно бросает вызов абсолютной силе этого отрицающего абсолютного объекта. Другими словами, абсолютный объект выступает не иначе как Рок, непреодолимый Рок в своей тотальности и в своей противоположности герою как свидетелю.

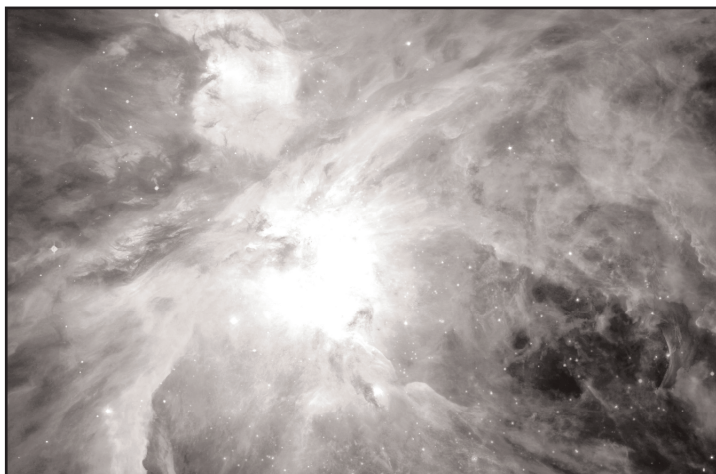
Если мы посмотрим на взаимодействие между героем и абсолютным объектом, Роком, то оказывается, что у героя (я подчеркиваю: у героя в состоянии до пророка, получившего откровение, т.е. героя в первичном, инстинктивном виде) нет возможности увидеть объект как Рок. Абсолютный объект, отрицающий все, кроме себя и, стало быть, порождающий героическое сознание как продукт отрицания, нет возможности отличить от бытия в чистом виде, от бытия как некой данности. Чистое бытие и абсолютный объект для героя совпадают. Но получается удивительный парадокс. Если бытие как наличное предьявленное есть ДА, то абсолютный объект в своем роковом измерении есть отрицание, есть НЕТ. И они абсолютно сливаются в одно и то же. То есть это некий внутренний подлог, который обнаруживает героическое сознание – бытие, которое на самом деле является ложным ДА и истинным отрицанием, то есть отрицанием внутри себя. Он не может различить два этих момента, они даны ему сразу, слитно, и вот почему этот Рок воспринимается им как страшная ложь, как подлог, как коварство Олимпа. Естественно, что вызов героя идет по линии утверждения себя, отрицаемого, как сверхценность, которая противостоит этому абсолютному объекту- Року без надежды его победить. Но вместе с тем оно предстоит этому абсолютному объекту- Року, который дан и предьявлен ему в качестве бытия. Таким образом, героическое сознание ищет утверждение себя не в сфере бытия. Героическое сознание ищет своего проявления, ищет той площадки, на которой можно взять реванш у Рока, не в онтологической, а во внеонтологической, трансцендентной онтологии сфере. Здесь мы выходим, на то, что героическое сознание приуготовляет себя к тому, чтобы воспринять это преображение, эту трансформацию, которую мы назовем состоянием пророка, получающего откровение. Потому что естественно, что для героя не существует такой проблемы, как индивидуум и его уязвимость. Если бы речь шла о том, что герой опознал в себе конечного, смертного индивидуума, то и говорить было

бы не о чем. Герой опознает в себе субъекта, то есть абсолютно равноценную альтернативную антитезу абсолютному объекту: только абсолютный объект есть и отрицает, а субъекта, являющегося героем, нет и он является продуктом отрицания. Есть отрицающее и есть отрицаемое. Субъекта нет, но вместе с тем он присутствует в виде сознания, в виде свидетельствования того, что его отрицает. Таким образом, героическое сознание обнаруживает совершенно внеонтологическую, принципиально антионтологическую сферу. Это сфера свидетельствования, сфера сознания, которая одновременно не нарушает тотального единства сущего. Не нарушает, поскольку не спорит за разделение этого сущего. Сознания нет внутри сущего, оно является тенью сущего, тенью, которая сама по себе (автономно от предмета) не существует; но вместе с тем она есть некое настаивание на альтернативном бытию утверждению. Это альтернативное бытию утверждение и есть героический вызов Року, который обречен до тех пор, пока не встретит некое послание, идущее ему навстречу- послание из бездны, которое укрепляет его вызов, его дерзание.

Герой, который осознает себя как субъект, вынужден пребывать в трагическом безвременье до того момента, пока он не преобразится в пророка, получившего откровение. Что такое это удивительное переживание сознания здесь и теперь, которое обнаруживается как продукт отрицания со стороны абсолютного объекта и вместе с тем некий вызов к альтернативе бытию? Это то, что я называю безвременный вечный миг, который не длится и нигде не находится. Это здесь и теперь, но оно не располагается в потоке длительности- это не ситуативная внутренняя ситуация, но некая точка оппозиции, которая, тем не менее, делает время временем. Потому что только эта точка, внесенная в неопределенность потока ситуации, потока смены позиции, превращает все это в некую сюжетную длительность. Время становится временем только благодаря тому, что возникает героическое сознание. До героического сознания время идет просто как некое безвременье.

И вот здесь, кстати говоря, есть очень интересная мысль: идея воскресения мертвых. В Коране есть аят, где мертвые говорят о себе: «мы провели в могилах часть дня или день»- то есть для них пребывание внутри могил во время вечного сна является чистым безвременьем,

← безвременьем как вечностью. Но это вечность конечна. Она конечна, потому что она прекратится при воскресении. Это новый парадокс — конечная вечность. Он соответствует другому парадоксу: мы находимся в одном из циклических эонов, повторяющихся один за другим до тех пор, пока не решится некая сверхпроблема. Обычно это представляют как вращающееся кольцо, которое уходит от нас в перспективу. На самом деле, это неправильное представление, поскольку в действительности в каждой зоне здесь-присутствие является нулем, от которого убегает назад отрицательный числовой ряд. То есть все предшествующие циклы представляют собой отрицательный числовой ряд, который кончается здесь, в нуле, с которого есть шанс начаться абсолютно новому--- новой земле и новому небу. Бесконечный числовой ряд «назад» ничем не ограничен, кроме нуля «здесь и теперь». То есть это некая бесконечность и она тоже ограничена. Это конечная бесконечность, ограниченная точкой «здесь-присутствия», «здесь-актуальности».



Следующий момент — это новая земля и новое небо, которые должны длиться вечно. Но у нас есть откровение, которое говорит о том, что в конце концов не останется ничего, кроме лика Всевышнего. То есть новая земля и новое небо как альтернативное творение, которое свободно от длительности, энтропии и всех проблем, связанных с бытием — это вечное совершенное создание, вечное совершенное творение. Но оно оказывается тоже конечное.

Таким образом, у нас есть три конечности: конечность бесконечных циклов, конечность пребывания в вечном сне могилы и конечность рая или ада, которые на самом деле являются тремя конечностями постулированного бесконечного. Все эти конечности – это три аспекта «здесь-присутствия» в героическом сознании, которое (когда оно обнаруживается) немедленно вызывает против себя реакцию фундаментальной метафизики большой Традиции, которая должна это героическое сознание подавить, потому что оно грозит ей выходом на совершенно неведомые горизонты. И тогда – вот моя теза – возникает

философия и как одно из фундаментальнейших оперативных понятий подавления героического сознания- концепция хаоса. То, что прекрасно было описано Александром Гельевичем, удивительно напоминает методологии дзэн-буддизма и вообще методологию инициатических работ с сознанием, избавляющих от жестких предикатов, оппозиций – «не здесь и не там», «не то и не это», «и то, и это». Такое «дзэнское» сознание, которое в современную постмодернистскую эпоху становится особенно актуально. Это впервые было использовано носителями сакральной метафизики, когда они сформулировали синкретическое понятие хаоса. Их задача была подорвать актуальное сверхощущение героя в точке здесь и теперь, предъявив ему идею порядка. То есть заменить самосознание героя как точки, которая противопоставлена, внеположена протяженности, некой конструкцией, неким порядком, сделать из человека вместо существа, несущего трагическую драму обреченности, конструкцию, строго говоря, искусственного интеллекта, которая выполняет определенные функции, решает определенные задачи, но при этом не знает, что она есть. Искусственный интеллект – это актуализация смерти, актуализация гибели. Поэтому философия – это в значительной степени методология действующей, рабочей, умной смерти, которая выдвинута на передний план метафизикой большой Традиции как механизм обуздания вызова, идущего от Духа. Спасибо.

Илья Пригожин: физика хаоса и философия нестабильности

Алексей Сидоренко

эксперт Центра консервативных исследований
социологического факультета МГУ

Широкую известность в научных кругах Илья Пригожин получил благодаря исследованиям, которые он проводил, находясь в Бельгии и США. Однако мы по праву можем считать его своим соотечественником и говорить о его вкладе в российскую науку (особенно теперь, когда рухнули политические границы, ранее препятствовавшие обмену научными знаниями). Он родился 25 января 1917 года в России и умер совсем недавно - 28 мая 2003 года в США.

Наиболее актуальными, в свете темы хаоса, представляются тезисы Ильи Пригожина, раскрывающие созданную им концепцию самоорганизации, и топика «философии нестабильности», которой он уделял значительное внимание. Эти два проблемных поля возникли по-разному: одно было инсталлировано в область научной проблематики самим Пригожиным, другое родилось в соавторстве с западными учеными. Так или иначе, оба они имеют прямое отношение к физике хаоса.



Илья Пригожин

Концепт самоорганизации был сформулирован Пригожиным и Хакенным в 50-е – 60е годы XX века. Он рассматривает закономерность появления структуры в неравновесных системах неупорядоченных элементов, т.е. собственно проблематику постоянной «чреватости» хаоса логосом. «Порядок и беспорядок воз-

никают и существуют одновременно», - гласит ключевой тезис Пригожина. Наиболее сильным моментом в этой топике мне представляется Теорема Пригожина, постулирующая, что стационарному состоянию системы (в условиях, препятствующих равновесному состоянию) соответствует минимальное производство энтропий. Если таких препятствий нет, то производство энтропии равно нулю.

Соответствующий раздел «Энтропия и стрела времени», книги Пригожина и Стенгерс «Порядок из хаоса, новый диалог человека с природой» 1984 года издания¹, принимая погрешность определенной степени обобщения, подтверждает не только закономерность возникновения структуры в неравновесных системах, но и возможность аннигиляции энтропии и, собственно, времени. Это в свою очередь означает отрицание необратимости истории и принципиальную возможность ее реверсивности.

Критик со стороны может справедливо отметить, нерелевантность трансляции законов микросистемы на макромир. Однако здесь на помощь нам приходит язык статистической физики. Ее центральной задачей является как раз детерминация зависимости свойств и качеств макроскопических тел от свойств и качеств множества микрочастиц, а также дескрипция их взаимодействия друг с другом. Таким образом, возможность аннигиляции энтропии и диктатуры стрелы времени в макропространстве с позиции статистической физики не является чем-то экстравагантным. Пригожин подтверждает данный тезис, говоря, что время не является чем-то готовым, предстающим в завершенных формах, что оно конструируется в каждый данный момент. А это значит, что человечество может принять участие в процессе этого конструирования.

Сам Пригожин очень смело обращался к междисциплинарному инструментарию и переводил положения концепции самоорганизации на социальные, психологические и биологические сферы знания.

Так например он утверждал, что поведения организма зависит не от мозга или не от нервной системы, но от самого организма в целом. Этот тезис явно выходит за рамки научного модерна. Концепция самоорганизации, с одной стороны вылившаяся в область синергетики через Хакена и давшая массу абортивных результатов, с другой



←

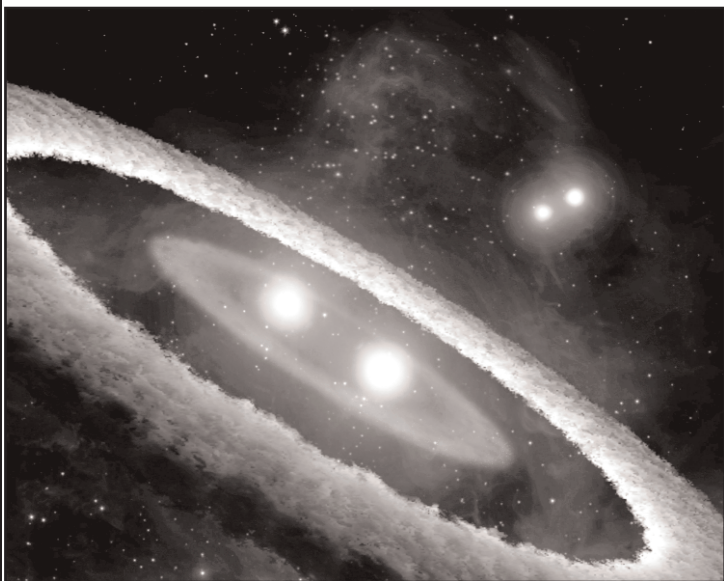
стороны приобрела распространение в до боли знакомых нам топиках структурализма (в структурной антропологии Леви Стросса и Бахтина, а также в аналитической психологии Юнга).

Открывающаяся перед нами перспектива оперативной реверсивности истории неизменно влечет за собой вопрос о ее реализации. Здесь мы можем найти опору в тезисах Пригожина о плюрализме универсумов². Интересно, что до Пригожина 1-й универсум рассматривался как внешний мир, являющийся по Лейбницу регулируемым автоматом, а 2-й универсум как внутренний мир человека. Что такое в этом контексте концепция самоорганизации и философия нестабильности Пригожина? Это именно то средство, с помощью которого происходит не только сближение внутреннего и внешнего миров, но и возникает возможность влиять через один мир на другой.

Нас интересует, конечно, возможность детерминации внешнего мира через внутренний и здесь возникает вопрос появлении нового языка. Современная наука в целом становится все более нарративной. Прежде существовала четкая дихотомия: социальные, гуманитарные по преимуществу нарративные науки — с одной стороны, и собственно наука, законов природы, — с другой. Сегодня эта дихотомия разрушается, констатирует Пригожин. Мы же до сих пор воспринимаем эту ситуацию как некий травматичный факт, с подозрением относимся к постановке в один контекст религиозного и научного языка, естественнонаучного и гуманитарного знания. На мой взгляд, это препятствие необходимо к устранению. Наоборот, только формирование нового транс-языка, языка внепарадигмального, если угодно, станет залогом нашего успеха.

Вышеуказанные примеры получения знаний о мире на базе междисциплинарных методов исследования, (роль статистической физики в обосновании реверсивности истории, возможность через внутренний универсум детерминировать внешний), подталкивают к мысли о том, что этот транс-язык будет языком хаоса. А значит языком русской философии и причиной ее появления. В заключение приведем цитату из работы Пригожина «Детерминизма нет ни в обществе ни в природе»³, которая развеет возможный пессимизм в отношении удачного исхода нашего дела.

«Глядя на сегодняшнее человечество с позиций теории неравновесных процессов, вот что можно сказать наверняка: глобализация и сетевая революция ведут не только к большей связанности людей друг с другом, но и к повышению роли отдельного индивида в историческом процессе. Точно так же, как в точке бифуркации поведение одной частицы может сильно изменить конфигурацию системы на макроскопическом уровне, творческая личность, а не безликие восставшие массы будет все сильнее влиять на исторические события на новом этапе эволюции общества»⁴.



Ссылки:

- 1) Ilya Prigogine, Isabelle Stengers. ORDER OUT OF CHAOS, Man's new dialogue with nature. Heinemann. London. 1984 (Рус. издание: Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. — М.: Прогресс, 1986.—432 с).
- 2) Вопросы философии. 1991, № 6, с. 46-52. (Аутентичное издание: Prigogine I. The philosophy of instability. - "Futures", 1989, p. 396—400).
- 3) «Детерминизма нет ни в обществе ни в природе». 2000.
- 4) Там же.

Родимый Хаос русской философии

Тюренков М.А.

заместитель директора

Центра консервативных исследований
социологического факультета МГУ



Позвольте озвучить несколько дополнений к докладу профессора Дугина, касающихся корреляции хаоса с историей русской мысли.

Хотелось бы начать с некоторой исторической вводной части, а поскольку любое историческое введение всегда начинается с источников и историографии – то необходимо чуть подробнее остановиться именно на историографии обсуждаемой проблемы. Это довольно интересная вещь.

Советская историография русской мысли в докладе рассматриваться не будет, так как она малоинтересна даже в контексте изучения русского революционного мировоззрения. Хотя, безусловно, она существовала. Кафедра истории русской философии возникла на философском факультете еще в 40-е годы прошлого века, потом она несколько трансформировалась, и существует до сих пор под руководством выдающегося историка русской мысли Михаила Александровича Маслина¹.

Другая традиция историографии русской философии связана с эмигрантской школой, в основном, с такими именами как протоиерей Василий Зеньковский², Николай Лосский³ и его ученик Сергей Левицкий⁴. Что интересно, эта школа, несмотря на весь объем критики, который на нее сегодня ложится, основывается на философии Владимира Сергеевича Соловьева. На той религиозно-философской школе, которая восходила к его софиологическим интуициям, в которых, как отметил профессор Дугин, «присутствует Хаос».

Конечно же, упомянутых исследователей нельзя назвать «философами Хаоса» в чистом виде. И этот «русский стук» («стук Хаоса», о котором говорил в своем докладе Александр Гельевич) восходит не к самой софиологии, а к гораздо более глубоким пластам русской мысли, в том числе и к дохристианским воззрениям наших

предков, и, безусловно, к Святоотеческому Православию. При этом сама софиология одновременно восходит и к раннехристианским гностикам, и, отчасти, к средневековым западноевропейским мистикам, таким как Якоб Бёме и Эммануил Сведенборг.

Но в данном контексте я бы хотел чуть более подробно остановиться на критиках данной историографической школы. Их не так много, и наиболее ярким из них является такой историк русской философии, как Николай Петрович Ильин (Мальчевский), который в своих работах рассматривает русскую мысль даже не с эксклюзивной позиции Логоса, а в радикальном рационалистическо-керигматическом контексте⁵. Любопытно, что он не является либералом-западником, более того, постоянно подчеркивает свою «русскость», говоря о своей «православности», в то время, как «православность» более близка к протестантизму в силу ее сугубой рационалистичности.

Николай Ильин в своих трудах провозглашает своеобразную русскую рационалистическую метафизику. Эта позиция достаточно интересна, но здесь мы наблюдаем взгляд на русскую философию с этакой «картезианской колокольни». Кто и что является главным объектом его критики? В первую очередь, это неоднократно сегодня упомянутые софиологи и, в первую очередь, Владимир Соловьев, т.е. та религиозно-философская школа, родоначальником которой последний является. И в ней Ильин критикует именно основания «Философии Хаоса», по сути, отвергая любые иррациональные формы философии. Хотя, если рассматривать историю русской мысли с самого начала, то и представители традиционной («постсоловьевской») историографии, и Ильин солидарно отрицают существование русской философии до XIX века. То есть фактически они отрицают философский смысл знаменитого «Слова о Законе и Благодати» митрополита Иллариона Киевского. К слову, в последнем произведении мы видим четко выстроенную оппозицию между Ветхозаветным Законом и Новозаветной Благодатью, причем последняя связывается непосредственно с водной Баней Пакибытия:

«Бог Сыном Своим вся языки спасе Евангелием и Крещением вводя в обновление Пакибытия в жизнь вечную...»

←

Даже если не вдаваться в богословские аспекты христианской сакраментологии, становится очевидным космологический смысл водного крещения, связанный со Стихией, издревле олицетворявшей именно Хаос (Водой). И именно в этой традиции философствовало большинство мыслителей средневековья, начиная от Великих Каппадокийцев и заканчивая Святителем Григорием Паламой, чей спор с Варлаамом Калабрийским, в итоге уклонившимся в католицизм, для нас наиболее показателен.

Вершиной же древнерусской «Философии Хаоса» стали, на мой взгляд, произведения протопопа Аввакума. Напомню, что в его «Житии» в самом начале есть крайне интересные космологические вставки, где описываются такие вещи, как, например, «Предвечный диалог» Бога Отца и Бога Сына.

Но вернусь к русской религиозной философии, основателем которой является вышеупомянутый Владимир Соловьев. В основе его философии лежит, как известно, идея Всеединства. Всеединство – это некий первообраз и искомое идеальное состояние всего Мира. Профессор Дугин совершенно точно обратил внимание на то, что в «Философии Хаоса» ВСЕ является имманентным ВСЕМУ, то есть, по сути, не существует понятия трансцендентного. Соловьев же говорил о таком модусе, как «трансцендентно-имманентное», что, по сути, очень близко к тому, о чем говорил Александр Гельевич. Олицетворением этого Всеединства является София Премудрость Божия, трактуемая Соловьевым иначе, нежели это делает современная ему церковная Ортодоксия, которая старательно избегала таких глубин «Философии Хаоса». Однако это не значит, что существует антагонистическое, принципиальное и неразрешимое противоречие между «Философией Хаоса» и церковной Ортодоксией. Другое дело, что до сих пор академическими православными богословами не была дана доскональная аналитическая оценка всему комплексу софиологических трудов (которые в основном принадлежали перу не только самого Владимира Соловьева, а также о. Павлу Флоренскому и о. Сергию Булгакову). Безусловно, в последнем случае необходимо четко отделить зерна Истины от плевел суеты, но пока этого на должном уровне не сделано.

Не останавливаясь подробно, отмечу также существование и не-софиологических концепции «Философии русского Хаоса»: это и «Философия Общего дела» Николая Федорова, это и русский космизм во всем его разнообразии, включая любопытную, но совершенно безумную философию Константина Эдуардовича Циолковского. Кроме того, к «Философии Хаоса», безусловно, относятся такие не-софиологи, как Лев Карсавин и Семен Франк. Из не-философов же, людей интуитивно близких к «Философии Хаоса» можно назвать достаточно большое количество русских поэтов. Среди последних я бы выделил Федора Тютчева, Александр Введенского, Константина Случевского и Вячеслава Иванова, причем последний выступает «философом Хаоса» не столько в своих поэтических произведениях, сколько в книге «Религия Диониса» и «Переписки из двух углов». Тютчев же, человек достаточно рационалистично мыслящий, оставил большое количество «хаотических» стихов, одно из которых я бы процитировал. Два четверостишия, которые стоят многих философских трактатов:

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!..
О, бурь заснувших не буди -
Под ними хаос шевелится!..

И в заключение хотелось бы отметить еще одного «философа Хаоса» высшей степени – это Василий Васильевич Розанов. Начинал он в достаточно рационалистическом ключе, написав гносеологическую работу «О понимании», в дальнейшем, в разработке такой нестандартной для русской философии темы, как «Метафизика пола», Розанов в значительной степени смыкается с софиологами, хотя тема Софии его практически не интересует и в софиологии он смыслит мало. При этом сам Василий Васильевич делает гораздо более радикальные выводы, чем те же самые софиологи. Ну, а в итоге в своей многочисленной «Листве», в экзистенциальных записях дневникового типа, таким «ЖЖ» начала прошлого

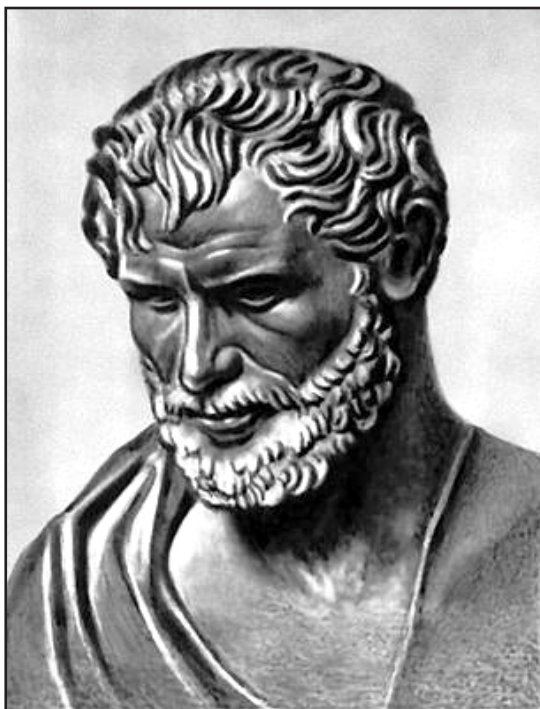
← века, он становится «философом Хаоса» в чистом виде. Не зря «певец Хаоса» Егор Летов так любил эту розановскую цитату: «Родила червяшка червяшку. Червяшка поползала, потом умерла. Вот наша жизнь...»

Ссылки:

- 1) См., напр.: Русская философия. Энциклопедия. Под общ. ред. М.А.Маслина. М., 2007.
- 2) Зеньковский В.В. История русской философии. Люб. изд.
- 3) Лосский Н.О. История русской философии. Люб. изд.
- 4) Левицкий С.А. Очерки истории русской философской и общественной мысли. Люб. изд.
- 5) См., напр.: Ильин Н.П. Трагедия русской философии. М., 2008.



Семинар Деконструкция



СЕМИНАР № 2

Философия Гераклита

- Гераклит и современная Россия.

Тезисы к модернизации русского общества

- Гераклит и логос христианского богословия

- Философия Гераклита

в восприятии русских философов XX века

- Потенциал философии Гераклита

в интерпретации Мартина Хайдеггера и Эйгена

Финка

Гераклит и современная Россия. Тезисы к модернизации русского общества

Дугин. А.Г.

д.пол.н., Директор Центра Консервативных исследований
при Социологическом факультете, зав. кафедрой Социологии
международных отношений социологического факультета МГУ

1. Западная философия началась с Гераклита и его учения о логосе. Мартин Хайдеггер показывает, что на нем она и кончилась. Гегель и Ницше, завершившие западную философию, особое внимание уделяли именно Гераклиту.

2. Русская философия вообще не начиналась. Пока. То, что было – было лишь первыми попытками мыслить философски, которые соскальзывали. Логос в европейском понимании, явно не удел России. Наш удел хаос.

3. На предшествующих семинарах мы видели, что хаос есть не эксклюзия логоса, а его инклюзия. Логос есть в хаосе. Тот хаос, в котором нет – ВНУТРИ него – логоса, есть помойка, а не хаос. Археомодерн. Хаос чреват, он всегда беременен.

4. В русском хаосе должен быть логос. Он запутался в складках хаоса. Если русское – хаос, а не помойка, там точно должен быть логос. Его можно вызволить. Но никто – никто! – не должен и не может нас заставить повторять путь радикального разрыва логоса с хаосом (что произошло в западно-европейской философии). Можно допустить, что структура момента появления логоса из хаоса у нас будет общей с западно-европейской философией, но все остальное, скорее всего, совершенно другим, тем более конец, которого в философии хаоса вообще не может быть.

5. Продолжая гипотезу: русская философия должна начинаться с Гераклита, но пока не факт, что она должна сделать такие же шаги, как западная. Да и это не принципиально. Давайте НАЧ-НЕМ с Гераклита. Этого достаточно. Если это окажется возможным, то это и будет НАЧАЛОМ.

6. Гераклит уже с первого фрагмента, а читать его можно с любого фрагмента, призывает нас к Логосу (to sofon), как иному. «Слушай не меня, но логос: всё одно». Русские тут же бросаются на «всё одно».

И забывают, что слушать надо не себя (=Гераклит), а логос. Для русских – в нашем хаосе – всё одно и так (без Гераклита). Так говорит рас-творенный в хаосе логос («всеединство» В. Соловьева). Но так мы далеко в философию не пройдем. То, как мы понимаем, что «всё одно» - это бред. Начинать надо с того, что сам Гераклит не понимал, что «всё одно», а понимал, что всё различно и отдельно, а также - не сходится. То есть Гераклит всё разделял. А чтобы он перестал разделять, его должно было поразить нашествие логоса, ударить молнией. Тут русские перестают, что-либо понимать: «какая молния, нам и так всё ясно, всё одно, конечно одно»... Видите, как всё запущено... Нам прежде Гераклита, надо было объяснить, что всё не одно. У русских отсутствует психологический фундамент для философии. Сила хаоса слишком велика в нас. Это очень хорошо, но пока это только так, мы не найдем логоса в наших русских складках.

7. Надо выкорчевать из себя Владимира Соловьева и статью (пусть на время) чуть более вменяемыми. Вокруг нас множество. Кто, этого не признает, тот сейчас же покидает аудиторию. Не с позором, с почетом – так думает русский народ, и он прав. Но ему Гераклит не нужен, он и так все знает. Тем более не нужен ему Соловьев. Русский народ сам по себе молодец. Но логос русский народ в своем естественном состоянии искать не хочет и не собирается, да никогда толком и не искал. Зачем ему часть хаоса, причем бесконечно малая?! Русское есть весь хаос и сразу. Богаче выбор. И народ не прогадывает. Но философии при этом нет и не может быть, пока что-то не изменится.

8. Гераклит есть предел сложности для русского. Непонимание его тут же запирает для нас философию как таковую и дальнейшую западную, и восточную (религиозную, индийскую, китайскую), и возможность создать свою оригинальную философию. Пока не разберемся с Гераклитом, пусть с его первым фрагментом, а также и с остальными, мы твердо стоим на месте, то есть спим.

9. Поиск логоса состоит из двух шагов. Первый шаг: выход из очарованного сна и фиксация пробужденности в мире множественности. Это больно. Это почти не выносимо. Это совершенно не по-русски. Русские, когда предчувствуют это, ругаются. У русских нет

никаких данных для этого – ни в культуре, ни в образовании, ни в психологии. Но без этого всё остальное заказано. Русские как носители хаоса -- волшебные, чтобы понять, что мир множественен, им надо стать обычными. Надо расколдоваться. Чрезвычайно неприятно. Это возможно только снаружи хаоса. Из хаоса надо вылезти. Но не в порядок, а в пространство боли. Скорее, в беспорядок.

10. Второй шаг: надо сгореть в лучах вертикальной оси, пронизывающей человека, растерянн взирающего на множественность вокруг. Ось есть огонь и молния. «Пюр» (огонь) и «кеуранос» (молния)

-- два имени бытия у Гераклита. Но они бьют только в одно место: в поле напряженности между бодрствующим человеком и угнетающей его множественностью. Если чего-то не хватает – человека, бодрствования или множественности, у огня не будет места. Молнии некуда будет бить. Молния бьет только снаружи хаоса. Там же, снаружи хаоса и складываются все формулы Гераклита – там обнаруживаются фюзис, айон, боги и люди, «этос антропо дайомон», Zeus, которым любит и не любит называться «to sofon» и т.д.

11. Снаружи хаоса строится величественная архитектура порядка. Это конструкт, вытянутый вокруг молнии и огня. Вокруг логоса. Так создается пространство философии. Нам для этого нужно выйти наружу (мы живем, с философской точки зрения, в центре земли, под землей, наши небеса и светила искусственны, это полая земля, мать-земля, земля-вода, земля бездна, жидкая земля) и снаружи же сподобиться удара. Там, вдоль оси молнии будут иерархии, чины, этажи, лестницы и порядки, там есть верх и низ. Они одно и то же, по Гераклиту, потому что для жителей хаоса нет ни того, ни другого, а когда появится верх, появится и низ. Там пребывают люди и боги, а также звери и духи. Там. Это важно – ТАМ. То есть не здесь.

12. Западноевропейская философия, оказавшись снаружи и ударенная молнией, осталась на веки зачарованной величественным зданием логоса. И она там испортилась. Логос вначале пульсировал, потом застыл, потом оледенел и высох. Потом раскололся на мириады останков. Каждый из западноевропейских людей получил по кусочку, как камень от Берлинской стены. Это его личный логос, точнее, то, что него осталось. Он больше не живой и есть реликвия. Рассеянный логос по растерянным множествам – общество помойки

(современный Запад постмодерна). Такой мир, по Хайдеггеру, должен либо начинать сначала (другое Начало), либо исчезнуть. Нас всё это не касается, мы еще и первого раза не начинали толком.

13. У нас другие проблемы. Два шага я описал. Третий шаг состоит в том, чтобы опознать в логосе хаос. Увидеть, что снаружи есть то же самое, что внутри. Мы должны увидеть в чужом логосе родимый хаос, и сделать логос родимым. Мы не должны идти по пути Икара, мы должны вернуться в низины, по пути Орфея (Возможно, мы должны обернуться и взглянуть на то, что они сделали с Эвредикой...) Вернуться, но озаренными светом, пронзенными огнем, сожженными молнией. Только тогда, мы сможем понять тайное измерение Гераклита Темного: всё одно — логос есть хаос. Тьма есть свет. ТАМ есть здесь.

14. Запад не понял Гераклита. Он посчитал, что «всё — одно» касается ТОЛЬКО того, что снаружи. Он забыл дыхание бездны, откуда выползли, запах сырого небытия. «Всё» для него только вертикаль озарения и горизонталь обыденного. «Всё» для нас это то, что снаружи, то, откуда бьет молния, но и то, что спит в глубине земли, притворяясь русским народом.

15. Гераклит есть русский этнический философ. Вернее, он может таким стать. Если мы сделаем три шага.

16. Преподавание философии в России должно начинаться и заканчиваться Гераклитом. Пока мы не выработаем к нему русского отношения, пока мы его не осознаем, нам вредно и некуда двигаться дальше.

17. Это первый (и последний) закон модернизации.



Гераклит и Логос христианского богословия

Валерий Коровин

Директор Центра геополитических
экспертиз



Семинар Деконструкция

В данной статье будет лишь тезисно обозначена тема, которую можно условно определить как «Гераклит и православие». Это не развёрнутое освещение темы, просто хотелось бы обратить внимание на нескольких авторов, над работами которых стоило бы поразмыслить в дальнейшем в рамках обозначенной темы. Речь идёт о православном прочтении Гераклита и его учения о логосе. В своём докладе наш коллега, Максим Медоваров, ссылаясь на Лосева и его современников, заявил о том, что они различали эти два логоса – логос Гераклита и логос в православном учении. Тем не менее, нам необходимо более пристально изучить эту тему, т.к. Гераклит первым ввёл понятие логоса, которое (может быть случайно, а может и нет) совпадает с понятием логоса, являющимся осью христианского богословия.

Λόγος (греч. λόγος, «слово»). В христианстве — «слово», «понятие», «учение» — Слово, как единство понятия и реальности¹. Такое «Слово» встречается в Евангелии от Иоанна «Вначале было Слово...»². Евангелия изначально написаны на греческом, Слово у Иоанна Богослова – Логос. Так и есть, вначале был Логос. Сам Иоан Богослов, кстати, долгое время проживал в городе Эфесе - родине Гераклита³.

На церковнославянском - «В начале бе слово, и слово бе в Бозе, и Бог бе слово», т.е. здесь и Бог и Слово отождествляются. В отличие от церковно-славянского, в современном переводе смысл искажён - «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог», что имеет совершенно иной смысл. К тому же бе и было имеют совершенно разные временные категории. Т.е. здесь ближе к Гераклиту именно церковно-славянский вариант перевода. Сам Иоанн Богослов

говорит о «Логосе» по отношению к Сыну. В дальнейшем же христианские мыслители стали говорить о Сыне как о Слове.

История земной жизни Иисуса Христа многими православными авторами трактуется как воплощение, «вочеловечение» Логоса, принёсшего Откровение и Сам явившийся этим откровением («Словом жизни»), самораскрытием «Бога незримого»⁴. В соответствии с этим, в Христианстве утверждается тождество Логоса (Христа) Богу-Отцу, чьё «Слово» он представляет. То есть здесь обнаруживается связь между понятиями: Логос Сын в православии и логосом Гераклита.

Возможно, это именно тот Логос о котором впервые упомянул Гераклит. Сам Гераклит использовал понятие Логос, подчеркивая огромную разницу между Логосом как законом бытия и человеческими речами - словом.

Православные авторы писавшие о Логосе

Ориген (Ὠριγῆνης) (ок. 185-254), знаменитый христианский богослов и философ⁵. В учении о Троице Ориген решительнее всех предшествовавших христианских мыслителей утверждает безвременное рождение Сына Божия как ипостасного Разума, без которого немислимо абсолютное существо; кроме общего участия трех Лиц Божества, Он признает особое действие Бога-Отца, определяющего существование как таковое, Духа Святого, определяющего существование нравственно совершенствуемое, и Логоса, определяющего существование разумное⁶.

В то же время, по мысли Оригена, воплощение и воскресение Христа было только одной из воспитательных мер, принимаемых «божественным педагогом» – Логосом. А цель дела Божия на земле есть, с точки зрения Оригена, воссоединение всех умов с Логосом, а через него и с Богом-Отцом⁷.

В своем учении о вечном или сверхвременном рождении божественного Логоса Ориген действительно подходил к православному догмату ближе, чем большинство других доникейских учителей. Вследствие этого на его авторитет с большим уважением ссылался св. Афанасий Великий, который доказывал, что Творец и

Управитель вселенной есть Сам Божественный Логос, и отображал в своих исследованиях природу Логоса, Его деятельность в сохранении и управлении миром, всемогущество, благость и мудрость⁸.

Во второй половине IV в. некоторые идеи Оригена оказали влияние на двух знаменитых православных мыслителей - Григория Нисского и Григория Богослова, которые исследовали тему Логоса.

Григорий Нисский в своих трудах задавался вопросом - «Но достойно ли почитать человека как образ и подобие мира?», и сам отвечал себе - «Величие его в том, чтобы существовал он по образу сотворившей его природы», т.е. как «дух», и «по подобию Ее», т.е. как дух разумный и свободный. Именно о свободе человека ревнуя, вложил в него Логос лишь «начатки блага», соделал его не совершенным, а лишь «способным к совершенству»⁹.

Григорий Богослов же говорит о том, что разум-логос, рассматривая видимый мир, ведет человека к отрицанию идеи самопроизвольности (о чём говорили сторонники Платона), и к признанию единого Художника и Правителя вселенной. В основе рассуждений Григория лежит стоическая идея врожденного логоса как внутреннего закона, который управляет каждым человеком в отдельности и всем мирозданием в целом¹⁰.

«Нас же, влекущихся к Богу и не допускающих, (что вселенная) никем не ведома и не управляема, взял (под свою опеку) логос» - утверждал Григорий Богослов.

Василий Великий, менее доверчиво относившийся к Оригену, отдавал, однако, должное достоинствам его творений и вместе с Григорием Назианзином участвовал в составлении хрестоматии из них под названием «Добротолубие»¹¹.

В основе космологии Василия Великого лежит твердое убеждение в разумности или "логосности" мироздания. "В глаголах Божиих "да будет свет", "да будет твердь" содержится нечто большее. Слово Божие не ограничивается только простым приказанием, но в нем и некая разумная причина, по которой устрояется твердь. Созидается мир Словом т.е. Логосом Божиим. Творец, согласно Василию Великому, рассудил, что все в мире прекрасно, "вся добро зело", но эта "красота сознается по смыслу (по логосу) создания". Этот именно "логос создания" можно было бы передать в переводе и как "закон творения" или "закон природы". Но Василий Великий отдавал предпочтение понятию "логоса", как

"смысла" или "разумности". По-гречески, конечно, можно сказать и "закон природы" (νομος φύσεως), что св. Василий иногда и делает, но тем не менее он предпочитает чаще говорить об этих "логосах" природы или творения.¹²

Иустин Философ утверждал, что Логос причастен всем людям и всем поколениям. Поэтому, по его мнению, и до Христа истина частично открывалась другим людям. "У всех, кажется, есть семена истины".¹³

"Семя Слова насаждено во всем роде человеческом" и некоторые (т.е. не христиане) старались жить не согласно какой-либо части посеянного в них Слова, но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова. До явления Слова во плоти философы и законодатели открывали и говорили в меру нахождения ими и созерцания Слова, но т.к. они не знали всех свойств Слова, Которое есть Христос, то они часто сами себе противоречили. Итак, древние, в частности Сократ, отчасти познали Христа, ибо "Слово находится во всем", и предвозвещали будущее через пророков. И Слово предвозвещало будущее Само через Себя, когда сделалось подобострастным нам и учило этому.¹⁴

Это признание рассеянности Логоса во всем мире и в отдельных умах людей, этой, так сказать, "логосности" мироздания и мировой истории, идущее, несомненно, от философии стоиков, заслужило Иустину Философу упрек в чрезмерной, якобы, преданности философии в ущерб христианству.

Ссылки

- 1) Логос // Большая советская энциклопедия, М.: Советская энциклопедия, 1970
- 2) Евангелие от Иоанна // Евангелие от Марка. Евангелие от Иоанна. Послание к римлянам. Апокалипсис. М: Объединенные Библейские Общества, 1997
- 3) Логос - единый корень религии и науки // Россия, Церковь, Апокалипсис. Электронный ресурс: <http://www.apocalyptism.ru/Logos.htm>
- 4) История земной жизни Иисуса Христа // Большая советская энциклопедия, М.: Советская энциклопедия, 1970
- 5) Ориген // Православие, электронный ресурс: http://www.pravoslavieto.com/history/02/185_Origen/index.htm
- 6) Александр фон Бреннер Вопросы философии и психологии // Электронный ресурс:

http://www.von-brenner.com/galereja_platonikov.htm

7) Ориген // Древо. Открытая православная энциклопедия, электронный ресурс:
<http://drevo-info.ru/articles/2934.html>

8) Св. Афанасий Великий. Творения // My studies. Христианский портал, электронный ресурс: <http://mystudies.narod.ru/name/a/athanasius/works.htm>

9) Карсавин Л.П. Св. Григорий Нисский // Карсавин Л.П. Святые Отцы и Учители Церкви, М.: Издательство МГУ, 1994

10) Стоики говорили о "сперматическом логосе" (logos spermatikos), семена которого рассеяны по всему миру. В раннехристианской литературе (у Иустина, Климента Александрийского и др.) этот "логос" был отождествлен с Христом - Божественным Логосом, Который еще до Своего Воплощения действовал не только в израильском народе, но и в языческой среде. Иустин-философ говорил о причастности Логосу всего рода человеческого, в котором посеяно семя Его. Античные философы (Сократ, Гераклит и др.), а также некоторые поэты жили в согласии с Логосом и творили под Его воздействием. В этом смысле они были христианами до Христа. Такое представление примиряло всю дохристианскую историю человечества с христианством. См. Иустин. Апология I,46; Апология II,8.

11) Добротолюбие // М.: АСТ, Фолио, 2001

12) Архимандрит Киприан (Керн) Золотой век Свято-Отеческой письменности. Глава III. Св. Василий Великий // Архимандрит Киприан (Керн) Золотой век Свято-Отеческой письменности, М.: Паломник, 1995

13) Мученик Иустин Философ // Азбука веры. Библиотека Святых отцов и Учителей Церкви, электронный ресурс:
http://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia

14) Архимандрит Киприан (Керн) Патрология // М.: Общество любителей православной литературы, Издательство имени святителя Льва, папы Римского, 2003

"Пылающая бездна": Гераклит и Тютчев

Карпец В.И.

к.ю.н., доцент социологического
факультета МГУ



Если, вслед за профессором Дугиным, утверждать, что европейская и вообще западная философия начинается и заканчивается Гераклитом, а русская философия еще и не начиналась, то попробуем вновь задать самим себе знаменитый хайдеггеровский вопрос «К чему поэты?»

В этом случае приведем полностью стихотворение Федора Ивановича Тютчева «Сны» (1829):

Как океан объемлет шар земной,
Земная жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь — и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.
То глас ее: он нудит нас и просит,
Уж в пристани волшебной ожил челн,
Прилив растет и быстро нас уносит
В неизмеримость темных волн.
Небесный свод, горящий славой звездной,
Таинственно глядит из глубины,
И мы плывем, пылающе бездной
Со всех сторон окружены.

Замечаем для себя, что Гераклит и Тютчев почти все время говорят об одном.

«Первое, что бросается в глаза при вчитывании в собственные суждения Гераклита, это полное отсутствие отвлеченной терминологии, — писал А.Ф.Лосев в «Очерках античного символизма и мифологии». — Если философию понимать как оперирование отвлеченными терминами и понятиями, то Гераклит совсем не философ».

«Если это не философия и не наука, то, может быть, поэзия? Что подлинные выражения Гераклита состоят почти сплошь из поэтических образов, это очевидно. Но будет ли правильным считать этот

материал только поэзией? Ведь всякая поэзия всегда до некоторой степени условна. Но образы Гераклита – не условны, а безусловны. Гераклит создает и переживает их не как субъективно-свободный поэт, а как точнейший отобразитель абсолютно-объективного бытия. Всякому поэту свойственно то или иное эстетическое любование на свои образы. Но Гераклита занимает не эстетика, не любование, а точное отображение зримой им объективной реальности. При всей поэтичности образов у Гераклита- его философия не есть поэзия, его стиль – не просто поэтический. Но в таком случае, не есть ли это мифология?

Прежде всего, на этот счет имеется прямое заявление самого Гераклита, сохраненное нам Полибием: Гераклит называл "поэтов и мифографов" "не внушающими доверия поручителями для сомнительных [вещей]"; выпады против виднейших мифологов мы находим у Гераклита довольно часто. Однако, здесь можно обойтись и без прямых заявлений самого Гераклита. В этом отношении его фрагменты говорят сами за себя. Мифологических образов у Гераклита очень мало и они незначительны: вроде беглого упоминания Диониса и Аида, Эринний, блюстительниц правды, Аполлона с его дельфийским оракулом или Зевса. Основным учением Гераклита Аристотель, Диоген Лаэртский и доксографы считают учение об огне как о первоначале и формах проявления этого огня. Уже это одно заставило нас говорить об абстрактной тенденции Гераклита и выделять из бытия то, что является в нем общим, т.е. об абстрактной всеобщности его мысли, абстрактной – в сравнении с антропоморфизмом мифа. Здесь перед нами не просто мифология, а абстрактно-всеобщее обработанная мифология.

Итак, стиль Гераклита не научный, не философский, не поэтический, не мифологический. Это совершенно своеобразный феномен, охарактеризованный выше как абстрактно-всеобщая мифология”.

То же самое – Тютчев, который, в данном случае уже вопреки Лосеву, не субъективен нисколько. Субъективность появляется лишь у позднего Тютчева, главным образом в т.н. «денисьевском цикле», речь о котором – впереди.

← Что, как не «абстрактно-всеобщая мифология», например, вот это:

Дума за думой, волна за волной-
Два проявления стихии одной:
В сердце ли тесном, в безбрежном ли море,
Здесь - в заключении, там - на просторе,-
Тот же все вечный прибой и отбой,
Тот же все призрак тревожно-пустой.
(1851)

А теперь обратимся к плутархову изложению Гераклита:

Гераклит: «Сопряжения: целое и нецелое, сходящееся расходящееся, созвучное несозвучное, из всего одно, из одного все» (в изложении Псевдо-Аристотеля).

Такая «абстрактно-всеобщая мифология» неизбежно влечет за собой и соответствующую, говоря современным языком, антропологию (хотя о каком вообще «антропосе» здесь может идти речь?)

Толкование Плутарха: «Смешно, что мы боимся одной смерти, хотя уже столько раз умирали и умираем сейчас. Ибо не только, как говорил Гераклит, «смерть огня – воздуха рождение, смерть воздуха – воды рождение», но и что еще более очевидно – в нас самих зрелый умирает с рождением старика, молодой умирает в зрелого, ребенок в молодого, младенец – в ребенка. Вчерашний умер в сегодняшнего, а сегодняшний умирает в завтрашнего. Никто не остается тем, кем был, и никто не «есть один», но «становится многими». Пока материя проносится невозможна перемена свойств, а кто изменяется, тот не тождествен самому себе, но коль скоро и не есть тот же самый, то и не есть, но именно изменяется, становясь одним из другого. Чувственное же восприятие по неведению бытия лжет, говоря, что явление есть».

У Тютчева читаем:

Смотри, как на речном просторе,
По склону вновь оживших вод,
Во всеобъемлющее море
Льдина за льдиною плывет.

На солнце ль радужно блистая
Иль ночью, в поздней темноте,
Но все, неизбежно тая,
Они плывут к одной мете.
Все вместе — малые, большие,
Утратив прежний образ свой,
Все — безразличны, как стихия, —
Сольются с бездной роковой!..
О, нашей мысли обольщенье
Ты, человеческое Я,
Не таково ль твоё значенье,
Не такова ль судьба твоё?
(1851)

Характерно, что и у Плутарха, и у Тютчева здесь именно «не совсем Гераклит», но «на тему Гераклита». Однако, непредсказуемость Гераклитова гениально прорывается у Тютчева — в отличии от Плутарха в немыслимом для девятнадцатого века (но несколько раз встречаемом у Тютчева — вспомним «Silentium!») - ритмическом сбое в первой строфе — «Льдина за льдиною»... И это уже именно сам Гераклит — через тысячелетия.

Тысячелетия чего?

Здесь мы подходим к главному — если можно вообще выделять главное в «дискурсе Гераклита» - к теме Гераклитова Логоса, который он именует и неким толчком чего-то, и Солнцем, и Словом, и «умным огнем», и играющим ребенком. Последнее особенно важно. Вспомним о «коронованном младенце». Он же и есть та «пылающая бездна», которая тождественна «океану, объемлющему шар земной». Алхимики могли бы сказать, что это плазма, но та, которая на самом деле не плазма.

«С горы скатившись, камень лег в долине / Как он упал? ...» — задает вопрос Тютчев.

И, действительно — как?

Кроме того, не забудем важнейшее уподобление Логоса у Гераклита — молнии.

← Параллели этому опять же находим у Тютчева.

Как по условленному знаку,
Вдруг неба вспыхнет полоса,
И быстро выступят из мраку
Поля и дальние леса.
И вот опять все потемнело,
Все стихло в чуткой темноте –
Как бы таинственное дело
Свершалось там - на высоте
(1865)

«Выступление из мраку» - то, что у Гераклита и Тютчева есть основной и единственный акт. Он же и экпироза, поскольку дневное и ночное суть и не одно, и одно; и «плазма», и «не плазма», но «Пылающая бездна».

Именно гераклитовская молния проявляет у Тютчева Сущее.

Все бешеной буря, все злее и злей
Ты крепче прижмися к груди моей".
"О милый, милый, небес не гневи,
Ах, время ли думать о грешной любви!"
"Мне сладок сей бури порывистый глас,
На ложе любви он баюкает нас".
"О, вспомни про море, про бедных пловцов,
Господь милосердый, будь бедным покров!"
"Пусть там, на раздолье, гуляет волна,
В сей мирный приют не ворвется она".
"О милый, умолкни, о милый, молчи,
Ты знаешь, кто на море в этой ночи?"
И голос стнящий дрожал на устах,
И оба, недвижны, молчали впотьмах.
Гроза приутихла, ветер затих,
Лишь маятник слышен часов стенных,
Но оба, недвижны, молчали впотьмах,
Над ними лежал таинственный страх...
Вдруг с треском ужасным рассыпался гром

И дрогнул в основах потрясшийся дом.
Вопль детский раздался, отчаян и дик,
И кинулась мать на младенческий крик.
Но в детский покой лишь вбежала она,
Вдруг грянулась об пол, всех чувств лишена.
Под молнийным блеском, раздвинувшим мглу,
Тень мужа над люлькой сидела в углу.
(Между 1831 и апрелем 1836).

Здесь мы наблюдаем именно проявление, а не суждение о...
Ибо суждение в принципе невозможно, когда нет «обо-
лщения» «человеческого Я».

Но таковое уже всецело является в «денисьевском цикле» 50-х – 60-х годов. Дело не в пронзительной лирической, совершенно «нововременной» (никак не античной, и не средневековой) ноте стихов. И не в «незаконной связи», делающей их героя (героев) похожим на толстовскую «Анну Каренину». И не в онтологии греха в христианском смысле. Совсем в ином. Почему так?

Откуда, как разлад возни
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что
И ропщет мыслящий тростник ?
(1865)

В точности по Мартину Хайдеггеру- «язык есть дом бытия». Имя и фамилия (родовое имя) Елены Денисьевой (1826 - 1864 г.), которой посвящен цикл, по неотменимой логике «алфавита мира» (выражение Григория Сковороды) означает «Огненная от Диониса». Еще точнее – «огненная от огня», «огневушка-поскакушка» (у Бажова); вино, «божество» коего Дио-
нис, огню тождественно. При всей скудости мифологического у

Гераклита - Диониса он упоминает. Но остались эти упоминания лишь в позднейших изложениях. Читаем у Климента Александрийского, учителя Церкви II – III вв по РХ: “В качестве таинственного воспоминания об этих страстях, по городам воздвигают фаллосы Дионису. О том же говорит Гераклит: “Не твори они шествия в честь Диониса и

← не пой песнь во славу срамного уда, безсрамнейшими были бы их дела. Но тождествен Аид («Срамный») с Дионисом, одержимые коим, они беснуются и предаются вакхованию».

Легче всего объяснить такую жесткую морализацию христианством Климента. Все, однако, не так просто. «Язычник» Плутарх (ок. 45 — ок. 127) излагает Гераклита точно так же.: «Под это же воззрение подводят и слова Гераклита-физика: «Аид тождествен с Дионисом, одержимые коим они беснуются и предаются вакхованию». Но те, кто толкует Аид как тело, полагая, что душа в нем сходит с ума и опьяняется, занимаются жалкими аллегориями. Правильно отождествлять Осириса с Дионисом и т.д.»

Понятно, что Гераклит не приведен, а пересказан. Понятно, что сам он говорил об этом, но не так. Понятно, что Климент заостряет негативные аспекты, но они выделены уже и Плутархом. Плутарх после Сократа, и после Платона, уже окончательно разделивших дневное и ночное (которое внутренне делимо уже и у досократиков, в том числе и у Гераклита). Как показал Мартин Хайдеггер (об этом А.Г. Дугин «Мартин Хайдеггер: философия другого Начала», М, 2010) речь идет об отождествлении Бытия и Сущего, лежащего у самого Начала европейской мысли. А Сущее становится «идеей».

Процитируем самого Гераклита: «Все, что кажется лишенным благопристойности в словесном выражении, все эти символы «природы, любящей прятаться» (в изложении Филона Александрийского)

Но Гераклитовский логос уже у самих греков все более подменяется логосом моральным, а потом и социальным. Тютчев в «денисьевском цикле», незаметно для самого себя, (по Хайдеггеру) уже и Гераклит: «из идейных соображений» «разделяет» возлюбленную на доброе и злое, «день» и «ночь». Хотя и «ночь» тоже, оправдывая себя, любит. Характерно, что такое деление появляется еще раньше, до знакомства с Денисьевой.

Люблю глаза твои, мой друг,
С игрой их пламенно-чудесной,
Когда их приподымешь вдруг
И, словно молнией небесной,
Окинешь бегло целый круг:

Но есть сильней очарованья:
Глаза, потупленные ниц
В минуты страстного лобзанья,
И сквозь опущенных ресниц
Угрюмый, тусклый огонь желанья.
(1838)

Гераклитова молния изначально противопоставляется дионисийскому «желанью». И это обращено уже даже, видимо, и к «законной супруге».

Не те ли это «отравленные ключи», о которых много писал позже В.В.Розанов и которые он однозначно связывал только с христианством, но корни которых, на самом деле, прорастают уже сквозь Сократоплатоновский спиритуалистический дуализм?

“Денисьевский цикл” - это уже даже не столько толстовский роман, сколько роман Достоевского, в котором герой истязает себя своим грехом, сокрушаясь «противостоянием» возлюбленной и «толпы», в которое он сам же ее втянул. Нисколько не умаляя великолепия самих стихов, скажем: все это – «антропологические вопросы» блаженного Августина, растущие из собеседований Сократа.

В этом смысле, стихотворение о молнии и “тени мужа” гораздо более соответствует онтологии Климента и Сократа-Платона, не изначальной, но еще не столь далекой от изначальной, каковой, в толковании Хайдеггера, применительно к европейской философии, не стало сразу.

С горы скатившись, камень лег в долине.
Как он упал? Никто не знает ныне —
Сорвался ль он с вершины сам собой,
Иль был низринут волею чужой

...

Столетье за столетьем пронеслося:
Никто еще не разрешил вопроса.
(PROBLÈME 1833- 1857)

Это и есть, на самом деле, «основной вопрос философии». «В русском контексте» стихотворение о «тени мужа» соответствует древлеправославному пониманию греха как прежде всего обнаженной

скверны, не имеющей отношения к «моральным терзаниям» человека «модерна», как «верующего», так и «неверующего». Скверна исцеляется, по древлеправославным представлениям, физической тяготой и епитимией.

В этом смысле «морали» противостоят как аскеза (подлинное христианство), так и «либертинаж» (подлинное «язычество»). Кстати, в испанском фольклоре есть сюжет о Доне Хуане, аналогичный нашему сюжету о Кудеяре-разбойнике.

Становится гораздо более понятным, почему Константин Леонтьев называл «Пушкинскую речь» Достоевского «розовым христианством». Понятен и смысл его блестящей незавершенной статьи «Два графа. Алексей Вронский и Лев Толстой», всецело направленной против «пафоса идей».

Но для Константина Леонтьева «граф Вронский», реальный прототип которого погиб в Сербии, это еще и «дух войны», противостояния, Polemos Гераклита, “отца всех вещей». «Граф Толстой» - воплощение жизни идей

«Гераклит говорит, что «Гомер, молясь о том, чтобы «вражда сгинула меж богами и меж людьми», сам того не ведая, накликает проклятье на рождение всех существ» (в изложении Плутарха).

В поэзии же Тютчева мы обнаруживаем сразу всех. И «графа Вронского», и «графа Толстого»; «пылающую бездну», «молнию» и иллюзию «человеческого Я» (которого нет и быть не может); Гераклита и Гомера.

Приговор, выносимый поэтом европейскому пути - если говорить словами Хайдеггера, от фундаменталь-онтологии к онтологии, а за тем от онтологии к морали - и самому себе — однозначен.

Не то, что мните вы, природа:

Не слепок, не бездушный лик—

В ней есть душа, в ней есть свобода,

В ней есть любовь, в ней есть язык...

...

Вы зрите лист и цвет на древе:

Иль их садовник приклеил?

Иль зреет плод в родимом чреве

Игрою внешних, чуждых сил?..

...
Они не видят и не слышат,
Живут в сем мире, как впотьмах,
Для них и солнцы, зная, не дышат,
И жизни нет в морских волнах.

Лучи к ним в душу не сходили,
Весна в груди их не цвела,
При них леса не говорили,
И ночь в звездах нема была!

И языками неземными,
Волную реки и леса,
В ночи не совещалась с ними
В беседе дружеской гроза!

Не их вина: пойми, коль может,
Органа жизнь глухонемой!
Души его, ах! не встревожит
И голос матери самой!..
(1836)

Текстуальные совпадения Тютчева с Гераклитом поразительны: “Они не видят и не слышат божественного общего закона (в изложении Клеанфа).

Профессор Дугин утверждает: «...западная философия началась с Гераклита и его учения о логосе. Хайдеггер показывает, что на нем она и кончилась. Гегель и Ницше, завершающие западную философию, приоритетное внимание уделяли именно Гераклиту. Русская философия вообще не начиналась. Пока. То, что было – было лишь первыми попытками мыслить философски, которые соскальзывали. Логос в европейском понимании, явно не удел России. Наш удел хаос. Но.... <...> Преподавание философии в России должно начинаться и заканчиваться Гераклитом. Пока мы не выработаем

к нему русского отношения, пока мы его не осознали, нам вредно и некуда двигаться дальше”.

При этом западная философия (Гераклит) и русская поэзия (Тютчев) находятся «где-то рядом в текучем словаре земли» (Арс. Тарковский) и именно поэтому мы можем действительно все начать сначала и тогда:

1
'Аллах! пролей на нас твой свет!
Краса и сила правоверных!
Гроза гяуров лицемерных!
Пророк твой - Магомет!..'

2
'О наша крепость и оплот!
Великий бог! веди нас ныне,
Как некогда ты вел в пустыне
Свой избранный народ!..'

Глухая полночь! Все молчит!
Вдруг... из-за туч луна блеснула-
И над воротами Стамбула
Олегов озарила щит.
(«Олегов щит», 1829-1850)

Не о Стамбуле мы здесь ведем речь, разумеется. Чем быстрее о нем – источнике почти четырех векового «соблазна» – мы забудем, тем лучше. Но о том, что средиземноморское время уже кончилось, а русское еще и не начиналось

Итак, Тютчев – не предвестие ли (или, по крайней мере, одно из таковых) будущей уже русской философии?



Федор Иванович Тютчев

Философия Гераклита в восприятии русских философов XX века (П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев)

Медоваров Максим

аспирант Нижегородского государственного
университета им. Н.И. Лобачевского

Как известно, Мартин Хайдеггер написал о Гераклите едва ли не больше всех. Но он был не первым и не единственным, кто в XX веке обратился к «тёмному философу» и посмотрел на него «справа», с позиций сакрального мышления. В самой Германии учение Гераклита оказало огромное влияние на такого классика консерватизма и традиционализма, как О.Шпенглер. В 1904 г. 24-летний Шпенглер защитил диссертацию по философии о Гераклите. Защитил не с первого раза: ученый совет был недоволен оригинальностью мыслителя, тем, что он игнорировал работы авторов XIX века о Гераклите. Ключевыми моментами этой и последующих работ Шпенглера о Гераклите были следующие: 1) кардинальное и непреодолимое различие между эллинской и новоевропейской философией; 2) промежуточное положение досократиков между сакральной мудростью «тёмных веков» и вырожденческой философией эпохи поздней классики и эллинизма; 3) о жреческом, орфическом происхождении Гераклитовой мудрости (через тайное учение эфесских жрецов); 4) уникальность и «нетипичность» Гераклитовой философии хаоса по сравнению с более гармоничной метафизикой милетской школы; 5) отказ от привычной трактовки идей Гераклита как диалектики противоположностей в пользу учения о вечности и тождестве; 6) указание на роль аристократического, кшатрийского индивидуализма мыслителя.

Таким образом, Шпенглер задал тон восприятия Гераклита традиционалистски ориентированными мыслителями XX века. Но это восприятие было различным в России и на Западе. В нашей стране в самом начале прошлого века независимо от Шпенглера большое внимание Гераклиту уделял П.А. Флоренский. Он ставил Гераклита

←

необычайно высоко, называя его первым, кто осмыслил антиномичность, пронизывающую мир. Флоренский называл ум Гераклита «трагическим и, кажется, едва ли не из самых чутких к правде меж всех философов в древности. По крайней мере, у него не было внутренней черствости, от которой слишком часто мертвеет душа профессиональных мыслителей... И, как говорили, он всю жизнь проплакал над трагичностью себя и мира». Флоренский, в свойственной только ему манере, отметил два полюса, к которым тяготела мысль Гераклита. Первый – это Истина, мировая Мудрость, единая для всего мира и им управляющая, имеющая нечеловеческое происхождение. Здесь Гераклит был солидарен с Парменидом, здесь оба они были предшественниками Платона. Но, в отличие от элеатов, Гераклит видел не только совершенную и абсолютную гармонию Логоса (который Флоренский отождествлял с Богом-Словом, Христом), но и «разрозненность, раздробленность и антиномичность нашей земной юдоли... внутреннюю вражду мира». По мнению Флоренского, если у ап. Павла осознание этого раздора и искажения мира выступает уже примирённым и преодолённым, то у Гераклита диалектика войны вещей предстаёт в чистом виде: из борьбы противоположностей рождается гармония, как если натягивать и ослаблять струну лука или лиры.

«Мир трагически прекрасен в своей раздробленности. Его гармония – в дисгармонии, его единство – в его вражде», – писал Флоренский в «Столпе и утверждении Истины». С печалью говоря о том, что основная масса людей не понимает диалектики и единства противоположностей, о. Павел с глубоким уважением указывал на тех философов, которые продолжали линию Гераклита. Это Платон, Николай Кузанский, Спиноза, Фихте, Шеллинг, Гегель и особенно Ницше. Но все они, отмечает Флоренский, использовали слово, впервые введенное именно эфесским философом: *αντίφαση*, «противоречие». Правда, ряд исследователей полагал, что это описка позднейших переписчиков, а у Гераклита стояло «подхождение» или иное слово. Однако если бы у Гераклита и не было слова «противоречие», его стоило бы выдумать, полагал о. Павел.

В работах Флоренского можно найти и другие упоминания о Гераклите. Например, о «сухой душе» мудреца как иерархически упорядоченной душе. В данном фрагменте, кстати, Флоренский вслед за

«тёмным философом» противопоставляет Сушу анархическому Морю: «водная душа» – от лукавого. В 1914 г., осмысляя Православие как полное раскрытие потенциала язычества, Флоренский без колебаний включает Гераклита в число пророков о Христе-Логосе, чьи изображения могут и должны помещаться в притворах храма, наряду с иконами ветхозаветных пророков.

Наконец, к 1918 г. относится характеристика Флоренским места Гераклита в истории эллинской философии. С одной стороны, мыслитель, предвосхищая Хайдеггера, противопоставляет два внешне схожих «философских треугольника». Античная триада: Гераклит, Парменид, Платон – ориентирована на Бытие и ищет Богочеловечества. Триада Модерна: Юм, Вольф, Кант – отрицает онтологию, ориентирована на гносеологию и мораль и ищет человекобожия («автономной личности»). Переходя к вопросу о конкретных истоках философии Гераклита и досократиков вообще, Флоренский называет её остановкой на полпути между сакральной метафизикой орфиков и Гесиода и рационализированной философией греческой классики. Содержание ранней эллинской философии, по Флоренскому, практически совпадает с содержанием античной религии, и отличается лишь страстью выделиться из неё, стать не-религией. Это удаётся в классический период, но в итоге «не уйти философии от самой себя», и в неоплатонизме она, наконец, возвращается на свою душевную родину.

В те самые годы, когда Шпенглер и Флоренский писали о Гераклите в своих работах, эту же тематику впервые затронул соратник о. Павла – А.Ф. Лосев. В процессе подготовки диссертации в Московском университете в 1915–1916 гг. он написал три статьи: «Эрос у Платона»; «Происхождение греческой трагедии» (высоко оценённую как творческое развитие концепции Ницше); и «Эволюция пессимизма в греческой политической литературе». В последней статье молодой магистрант Лосев установил связь между героическим пессимизмом Гераклита и его аристократическими, антидемократическими убеждениями.

Долгие годы Лосев (с 1929 г. – тайный инок Андроник) писал «в стол». Лишь в 1962 г. увидел свет его первый том «Истории античной эстетики» – «Ранняя классика» (философский труд приходилось маскировать как эстетический). Гераклиту была посвящена отдельная

глава. Начинается она с утверждения, что за «архаически-торжественной темнотой» эфесского философа «скрыт тщательно выработанный стиль», но для мистиков эта темнота яснее солнца. Суть учения Гераклита Лосев усматривает отнюдь не в борьбе противоположностей или в взаимном перетекании вещей, но в самой его поэзии, «сочной, густой, прекрасно-безысходной», которую невозможно адекватно передать философскими категориями: «Если философию понимать как оперирование отвлеченными терминами и понятиями, то Гераклит совсем не философ... с таким же успехом подобную терминологию можно было бы извлечь, например, из произведений Пушкина, Лермонтова или Тютчева, у которых ведь сколько угодно можно найти образов, связанных с текучестью жизни и с совмещением в ней противоречивых определений». Далее Лосев (как уже отметил В.И. Карпец) определил стиль сочинений Гераклита как «абстрактно-всеобщую мифологию».

Затем он разбирает термины, употребляемые Гераклитом, отказываясь от их привычного толкования. Так, огонь он трактует не как субстанцию вроде первоначала Фалеса или воздуха Анаксимандра, но как архетип материи и структуру мира (ещё не расчленённую на форму и содержание). Логос Гераклита – также структура вещей; он «не есть просто философская категория и предмет разума; это, кроме того, еще и физическое тело и мифическое существо», заимствованное им из мистерий храма Артемиды Эфесской (прямая отсылка к работе Шпенглера «Закат Европы», которую Лосев хорошо знал). «Бесполезно приписывать Гераклиту те или иные новоевропейские философские ярлыки, – повторяет Лосев. – У нас просто нет таких терминов, чтобы можно было ими изобразить существо гераклитовой эстетической философии». Неправы, по Лосеву, и философы Нового времени, толкующие Логос как безличный внешний закон природы, и христианские богословы вплоть до С.Н. Трубецкого, отождествляющие гераклитовский Логос с Богом Словом: вопросы всей позднейшей философии Гераклит задаваться просто не мог.

Касаясь таких выражений Гераклита, как «натянутый лук и стрель», «лира» и «вечность как играющее дитя», Лосев также видит в них не метафоры, но самую плотную реальность. Хаос зол и в то же время осмыслен: потому игра ребёнка есть чистая и невинная игра

хаоса самого с собою – хаоса, не знающего о грехопадении. Наконец, и противопоставление сухой души мудреца (освещенной огнём и излучающей его вовне – здесь Лосев видит истоки позднейшей метафизики света) и влажной, чувственной души глупца вновь выводит нас на проблематику Моря и Суши, уже представленную у Гераклита в зародыше. Красноречиво намекнув, что у него есть и иные соображения насчёт играющего ребёнка, Лосев возвращается к очищению мысли Гераклита от позднейших толкований.

Конечно, в каком-то смысле Гераклит говорил о скрытой гармонии «вечного хаоса бурлящих противоположностей». Но утверждать (как до сих пор делается во всех справочниках и пособиях), что главное у Гераклита – диалектика противоположностей, – было бы совершенно неверным. Хотя Гераклит и говорил иногда об изменчивости и взаимном переходе явлений, но гораздо чаще подчёркивал единство, тождество и вечность, лежащие в основе всех изменений и само не изменяющееся: «Мало кому приходит в голову та несомненная истина, что безразличная текучесть противоположностей трактуется Гераклитом именно как нетекучий Логос (как бы ни понимать здесь этот последний)». «Противоположности существуют в одном и том же», – говорится в изречении Гераклита, не вошедшем в сборник Дильса. Интересно, что здесь Лосев совершенно самостоятельно пришёл к тем же выводам, что и молодой Шпенглер в своей диссертации, не принятой академической философией, а именно: учение об изменении и становлении у Гераклита – играет не главную роль в его философии, но на первом плане – учение о тождестве и постоянстве. Шпенглер был первым в мире, кто отверг традиционное «гегелевско-дильсовское» прочтение Гераклита, Лосев – вторым.

«Мировая популярность Гераклита, несомненно, послужила ему во вред. О Гераклите считали нужным высказываться почти все философы, навязывая ему то, что было в их собственном кругозоре... При этом упускали из виду, что учение Гераклита является глубоко своеобразным, совершенно непохожим на новоевропейскую философию; и было бы бесцельным занятием присоединять к уже существующим бесчисленным ярлыкам для Гераклита еще один новый», – отмечал Лосев. Он предлагал отбросить груз позднейших (от Платона и Аристотеля до Секста Эмпирика и Кирилла

←

Александрийского) сведений о Гераклите и обращаться только к его подлинным изречениям. Лосев показал на конкретных примерах, как точнее переводить искаженные более поздними философами цитаты Гераклита: не «покоится», а «ожидает»; не «превращение», а «поворот». Не произносил философ и хрестоматийную фразу про реку, в которую нельзя войти дважды; искажены позднее были и его слова о Логосе и воспламенении мира. Диалектика Гераклита столь же отлична от диалектики Гегеля, как «атеизм» чёрного мага Демокрита отличен от атеизма вульгарного материалиста Бюхнера. Вместе с тем, учение о вечном движении мира, о Логосе как внутреннем законе вещей, о божественности огня, как показывает Лосев, присуще всем досократикам в равной мере, и Гераклит здесь не уникален. И учение о противоположностях, и учение о тождестве всего у него даны только интуитивно и ничуть не в большей степени, чем у других досократиков. В чём же тогда уникальность Гераклита и его притягательность?

В его лирическом и трагическом пафосе, отвечает Лосев. В его аристократическом презрении к людям, которые не умеют слушать Логос и «видят счастье в наслаждении, как быки в пожирании гороха». Гераклит – консерватор, барин, кшатрий на покое, подобный Константину Леонтьеву, Шпенглеру или Эволе. Он презирал не только окружавших его эфесских грубиянов и наглецов, но даже Гомера, который был «мудрее всех эллинов, взятых вместе». Люди настолько ничтожны, что «им не было бы лучше, если бы исполнились все их желания». А потому Гераклит постоянно грозил им: «Суд над миром и над всеми в нём совершается через огонь! Грядущий огонь будет судить и осудит!». Ибо этот огонь есть в то же время и судьба, и вечность, и играющий ребёнок – мировая гармония и хаос в одно и то же время, хаос, уже беременный Логосом. Единственный из досократиков, Гераклит отказался от оптимистического взгляда на космос и не побоялся заглянуть в глаза хаосу. И боги и люди смертны, это лишь накипь среди круговорота вещей, порождаемого хаосом. Каждая отдельная вещь имеет трагическую судьбу, рождается и умирает. «Неумолимая последовательность мысли и гордое дерзание», – вот что, по Лосеву, отличало Гераклита от других досократиков и роднило его с позднейшими консерваторами и традиционалистами: «Он был противником всего

недодуманного, всего компромиссного, всего слабого, жалкого, трусливого, беспомощного и поверхностного». «Наиболее вероятной спецификой философии Гераклита является беспощадное додумывание до конца антиантропоморфного гилозоизма. Отсюда его трагический пафос, отсюда его торжественная и в то же время нервная темнота, отсюда не сводимый ни на какую абстрактную теорию символизм, отсюда и возможность, а может быть, даже и необходимость бесчисленно-разнообразных трактовок его философии». Так в эфесском философе, жившем в эпоху демократизации Эллады, совместились противоположности: уча о равенстве всех вещей перед лицом огненного суда, он в то же время остался аристократом и царём по духу.

Эстетику Гераклита, по Лосеву, тоже невозможно перевести на язык европейской философии, ибо в ней красота является одновременно и огнём, и Логосом, и умом, и гармонией, и играющим дитём, и космосом, и луком, и молнией, и войной: всё это – «одна и та же величественная и мрачная, трагическая и невинная и в то же время весёлая картина вечности, ритмически вспыхивающей из лона слепой судьбы». «Вся гераклитовская философия и эстетика исходит из полного отождествления общего и единичного, внутреннего и внешнего, логического и материального, идеального и реального», – указывает Лосев и делает вывод, что «тут перед нами своего рода символический материализм или материалистическая символика», т.е. то же самое, как определяли свою философию сами Флоренский и Лосева. Именно «этот тип редкостного символического мышления» Гераклита Лосев и называет его главной отличительной особенностью, по сравнению с которой все остальные его прозрения кажутся второстепенными.

Подводя итоги, в «Истории античной эстетики» Лосев впервые дал и свою оценку историческому месту Гераклита: «В досократике не было философии более глубокой и яркой, чем философия Гераклита, и, вероятно, никто больше Гераклита не понимал трагической и величественной красоты периодически вспыхивающего космоса». Но Гераклит не мог понять, что его философия уже означала начало перехода «от мифоса к логосу» (цитата Лосева!). Однако он в своей «скорбной, трагической» эстетике прозревал и иное: мир возник от недостатка, от умаления Огня: «Когда же мир гибнет в

мировом пожаре, то первоогонь насыщается, восстанавливается и возвращается к своей полной и бесконечной силе. Это величественно и красиво. И это – мировая трагедия». Так Гераклитов пессимизм оборачивается «беспечальной и наивной бодростью философского самочувствия, с каким-то никогда не убывающим и торжественно-спокойным жизнеутверждением». Ничего из этого не осталось уже у прямых последователей Гераклита: Псевдо-Гиппократ, Кратил и Эпихарм опошили учение Гераклита и извратили его, подменив объективную поэзию субъективной прозой, натурализмом, релятивизмом и скептицизмом.

Продолжение этой мысли мы находим в «Истории античной философии в конспективном изложении», изданной уже после смерти Лосева, в 1989 году. Здесь выделяются три этапа античной философии: мифология (когда в мире как целом не выделялись объект и субъект), философия досократиков (когда мир был понят как объект, но ещё не было субъекта) и классическая философия (когда произошло рождение субъекта). Поэтому-то, указывал Лосев, Гераклит понимал космос гилозоистически, а его диалектика была интуитивной: понятия огня, Логоса, становления не образовывали систему категорий. Как и у других «ранних классиков» с их учением о Космосе, состоящем из пяти стихий, пишет Лосев, «здесь нет учения о субъективной стороне действительности, здесь нет никаких других сторон действительности, и потому это есть объективная субстанциальность, установленная при помощи абстрактно-всеобщих категорий». Но Гераклит вместе с тем завершает период ранней классики, наиболее полно схватив диалектику материи и формы, которые пребывают нераздельно и неслиянно.

В заключение хотелось бы вновь указать на некий параллелизм в развитии русской и немецкой философии традиционалистского толка в XX столетии: мысли Флоренского и Шпенглера о Гераклите были записаны одновременно; синхронно (и независимо друг от друга) шла деятельность Лосева и Хайдеггера. Один – самый плодовитый философ XX века в России, другой – на Западе. Неудивительно, что с 60-х годов Лосев обращал внимание на работы Хайдеггера. С ними его знакомили очень разные люди, в их числе германист и музыковед А.В. Михайлов и философ В.В. Библихин – два

исследователя и переводчика Хайдеггера, занявшие позже диаметрально противоположные позиции. Любопытно, что в 70-е годы Лосев играл с маленькой дочерью Биbihина игрушечной матерчатой обезьянкой, которую они ласково именовали «доктор Мартин Хайдеггер».

В дальнейшем, многие люди, близкие некогда к Лосеву, двигались в совершенно неверном направлении, допуская даже сознательное искажение мыслей Хайдеггера (переводы того же Биbihина). История предательства философии Флоренского и Лосева их учениками ещё не написана, хотя она не менее трагична, чем извращение идей Гераклита

Псевдо-Гиппократом, Кратилом и Эпихармом. Увы, схожих примеров из жизни других мыслителей и ученых можно привести очень много. Конечно, сам великий инок-слепец Андроник не может нести ответственность за последующую эволюцию своих учеников.

Для нас важен факт именно параллельного развития одних и тех же мотивов у русских и европейских философов-консерваторов и потрясающий момент их «узнавания». Особого внимания заслуживает эпизод, когда В.И. Скурлатов (позже пострадавший от рук «либералов от философии» за свои проекты мобилизации и военизации советского общества) в 1962 г. читал уже слепому Лосеву вслух двухтомник Хайдеггера. Лосев был взволнован: ещё бы, прямой ученик Гуссерля (кумира лосевской молодости) пишет о досократиках! Тем не менее, размышления Хайдеггера о технике и о западном нигилизме Лосев понял и принял легко: он был знаком с «Заказом Европы» Шпенглера и сочувствовал подобным идеям.

Но мысль Хайдеггера о том, что греки не столько «видели» мир, сколько «слышали» его, Лосев принять не мог, оставшись верным шпенглеровской концепции телесной интуиции античности. «Хайдеггер превращает греков в каких-то мусульман», – воскликнул Лосев, противопоставив «услышанного Бога» семитов и «увиденного Бога» православных. В Начале было, есть и

будет Слово, настаивал философ. Только после Слова «да будет!» (Sein) – рождается Dasein (мировая душа), Сущее, отчуждающая мир от его Источника. Вместе с ней рождается и образ – Свет; прежде же «земля была безвидна и пуста». Таким образом, Слово (Логос) творит мир. Соглашаясь с введённым Хайдеггером противопоставлением Sein и Dasein, Лосев считал, что они в конце концов должны пересечься.

Их абсолютное противопоставление у раннего Хайдеггера он считал наследием кантовской «Критики чистого разума», а самого Хайдеггера – плотью от плоти западной философской традиции Декарта – Канта. Ответ на кантовский вопрос: как вообще возможны априорные синтетические суждения – по Лосеву, «предопределяет всё остальное философствование» западных мыслителей XIX – XX веков.

«Вся мыслящая рать, включая Хайдеггера, так или иначе осваивает кантовскую “евклидову философию”, чтобы с её плеч постигнуть открывшуюся недавно “неевклидовость” бытия и мышления. Не пройдя этих школьных ступеней – ничего не понять в свершающемся современном познании мира, человека, истории и Бога. Француз Декарт придал философствованию рационалистический вид и своим знаменитым “*cogito ergo sum*” предопределил современную постановку вопроса о соотношении мышления и существования, Фрэнсис Бэкон и другие английские философы исходили из наблюдаемого или эмпирического, а вскоре немец Кант синтезировал рационализм и эмпиризм, глубинно исследовал работу разума и вообще совершил “коперниковский переворот”, поставив Солнцем философии познающий субъект. Если Канта считать Коперником философии, то великого феноменолога Эдмунда Гуссерля можно назвать её Лейбницем, а Хайдеггера – её Ньютоном», – вынес свой приговор Лосев. Обращаясь непосредственно к античным первоисточникам философии, вплоть до Гераклита, он полагал, что Бытие и Сущее должны пересечься, и Бытие сможет стать предикатом, вопреки Канту.

И чудо свершилось – в те самые дни 1962 года, когда Лосев произнёс эту фразу, Хайдеггер написал статью «Тезис Канта о Бытии», а ещё позже пришёл-таки к убеждению, впервые высказанному русским философом: Кант неправ, Бытие может быть предикатом, только «не реальным (онтическим), а трансцендентальным (онтологическим)». Только так и возможны априорные синтетические суждения. Таким образом, Хайдеггер пошёл до конца и отверг парадигму Модерна, парадигму Декарта и Канта – «столпов злобы богопротивной». В юности два философа-гуссерлианца, Лосев и Хайдеггер в конце жизни вновь сошлись в своих выводах, так же как и ранее сошлись в своих выводах два великих математика, Флоренский и Генон.

Вот так, по выражению о. Павла Флоренского, «концы и сходятся». Конечно, мы видим, что трактовка наследия Гераклита у разных философов традиционалистского толка несколько отличается. Например, Шпенглер и Лосев считали, что Логос Гераклита не имеет совершенно ничего общего с Логосом Нового Завета, а оба они – с понятием *ratio* в новоевропейской философии. Ж. Дюрана, напротив, усматривал корни убийственного рассудка Нового времени уже в Логосе Гераклита и Платона. Но русская мысль, русская философия и здесь проявила свои уникальные особенности.

Семинар Деконструкция

Подлинно самостоятельная русская философия – а если она и началась, сколько-нибудь выделившись из русского «родимого хаоса», то началась именно в лице В.Ф. Эрн, Флоренского и Лосева – исходила из противопоставления православного логизма западному рационализму. Это ярко проявилось в эпизоде, вошедшем в историю как «борьба за Логос» (1909–1915). Когда в 1909 г. сторонники современной западной философии и наследники В.С. Соловьёва объединились и стали издавать журнал «Логос», с резким протестом выступил Эрн. Он призвал к коренной ревизии соловьёвского наследия и заявил, что сторонники парадигмы Нового времени не имеют никакого права присваивать себе название «Логос», им не принадлежащее. (Ситуация повторяется: в начале XXI века журнал «Логос» вновь издают либералы-западники.) Нерусский по крови, Эрн выступил более чем русским по духу, когда сказал, что русская философия уже есть, и содержится не в трактатах, а в поэзии и даже событиях личной жизни наших святых, наших писателей, наших поэтов. Нашу философию нельзя просто записать на бумаге, и другой философии у нас нет. С точки зрения Запада, русская «философия» – это вовсе не философия, так же как и Гераклит для них – всего лишь «недофилософия» (Б. Рассел). Но нет и не может быть у Запада монополии ни на Логос, ни на философию.

Тогда, в 1909 г., в ответ Эрну слышались обвинения в подмене философии национализмом, религией, поэзией, мистикой, на что мыслитель спокойно отвечал, что его оппоненты просто не вышли за пределы западной антионтологической парадигмы мышления, парадигмы Декарта и Канта. Этот спор обострился в 1915 г., и снова по одну сторону баррикад оказались Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А. Белый,

П.П. Перцов и многие другие, желавшие лишь приспособить западную философию к русским условиям, т.е. застряв в археомодерне. А по другую – Эрн, Вячеслав Иванов, Флоренский и Лосев, абсолютно осмысленно отвергшие парадигму Модерна как таковую, продумавшие её до конца и первыми в России предложившие осознанный выход за её пределы (и за пределы археомодерна также). И выход этот предусматривал, что совершенно неслучайно, непосредственное обращение к Гераклиту.

Литература:

1. Белый А. Неославянофильство и западничество в современной русской философской мысли // Славянофильство: pro et contra. Творчество и деятельность славянофилов в оценке русских мыслителей и исследователей: Антология. СПб., 2006. С. 719–724.
 2. Лосев А.Ф. История античной философии в конспективном изложении. М., 1989. 203 с.
 3. Лосев А.Ф. История античной эстетики. В 8 т. Т.1. Ранняя классика. М., 1963. 583 с.
 4. Скурлатов В.И. Постигая Хайдеггера. Предисловие // <http://panlog.com/docs/heidegger.doc.html>
 5. Тахо-Годи А.А. Лосев. М., 2007. 534 с.
 6. Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2005. 633 с.
 7. Флоренский П.А. Философия культа: опыт православной антропологии. М., 2004. 685 с.
 8. Франк С.Л. О национализме в философии // Русская мысль. 1910. №9. С. 162–171.
 9. Франк С.Л. Ещё о национализме в философии. Ответ на ответ В.Ф. Эрн // Русская мысль. 1910. №11. С. 130–137.
 10. Шпенглер О. Закат Европы / пер. И.И. Маханькова. В 2 т. М., 2004.
 11. Эрн В.Ф. Культурное непонимание. Ответ С.Л. Франку // Русская мысль. 1910. №10. С. 116–129.
- Эрн В.Ф. Нечто о «Логосе», русской философии и научности // Московский еженедельник. 1909. №29–32.

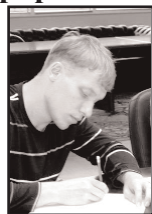
Потенциал философии Гераклита в интерпретации Мартина Хайдеггера и Эйгена Финка

Андрей Коваленко

аспирант кафедры

социологии международных отношений

социологического факультета МГУ



«То, что я понял в ней [книга «О природе» Гераклита], превосходно, а о том, чего я не понял, я полагаю, что оно также превосходно, но она требует храброго пловца, чтобы переплыть ее»

*Платон*¹

Семинар Деконструкция

Конструктивная критика или апологетика любого современного философа или даже философа Нового времени будет в большинстве случаев неполной и неполноценной без отыскания корней объекта исследования. Следуя по исторической «цепи» западноевропейской философии в обратном направлении, мы неизбежно «упираемся» в древнегреческих досократиков: представителей милетской и ионийской школ. Помимо этих двух взаимодополняющих течений древнегреческой мысли источниками вдохновения для позднейших трудов Платона и Аристотеля были философствующие одиночки, едва ли вписывающиеся в интеллектуальный мейнстрим городов-государств Древней Греции. К таким «темным» одиночкам, безусловно, следовало бы отнести Гераклита из Эфеса.

Этот философ относится к скромному числу тех, чьи мысли сейчас с трудом отделимы от позднейших трактовок: эллинистических, средневековых, возрожденческих и современных. В некотором смысле, мы имеем дело уже не с самими текстами автора, а с многократно ксерокопированной копией его речений, с наложением сотен трактовок мыслей прославленного эфесца. Гераклит как таковой отчасти перестал существовать уже в критике Платона. Единственной соломинкой, за которую можно ухватиться при осмыслении авторского наследия, считаются оригиналы греческих текстов и достаточно удачный перевод немецкого классического филолога Германа Дильса.

Выделим несколько устойчивых «школ» трактовки Гераклита, необходимых для адекватной деконструкции его творчества. Эти школы, условно говоря, соответствуют языковым ареалам: англо-саксонскому, германскому и русскому. В каждой из них сложился или продолжает складываться определенный взгляд на Гераклита.

На наш взгляд, самая поверхностная трактовка древнегреческого автора принадлежит английской традиции и одному из последних ее представителей Бертрану Расселу. В своей книге «История западной философии»² он рассматривает всю древнегреческую философию и учение Гераклита исключительно в контексте становления позитивистской науки XX века. Критике также подвергаются политические взгляды философа: «Судя по сохранившимся отрывкам из его произведений, Гераклит, по-видимому, не обладал добродушным характером. Он был склонен к сарказму и представлял собой полную противоположность демократу». Ссылаясь на знаменитые речения «Всякое животное направляется к корму бичом», «Война - отец всего и всего царь» и «Ослы золоту предпочли бы солому», Рассел упрекает Гераклита в симпатиях к тоталитаризму и беллизму (от лат. *Bellum* – война).

Далее Рассел анализирует религиозные взгляды Гераклита и следует в этом за английским и немецким историками философии XIX века Фрэнсисом Корнфордом³ и Отто Пфлейдерером⁴. Первый из них считал Гераклита приверженцем вакхической религии, второй – простым толкователем мистерий. Сам же Рассел пишет следующее: «Он был бы религиозным реформатором, если бы не презирал простонародье настолько, чтобы снизить до религиозной пропаганды».

В целом же ссылка на Рассела представляется нам крайне необходимой, несмотря на явный примитивизм его взглядов, поскольку такая трактовка Гераклита представляет взгляд академических кругов англоязычной профессуры, а сам учебник Рассела «История западной философии» давно стал классическим во всех западных вузах.

Немного более подробную трактовку Гераклита представил на рубеже XIX-XX веков русский философ Сергей Николаевич Трубецкой в своем фундаментальном труде «Метафизика в древней Греции». Его прочтение Гераклита представляется намного более глубоким, хотя и

недостаточно систематизирован-ным. В целом, Трубецкой продолжает и творчески переосмысливает взгляд Гегеля, о котором речь пойдет ниже.

Так, в качестве гераклитовского Архэ (греч. ἀρχή -первоначало) он рассматривает не огонь, как это делает Рассел, а само становление (греч. Γένεσις). Огонь же (греч. πυρ) является всего лишь наглядным и самым ярким проявлением стихии становления. В этом, по Трубецкому, проявляется фундаментальное сомнение в онтологическом свойстве окружающего мира, поскольку вещей как таковых не существует, а есть лишь один всепоглощающий, стирающий и рождающий процесс становления. «Гераклит понял мир как процесс и попытался объяснить его из идеи абсолютного процесса. Истина есть путь и жизнь. Гераклит гипостазировал вечный ход этой жизни: он провозгласил генезис как процесс самую истинной сущностью ее»⁵, - заключает Трубецкой. Сам гераклитовский генезис неуловим эмпирически, но его можно четко зафиксировать в огне. Аналогия здесь точно такая же, как между развитием и развивающимся или бытием и сущим (с некоторыми условностями) по Хайдеггеру.

В немецкоязычной традиции, вероятно, глубже всего переосмыслил Гераклита и задал общий вектор его прочтения Гегель. Именно у Гераклита, по словам самого Гегеля, была позаимствована категория процесса, положенная в основу историцизма. Гераклита он прямо и недвусмысленно называет основателем греческой философии: «Платон изучал философию Гераклита особенно ревностно; в его произведениях мы находим много сообщений о ней, и он бесспорно получил свое раннее образование через нее, так что Гераклита можно назвать учителем Платона»⁶. Гегель также признает глубочайшую содержательность дошедших до него фрагментов из гераклитовского произведения «О природе», однако признает при этом, что «темнота [нем. Dunkelheit, что можно перевести также как «неясность»] Гераклита является скорее следствием небрежного словосочетания и невыработанности языка»⁷. Впрочем, полное освещение «взаимоотношений» Гераклита и Гегеля потребовало бы отдельной статьи или даже монографии.

Глубочайшая, на наш взгляд, деконструкция философского наследия Гераклита оставлена в трудах выдающегося немецкого философа XX века Мартина Хайдеггера и его ближайшего сподвижника Эйгена

Финка. Речь, в частности, идет о зимнем семинаре 1966 – 67 годов, текст которого был издан в Германии в 1970 году, а на русский язык был переведен и издан лишь в 2010. Книга эта представляет собой текстовый вариант 13 семинаров, изложенных в форме полилога между самим Хайдеггером, Финком и участниками семинаров.

Своеобразной осью, вокруг которой вращается герменевтическое осмысление речений Гераклита, в упомянутой книге «Гераклит» является речение 64 (по классификации досократических текстов Дильса). Оно гласит: «Мирозданием же правит молния». Отталкиваясь от этого онтологического по своему характеру суждения, Финк и Хайдеггер восстанавливают в мельчайших деталях и с опорой на филологические данные гераклитовское понятие мироздания, то, чем является молния, и в чем заключается смысл отношений, обозначаемых глаголом «править». Вкратце можно сказать, что для осмысления только одного понятия «мироздание» философам потребовался целый семинар, занимающий в книги отдельную главу. Молния, например, понимается Финком следующим образом: «молния, которая разрывает тьму ночи и позволяет всему обособленному засверкать в ее свете и стать зримым, одновременно является движущим «генесиса» по способу *διά* (греч. через) и что это движение затем продолжается в различных движениях вещей»⁸. Движение молнии из вышеприведенного фрагмента уподобляется движению логоса: «производящему движению молнии соответствует производящее движение «логоса», который все устраивает, всем управляет и все определяет. По поводу правления Финк делает поправку, что «правление, касающееся Множества, - это правление не отдельными вещами, а всей совокупностью сущего»⁹.

С опорой на греческие тексты речений Гераклита философы приходят к выводу об абсолютном тождестве молнии (греч. *Αστράλη*) и логоса (греч. *λόγος*). Признается также не вполне корректный перевод Дильсом фрагмента 64, где греческое *τά πάντα* переводится как «мироздание», в то время как речь идет скорее о «всем сущем» или «всех вещах». Молния же однозначно тождественна единому – *έν*. Во фрагменте 1 можно найти следующие слова Гераклита: «Ибо хотя все совершается в соответствии с этим *λόγος* ...».

Таким образом, молния-логос осуществляет правление всеми вещами, молниеносно вторгаясь в совокупность всего сущего. Управление же это осуществляется посредством «приведения-к-появлению». «Приведение-к-появлению, совершаемое молнией по отношению к сущему, в то же время представляет собой управляющее вмешательство в подвижность самих вещей», - констатирует во время одного из семинаров Финк. И далее: «молния, которая разрывает тьму ночи и позволяет всему обособленному засверкать в ее свете и стать зримым, одновременно является движущим «генезиса»... Производящему движению молнии соответствует производящее движение «логоса», который все устраивает, всем управляет и все определяет».

Другими словами, согласно Финку, работает и движется не только и не столько предстоящий молнии хаос «всех вещей», сколько сама молния-логос, расставляющая по местам и фиксирующая предлежащее ей сущее.

В таком понимании логоса заложен огромный потенциал не только космологического, онтологического характера, но и сугубо прикладного. В частности, подобное вчитывание в речения Гераклита помогает глубже понять саму природу власти, принцип организации элит, имеет огромное значение для построения теории государства. Такому осмыслению Гераклита Финк и Хайдеггер также уделяют внимание в ходе семинаров.

В частности, философы задаются вопросом о природе власти и правления. Власть, по их мнению, является синонимом насилия, а ненасильственная власть возможно только среди богов: «человеческий феномен правления определяется моментом насильственного и заранее просчитанного регулирования. Это связано с просчитывающим знанием и насильственным вмешательством. Нечто иное представляет собой правление Зевса. Когда он управляет, он не просчитывает, но правит без малейшего усилия. Ненасильственное правление возможно в области богов, но не людей», - констатирует Финк.

В ходе семинаров Финк и Хайдеггер также обращаются к социально-политическим аспектам речений Гераклита. Касательно дифференциации на элиты и массы (диалектика раб/господин у Гегеля) Финк утверждает в одной из глав, что призвание элит, пораженных молнией логоса, заключается в единении масс, огромного множества неупорядоченного и разрозненного: «чтобы прояснить единящее единство *év*,

[следует] мыслить единящее единство в соотношении в Единым молнии, которая в сиянии своего света собирает и единит все множество в его различаемости ... Благородные люди всему предпочитают одно – неувыдающую славу, а не бранные вещи. Их поведение противопоставляется многим, πολλοί, которые обжираются как скоты. Тем не менее и здесь можно увидеть достойное вопрошания отношение между *én* и *pánta*. Согласно непосредственному содержанию речения *én* – это неувыдаемая слава, занимающая особое положение по отношению ко всему прочему... Слава – это стояние в блеске, блеск же напоминает нам о свете молнии и огне»¹⁰, - заключает Финк относительно фрагмента 29 по классификации Дильса («Одно только есть, что лучшие предпочитают всему прочему: вечную славу превосходящим вещам»).

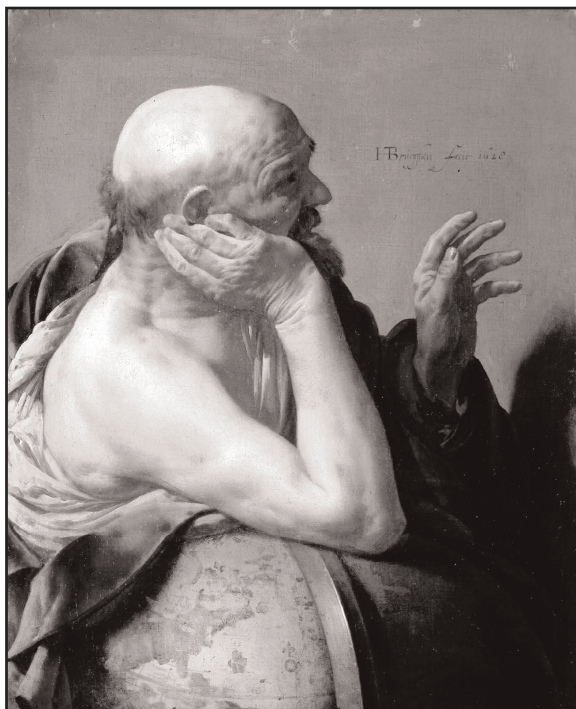
Из этого утверждения Финка Хайдеггер делает справедливый вывод, что «в отличие от благородных толпа не стремится к блеску славы, но предается бранным вещам и потому не видит Единого». Дополняя эту мысль, Финк утверждает, что политик «близок мыслителю, чей взор обращен не на *pánta*, а на *én* в его отношении к *pánta*»¹¹.

Таким образом, опыт осмысления Гераклита Хайдеггером и Финком, опубликованный ими в соавторстве в книге «Гераклит», представляется крайне ценным для дальнейшего развития гуманитарной мысли вообще, современной российской философии, политологии и философии – в частности. Внимательно изучив речения Гераклита и их трактовку немецкими философами, нам, возможно, придется переосмыслить все актуальное состояние гуманитарной мысли и назвать прославленного эфесца не только величайшим философом, но и предвестником современной конфликтологии, элитологии, а также-множества социально-политических учений, казавшихся до недавних пор результатом мысли последних двух веков.

Ссылки:

- 1) Диоген Лаэртский, II, 22; IX, 11—12
- 2) Russell Bertrand. History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day. London: Allen & Unwin, 1946
- 3) Cornforth, Greek Religious Thought from Homer to Alexander. Cambr., 1923

- 4) Пфлейдерер Отто // [Т.2]: Мистика. Религия. Наука: [Сб. ст.] общ. ред. А.Н. Красников;. – М.: Канон +, 1998
- 5) Трубецкой С.Н. Метафизика в Древней Греции. – М.: Мысль, 2010. С. 232
- 6) Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн.1.- СПб.: Наука, 1993.-350с.- С.288
- 7) I bid С. 289
- 8) Хайдеггер М., Финк Э. Гераклит, - Сб., «Владимир Даль», - 2010. С.18
- 9) I bid с.22
- 10) I bid с.53
- 11) I bid с.68



Хендрик Тербрюгген. Гераклит Эфесский, 1628.

СЕМИНАР № 3

Философия Платона

- Актуальность Платона для России и платонический минимум
- Штрауссианское прочтение Платона
- Платонизм и православное аскетико-мистическое богословие
- Платонизм и Христианство
- Платон не человек традиции, но традиционалист

Тезисы доклада: «Актуальность Платона для России и платонический минимум»

Дугин. А.Г.

д.пол.н., Директор Центра Консервативных исследований при Социологическом факультете, зав. кафедрой Социологии международных отношений социологического факультета МГУ

1. Учение Платона есть описание Вселенной Логоса, doskonaльное и исчерпывающее. Любая философия строится в привязке к Платону. Это видно на примере Аристотеля: он первый пост-платоник. Это значит, что он продолжает Платона и одновременно оспаривает его. Вся философия есть продолжение Платона и спор с ним. Значение Платона является краеугольным основанием всего гуманитарного знания. Не уделив должного внимания Платону, мы никогда не будем полноценными участниками научной Вселенной. Тот, кто не знает и не понимает Платона, не может знать и понимать ничего вообще. Платон – создатель базовой топики философии. Философия, в свою очередь, есть топка богословия, науки и политики. В основе богословия, науки и политики лежит Платон. «Лежит в основе» не значит «им все исчерпывается». Это значит «с него все начинается». Всякий начинающий контакт с наукой, религией, политикой, философией, социологией – начинает именно с Платона. Эта очевидность слишком затерлась. У нас Платон забыт и не понят. Это означает, что нас не существует.

2. Мы сегодня часто можем встретить ученого, политика, социолога, религиозного деятеля, интеллектуала, который не знаком с Платоном или не понял Платона. Таких надо немедленно выводить за штат. Платона должны знать даже гаишники.

3. Главное в Платоне «Тимей» и «Государство». Здесь излагается сама топка его философии, в рамках которой разворачивается все остальное. Второстепенно: Платон ли создатель этой топики? Неважно: она известна в сочетании с его именем. Судя по цепочке Платон – Плотин – Гемист Плифон, «Платон» вполне могло быть «статусом», «должностью» или «функцией» (подобно тому, что Генон говорил о Зороастре и многих «Зороастрах»).

4. Топика Тимея рисует иерархию трех начал. Это дифференцированный вертикально симметричный мир с тремя онтологическими пластами. Все три пласта вечны и есть всегда. Где есть одно – есть и остальные два. Платон трихотомичен. Три начала идеи-феномены-пространство (хора).

5. Идеи – слепящие летающие вспышки вечного и неизменного света. Они есть самое главное. Они есть те, кто есть, кто суть. Они образцы. Парадигмы. Лучи. Они составляют Логос. Идеи схватываются высшим умом или интеллектуальной интуицией. Когда человек соприкасается с идеей, его парализует. Это наподобие стократно усиленного эротического чувства в его кульминации. Встреча с идеей необратимо меняет человека. Идея есть самая высокая ценность. Она ни чему не служит. Никому не принадлежит. Она не имеет практического значения. Наоборот, все что есть, может служить идеей. Идея есть Господин.

6. Феномены (явления) суть копии. Они рабы идеи. Они есть искаженные идеи, идеи смутные, облаченные в тягостный прах. Они воспринимаются чувствами. Они рабы идей. У феноменов нет своего бытия. Их индивидуальность есть погрешность в отношении их идеи. Хороший раб хорошо служит. Плохой плохо. В хорошем рабе видна воля Господина. В плохом рабе видна только его лень. Плохие феномены индивидуалистичны. Хорошие – функциональны. Дождь есть либо Дождь Божий (хороший дождь), либо источник навязчивой мокроты. Феномены выстроены в эйдетические ряды. Нити, связывающие копии с идеями, объединяют вещи в эти ряды. Разные феномены восходят по эйдетическим цепочкам к одной и той же идее. Другие группы феноменов к другой идее.

7. Между копиями и идеями, на границе стоит Платоновский «бог-демиург». Он закачивает идеи в феномены. Он со стороны идей. Со стороны феноменов обратную симметрично функцию выполняет философ-человек, феноменальный бог. Он возводит феномены по эйдетическим рядам к идеям. Закачивает вещи в область истока, жжет вещи, пожирает вещи. Философ есть царь-жрец. Он возвращает вещи в зону первичного огня. Государство Платона божественно, философично, огненно и эсхатологично. Государство есть огонь. Оно должно сжигать вещи, чтобы из них рождались идеи, как их господа.

8. Еще есть хора. Она есть восприимница, мать, кормилица, материя. Хора есть место, где открываются феномены (явления). Тимей рассуждает: чтобы было явление должно быть место, где это явление является. Самая сложная вещь: хора. Она постигается не интеллектуальной интуицией как идеи и не чувствами (перцепцией) как феномены, но «бастардным логосом» (логос нотос). Она связана со стихией сна. (We are of such a stuff the dreams are made on. Шекспир в «Буре» - Просперо). Хора есть хаос, увиденный извне, со стороны Логоса. В топике Платона хора не имеет глубины, она нижняя пленка мира копий, явлений.

9. Топика Платона усваивается через инициацию. Это инициатическое знание. В основе его лежит опыт идеи. Способность к трихотомическому разделению явления на идею, само явление и хору. Явление раскладывается на того, кому является и на то, что является. Но идея не есть субъект или свойство субъекта. Идея есть то, что конституирует субъект и объект. И субъект, и объект – явления, то есть копии. Идея радикально трансцендентна. Контакт с ней есть переправление феномена в огне ума. Наука основана на драматическом и травматическом опыте инициации.

10. Из этого вытекает несколько выводов об актуальности Платона:

- наука без пронзительного понимания Платона не действительна даже в отношении так называемых естественных наук, следовательно, в нашей стране, где проблема с Логосом, необходимо вводить платоновский минимум, без которого профессиональное занятие наукой и полноценное участие в Высшей школе надо сделать неприемлемым (можно отрицать, критиковать, опровергать, развивать, ниспровергать Платона, но его прежде надо понимать);

- политика без корректного понимания Платона не приемлема, все политики должны точно также сдавать платоновский минимум, так как Государство есть идея, политики суть части Государства, они должны быть знакомы с опытом идеи, в противном случае, пусть они продают мобильные телефоны;

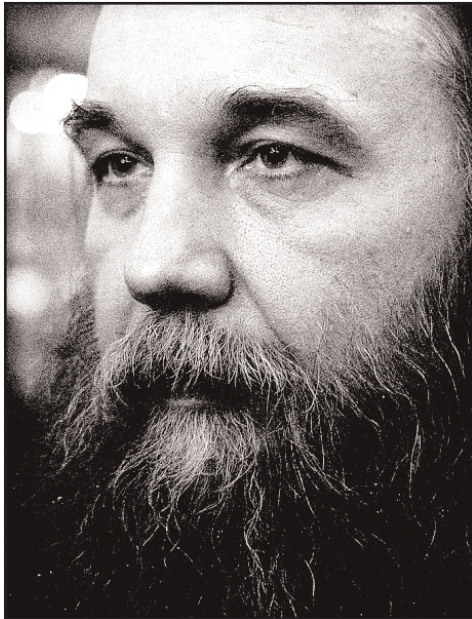
- религия без знания основ Платона интеллектуально бессильна, православное богословие основано на платонической топике, без знания Платона христианство остается приблизительным, для обычных

христиан это необязательно и они могут впитывать элементы платонизма через святоотеческое предание, то есть опосредованно и фрагментарно, а для священников обязательно;

- философия хаоса сопряжена с топикой Платона обратным образом: она строится внутри хоры как объемного начала, опрокидывая платоновскую топикку и просматривая ее *de profundis*; Хайдеггер предлагает созидать «философию другого Начала» на антиплатонической революции – чтобы совершить такую революцию, надо знать и понимать Платона.

11. Без Платона российское общество дальше «не сможет». Все будет смазано и консерватизм, и модернизация, и техника, и наука, и экономика, и политика, и наука, и инновации, и социальные проблемы, и попытки создать что-либо ценное и свое или аккуратно скопировать что-то чужое.

12. Проект Новой России должен начинаться с платонического оглашения.



«Штрауссианское прочтение Платона и возможность политической философии»

Бовдунов Александр

аспирант кафедры социологии
международных отношений
социологического факультета МГУ



Лео Штраус, немецкий и американский философ еврейского происхождения, живший в первой половине и середине XX века. Известен в России преимущественно как наставник американских неоконсерваторов- политической группы наиболее ярко проявившей себя во время президентства Джорджа Буша-младшего. Однако если мы ограничимся этой, довольно скомканной характеристикой, то не сможем понять, почему Штраус считается одним из крупнейших философов XX века, а в политической философии- сопоставим по масштабам с такой личностью как его друг и учитель Карл Шмитт. Для нас важно и то, что Штраус на протяжении всей своей жизни (особенно в последние годы) постоянно обращался к творчеству классических мыслителей древности и их последователей эпохи Средневековья. Особое место занимал Платон. То, как трактует Штраус философию Платона и платонизм в целом, может показаться для читателя, не знакомого с его принципами интерпретации, по меньшей мере, странным. Но именно в его комментариях к диалогам Платона, в его философских трудах можно найти ключ к пониманию политической философии, зачем она нужна, чем занимается эта дисциплина и почему, собственно, о ней ставится вопрос.

С точки зрения Штрауса Запад находится в состоянии упадка. Суть кризиса Запада как такового - это кризис именно политической философии, которая постепенно превратилась в политическую идеологию¹. Как Ницше и Хайдеггер, Штраус обнаруживает нигилизм в сердце современности, как и Ницше и Хайдеггер, чтобы преодолеть его он обращается к классикам, но в отличие от них не к досократикам, а к Платону и Аристотелю. Это фундаментальное различие проистекает из самого понимания причины кризиса Запада:

← для Штрауса она состоит не в «забвении Бытия», а в «забвении Блага», кризис этот не столько экзистенциальный, сколько политический и моральный².

По мнению американского философа, сущность политической философии как таковой заключается в познании того, что есть благо и что есть «хорошее общество». Понятия блага и понятия «хорошего общества» конституируют поле политического; это важнейшие вопросы политики, на которые политические деятели должны давать ответ. Но если политики ограничиваются суждениями и мнениями по этим вопросам, то политическая философия стремится к знанию о благе и хорошем обществе³. Философия означает корневое постижение. Политическая философия – это корневое, принципиальное постижение тех вещей, которые являются наиболее релевантными для политической сферы, которые наиболее близки человеку. Это, прежде всего, постижение природы политики и величайших (по Штраусу) задач человечества – свободы и империи, причастность чему возвышает человека над самим собой⁴.

Две мощные интеллектуальные силы современного мира – позитивизм и историцизм – делали политическую философию практически невозможной на Западе, утверждает Штраус. Позитивизм отвергает само обращение к идее блага или «хорошего общества» как ненаучное, стремясь иметь дело только с фактами, истолкованными с нейтральных позиций. Но сущность политики и политических вещей – отсутствие нейтральности. Не возможно понять, что они суть такое, не воспринимая всерьез их претензий, эксплицитных или имплицитных, на то, чтобы судить в терминах того хорошо это или плохо⁵. Глубинное понимание заменяется знанием, ремеслом, технологией, политическая философия – political science или social science. Но поскольку вопрос о благе не снимается, место философии занимает идеология. Даже концепт открытого общества, который эксплицитно противостоит любой идее общего блага, как тоталитарной (вспомним атаку Карла Поппера на Платона), оказывается как показывает Штраусс в лекциях посвященных диалогу Платона «Менон», ничем иным как все той же идеей «хорошего общества»: открытое общество понимается как хорошее⁶.

Историцизм релятивизирует вопрос о ценностях и благе, говоря, что все это- производные от эпохи, таким образом упраздняя возможность политической философии. Если не обращаться к платонизму с его над временными ценностями, историцизм, как попытка исправить недостатки позитивизма, все равно приведет к релятивизации ценностей, которые теперь станут историчными⁷. Благо же для Штрауса вне исторично: он принципиально выступает против историцизма и, в частности, критикует за него Хайдеггера.

Дефективность историцизма и позитивизма неизбежно ведет к поиску альтернативы, и эту альтернативу невозможно найти без обращения к Платону к истокам политической философии⁸. Таким образом, речь идет о возможности политической философии⁹, но чтобы понять суть ее, нужно вернуться к самому началу.

Сократ является первым политическим философом (хотя мы лишь весьма относительно можем говорить о Сократе, не писавшем никаких книг). Зато он- герой книг Платона, который есть первый политический философ, произведения которого мы можем изучать, и опираясь на них, подготавливать возвращение политической философии.

Вопрос чтения и толкования Платона является принципиальным для Штрауса. Напомним, что ему принадлежит концепция разделения экзотерического и эзотерического письма- писание и чтения «между строк», проводимая в книге «Преследование и искусство письма»¹⁰. Согласно ему, философы выработали особый метод написания, в котором многие вещи нельзя понимать буквально. Многое зашифровано: под видом господствующей теологии или идеологии подается чистая философия. Философ всегда находится в некоем противоречии с обществом. Философия мыслит с одной стороны мужественно и дерзко, так, что доходит в своем мышлении до опасных пределов. С другой стороны, как отмечает Дмитрий Глухов¹¹,

именно потому, что философы мыслят иначе, чем другие, только настоящий философ может прочитать то, что написал и имел ввиду другой философ. Скорость мысли может быть названа главной опорой философского эзотеризма в его стремлении уйти от преследования со стороны цензуры.

В лекциях о диалоге «Менон» Лео Штраус отмечает, что в диалогах Платона мы не слышим самого Платона. Конечно, есть действующие лица, которые, считаются, что выражают взгляды самого Платона (и главным из них является Сократ). Однако в случае с последним парадокс в том, утверждает Штраус, что говорить устами Сократа – это все равно, что ничего не говорить вообще, поскольку прежде всего Сократ – глубоко ироничный человек.

Сократ не писал книги, утверждая, что главный дефект книг в том, что они обращаются к разным людям с одним и тем же посланием, в то время как в устной беседе мы обращаемся с разным посланием к разным людям. Значит, диалоги Платона должны быть лишены, если он вводит фигуру Сократа, этого недостатка и должны обращаться к разным людям с разными посланиями. Таким образом, разные люди должны читать их по-разному и в итоге должен существовать лучший тип читателей и лучший тип прочтения этих диалогов¹². В диалоге «Федр» Сократ говорит о логографической необходимости (logographic necessity) – необходимости управляющей написанием речей, или как мы скажем, необходимости управляющей написанием хороших книг. В каждой из таких книг все необходимо и нет ничего «для расслабления» и ничего не упоминается просто так: контекст, в котором происходит диалог так же важен как контент.

Лео Штраус предлагает прочесть Платона так, как если бы у него не было его учения о вневременных идеях¹³. Он полагает, что вряд ли сам Платон серьезно относился к своему учению об идеях, развиваемому в диалоге «Государство». Для Штрауса – это версия теологического мифа, которая должна была бы «внушаться» таким образом, молодежи.

При этом он не до конца отвергает идеи как таковые, наоборот, Штраус очень часто к ним обращается, называя вневременными проблемами. Штраус не может принять, что идеи находятся где-то вне человека. По его мнению, весь разговор в «Государстве» строился вокруг того положения, что необходимо отыскать справедливость в государстве и человеческой душе, ответив на вопрос, что такое справедливость¹⁴. Справедливость как таковая действительно недостижима и действительно вне времени. Однако то, что она существует где-то кроме как в человеческой душе, невозможно

представить как мысль ученика человека, руководствовавшегося максимальной «познай самого себя», тем более как мысль высказанную самим этим человеком. Сократ же справедливость поднимает как вневременную проблему человеческих мнений, в восхождении через которые к истине и состоит Сократовское искусство диалектики¹⁵. Идеи для Штрауса – или проблемы, вневременные для всего человечества или классы, типы вещей, выражающие их наиболее общую и главную суть. Благо же больше чем идея, поскольку к нему устремлены все вещи и оно- то единственное, к чему устремлены все и всё¹⁶.

Зачем Штраус предпринимает такой оригинальный ход? Исследователь творчества Штрауса Нейл Роберстон полагает, что во многом это вызвано стремлением избежать хайдеггерианского критицизма. Штраус предлагает платонизм без метафизики, во многом опираясь на исламских и иудейских платоников Средневековья- Маймонида и Аль-Фараби. Для последнего тоже характерно прочтение Платона так как будто бы у него не было учения об идеях. Примечательно, что именно при изучении Маймонида и Аль-Фараби Штраус пришел к мысли об эзотерическом письме¹⁷. Неверная интерпретация Платона, с его точки зрения, чрезмерная концентрация европейских платоников на доктрине идей привела к последующему отрыву политики и права от природы, открытой Сократом. Место естественного заняло умозрительное, место жизни – мысль, человечество потеряло контакт с природой. Чтобы восстановить связь с феноменологической природой как конструктивным источником нового начала в политической философии нужен другой платонизм. Кроме того, постулирование идей в качестве вневременных проблем напрямую вводит нас в сферу политики и придает ей вневременное антиисторицистское измерение.

В своем обращении к Платону Лео Штраус намечает ту траекторию по которой должна двигаться политическая философия.

Назовем лишь некоторые моменты. Так, во «Введении в политическую философию», Штраус отмечает, что, безусловно, Платон не был либеральным демократом, но не был он и коммунистом или фашистом, как его некоторые (например К. Поппер) пытаются представить. Платон предлагает абсолютно иное, нежели то, что предлагают политические идеологи, поскольку он был не идеологом, а философом. Разное

отношение к демократии у классиков и современных людей, которые ее обожествляют (в то время как классики полагали наихудшей из форм правления) состоит в разном отношении к технологии. Стремление к демократии, к политическому участию всех – неотделимо от стремления к равенству участия, равенству в образовании, что возможно только при значительном техническом прогрессе: отрыве техники от моральных и политических связей, в раскрепощении техники и при технологизации самого образования, которое перестает быть аристократическим и перестает выполнять функцию взращивания добродетельного гражданина¹⁸. И, как отмечает американский философ, очень многое говорит о том, что именно освобождение техники стало фатальным для Запада. Философ тем самым, обращаясь к Платону, отвергает любой эгалитаризм и стремится рассмотреть неравенство как естественное и справедливое состояние.

Вместо открытого общества Штраус, опираясь на Платона и Аристотеля, вводит концепцию закрытого гражданского общества. Существование множества закрытых обществ – неперенное условие достижения человечеством Блага. Штраус пишет в «Естественном праве и истории»: «Открытое или всеобъемлющее общество будет существовать на более низком уровне человечности, чем закрытое, которое предпринимало величайшее усилие для достижения человеческого совершенства. Перспективы для существования хорошего общества, следовательно, больше при существовании множества независимых обществ, чем при существовании одного независимого общества... Гражданское общество как закрытое общество возможно и необходимо в соответствии со справедливостью, потому что находится в соответствии с природой».¹⁹

Для восстановления связи с природой, или как мы отмечали в предыдущем докладе по Карлу Шмитту, с прекоцептуальным измерением, Штраус обращается к платоновской концепции «политейи» (именно так в оригинале называется диалог «Государство»). Политейя схожа с «конкретным порядком» Шмитта, это то, что Штраус склонен переводить как «режим», который предшествует законам. Политейя фундаментальнее всех законов, источником которых и является. Именно режим, с точки зрения Штрауса, является наиболее фундаментальным, наиболее естественным и первостепенным социальным феноменом²⁰.

Наилучшим режимом является правление философов. Философы представляют собой особый класс. Существует классовый интерес философов как таковых. Игнорирование этого факта является следствием отрицания возможности философии²¹. Философия – это не метод мышления, но уникальный образ жизни. Настоящие философы – это люди иного рода, чем все остальные²². Это класс, который – по меткому определению современного российского исследователя политической философии Алексея Глухова – мыслит быстрее, чем остальные, потому остальные «не догоняют»²³.

Во взаимоотношениях философа и государства Штраус отмечает очень важную вещь: обращаясь к диалогу «Государство» он отмечает, что идеальное государство Платона построено на одной очень серьезной абстракции – оно полностью абстрагировано от эроса. Напомним, что в диалоге «Федр» говорится и о трех частях души: разумном начале, яростном начале и страстном начале. Государство Платона построено на параллелизме с душой, вот почему философы и воины, выражающие разумное и яростное начало, стоят выше простого народа, который соотносится со страстным началом души. Однако параллелизм между душой и государством – не полный, поскольку один тип страсти- эрос- оказывается вовсе не ниже «яростного начала» и в том же «Федре» эрос прославляется. В «Пире» и «Федре» утверждается что эрос – это желание бессмертия либо через деторождение, либо через стяжание славы, либо через стремление познания сущности неизменных вещей и самого Блага. В последнем случае мы имеем дело с философским эросом и самой сутью философии.

Платон в «Государстве» при проведении параллели между душой и городом «забывает» об эросе. Он исключает его повсюду. Именно в этом свете- свете исключения эроса- рассматривается Штраусом ликвидация семьи или выбор жен и мужей, помимо их собственных пожеланий. Поэты, наиболее близкие

кроме философов эросу, тоже не приветствуются. Между эросом и справедливостью и, соответственно, философией и политикой существует напряжение, говорит американский философ²⁴. Эротизм, проявляется ли он в форме отстранения влюбленных от внешнего мира или в форме бескомпромиссного поиска истины философом, опасен для государства. Потому в «Государстве» высшим актом патриотизма

оказывается принесение в жертву эроса²⁵. По Штраусу, преодолеть это противостояние Платон предлагает через правление философов, которые могут сочетать в себе справедливость и эротическую устремленность к вечному. Только так можно связать между собой справедливость и благо.

Эрос – это не политическое. Неполитическое может быть политически нерелевантным или релевантным. Неполитическое политически релевантное – это суб- или сверполитическое, то что дает политическому основание и является его условием или конечной целью. Это то, что можно назвать естественным и природным. Для Платона естество человека как целого – есть эрос²⁶. Философский эрос – это сверхполитическое, но чтобы не быть отталкиваемым политикой эрос обязан принести себя в жертву.

Понятие философской жертвы очень важно для того, чтобы понять, что такое политическая философия. Лео Штраус говорит о «парадоксе политического», который заключается в том, что полис- народ требует к себе наибольшего уважения, при этом его не заслуживая (большинство всегда – глупцы)²⁷. Рассуждая о диалоге Платона «Законы» и «Государство», Штраус рассматривает очень важный эпизод, связанный с употреблением вина. В диалоге «Законы» спартиат, критянин и приезжий афинянин рассуждают о законодательстве, какое из них лучше. Афинянина обвиняют в том, что в Афинах процветает пьянство, существует публичный обычай общественного винопития и пиров. На это афинянин возражает, что употребление вина учит умеренности. Затем следует длинный монолог в защиту вина. При этом довольно пожилые собеседники, слушая разговоры о вине, словно находятся под его действием, они приободряются, их взгляды становятся живее, они словно молодеют, наполняются сил, словно демонстрируя, что даже такое «употребление» вина ведет их не к умеренности, а к чему-то противоположному.

Но кто тогда тот афинянин, которого вино ведет к умеренности? Штраус делает вывод, основываясь на анализе текста и на уверенности Аристотеля, что афинянин, представленный в «Законах», это Сократ- философ. И одна и та же вещь, которая опьяняет его собеседников- умеряет, в свою очередь, его пыл в рассуждении о политическом вопросе, о законах и государстве. Вот это и есть политическая философия.

Политическая философия – это нечто иное, нежели просто знание государственного мужа, которое основывается на инструментальном владении фактами, не осмысленными в их природе. Это и не традиционная мудрость законодателя, но совершенное иное, анти-традиционное, опасное для традиции, сомнительное и сомневающееся, базирующееся на философском прорыве, выходе из «пещеры Зевса», преодолении обыденного и некритического, ноэтического, т.е. наивного представления о реальности.

Штраус пишет, что политический философ отличается от просто философа тем, что вырвавшись из пещеры Зевса, прорвавшись к пониманию, приблизившись к Благу как таковому он затем делает непредсказуемый жест – возвращается назад в пещеру, в царство теней, но с уже пониманием ее как пещеры и знанием о том, что по-настоящему реально²⁸. Поскольку мы наметили на предыдущих семинарах именно такой путь для русской философии – от некритических представлений к логосу и обратно, русская философия не может не стать политической.



Лео Штраус

Ссылки:

- 1) Strauss L. The city and man. Chicago, 1978. P.2
- 2) Robertson N. Leo Strauss's Platonism. . [Электронный ресурс] URL: <http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>. (дата обращения 4.12.2010)
- 3) Strauss L. An introduction to political philosophy: ten essays. Wayne State University Press, 1989. P.3
- 4) Strauss L. An introduction to political philosophy: ten essays. Wayne State University Press, 1989. P. 4
- 5) Strauss L. An introduction to political philosophy: ten essays. Wayne State University Press, 1989. P 5
- 6) Strauss L. Plato's Meno. [Электронный ресурс] URL: <http://www.youtube.com/user/MrAllanBloom#p/u/9/LpZKKmVZ1DY>. (дата обращения 4.12.2010)
- 7) Strauss L. An introduction to political philosophy: ten essays. Wayne State University Press, 1989. P22
- 8) Strauss L. Leo Strauss on Plato's Symposium. Chicago, 2003. P.1
- 9) Strauss L. Plato's Meno . [Электронный ресурс] URL: <http://www.youtube.com/user/MrAllanBloom#p/u/9/LpZKKmVZ1DY>. (дата обращения 4.12.2010)
- 10) Starus L. Persecution and the art of writing. Chicago, 1988 P. 5
- 11) Глухов А. Движение, скорость, политика / Типология интенсивной политики . [Электронный ресурс] URL: <http://runiver.podfm.ru/typology/46/>. (дата обращения 4.12.2010)
- 12) Strauss L. Plato's Meno . [Электронный ресурс] URL: <http://www.youtube.com/user/MrAllanBloom#p/u/9/LpZKKmVZ1DY>. (дата обращения 4.12.2010)
- 13) Strauss L. Leo Strauss Studies in Platonic Political Philosophy Chicago, 1985 P. 5
- 14) Strauss L. An introduction to political philosophy: ten essays. Wayne State University Press, 1989. P 195
- 15) Leo Strauss Studies in Platonic Political Philosophy P. 4
- 16) Leo Strauss Studies in Platonic Political Philosophy
- 17) Robertson N. Leo Strauss's Platonism. . [Электронный ресурс] URL: <http://www.mun.ca/animus/1999vol4/roberts4.htm>. (дата обращения 4.12.2010)
- 18) Strauss L. An introduction to political philosophy: ten essays. Wayne State University Press, 1989 P.36
- 19) Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007 С. 126-127
- 20) Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007 С. 131
- 21) Штраус Л. Естественное право и история. М., 2007 С.
- 22) Strauss L. Leo Strauss Studies in Platonic Political Philosophy Chicago, 1985 P. 9
- 23) Глухов А. Движение, скорость, политика / Типология интенсивной политики. . [Электронный ресурс] URL: <http://runiver.podfm.ru/typology/46/>. (дата обращения 4.12.2010)
- 24) Strauss L. The city and man. Chicago, 1978 P. 111
- 25) Strauss L. The city and man. Chicago, 1978. P. 118
- 26) Strauss L. Leo Strauss on Plato's Symposium. Chicago, 2003 P. 10
- 27) Strauss L. Leo Strauss on Plato's Symposium. Chicago, 2003 P. 8
- 28) Strauss L. An introduction to political philosophy: ten essays. Wayne State University Press, 1989 p.33

Платонизм и православное аскетико-мистическое богословие

Муравьев А.В.

к.и.н., старший научный сотрудник ИВИ РАН

Любое рассуждение о соотношении платонизма и мистического богословия вынуждено будет учитывать многовековую историю сложного взаимопроникновения двух первоначально чуждых типов мирозерцания. Античный платонизм, который по справедливому выражению А.Ф. Лосева есть «переживание чувственного космоса»¹, изначально задает особую проблематику:

- Онтологическую (действительность общего в рамках выделения Dasein'a)
- Космологическую (происхождение и судьба мира)
- Эйдетическую и гносеологическую (теория «припоминания», предшествующее знание)
- Этическую и антропологическую (смысл добра и зла, устройство человека, его душа)
- Теологическую (единство Высшего Принципа и димиургия)
- Герменевтическую (понимание через аллегорию).

Убрать из платонизма изначальный дуализм, невозможно в рамках античного мировоззрения. Именно поэтому в рамках общего кризиса античной цивилизации произошла структурная перестройка платонизма, которая создала позднеантичный неоплатонизм, а затем уже открыла возможности интеграции платонизма в две основные системы мысли: византийское пост-оригеновское богословие и западную платоническую околосхоластическую мысль (Иоанн Скотт Эриугена прежде всего). Эпоха Возрождения явила две последних инкарнации платонизма: в итальянском и в византийском изводах гуманистической мысли². По сути говоря, главный поворот, как показал в своей знаменитой книге Джон Диллон, был сделан еще в послеакадемическом «среднем» платонизме (Амелий, Алкиной), который соединил основные принципы Платона с логикой и метафизической процедурой Аристотеля. Прививка аристотелизма помогла (хоть и не до конца) преодолеть дуализм, уменьшив

← субъектно-объектную дистанцию и онтологический зазор между миром эйдосов и миром вещей. Все это сделало возможным ряд интерпретаций платоновского учения, среди которых христианский платонизм был лишь одним из возможных. Пионерами его надо, разумеется, назвать апологета Афинагора Афинянина (II в.), Климента и Оригена Александрийских (II-III в.), противника Оригена св. Мефодия Патарского и последователя Оригена Дидима Слепца³. Параллельно существовал и языческий (нео)платонизм в духе Порфирия, Ямвлиха и платонизм гностического типа, открыт вопрос о взаимодействии платонизма и манихизма⁴.

Христианство выходит на платоническую проблематику на волне распространения учения Иисуса Христа (получившего греческое наименование «благая весть», εὐαγγέλιον) в Римской империи среди масс в основном грекоязычного населения. Объяснять совершенно новое учение на его исходном языке, языке эллинистического иудаизма, с его арамейским колоритом и библейской образностью было решительно невозможно⁵. Интеллектуальный код эпохи, который бы позволил объяснить тождество афинского «неведомого бога» апостола Павла и Бога христиан, воплотившегося, умершего и воскресшего для спасения мира, допускал несколько модальностей, из которых платонизм оказался наиболее продуктивной. Второй модальностью был стоицизм, но этот сюжет мы оставим, лишь обозначив его и указав, что эти два кода не находятся в отношениях антагонизма, а взаимодополнения.

Итак, христианская мысль смогла в самом своем начале опереться на традицию наиболее возвышенного типа античного миросозерцания, дополнив его элементами стоицизма и разлив ряд положений, интегрировав их с библейскими концепциями, выраженными первоначально на языке общеближневосточной «мудрости» и еврейского профетизма. За 600 лет существования православно-христианской восточной традиции (от первых богословов II в. и до Крещения Руси) византийские богословы, как греки, так и сирийцы смогли вычленить в рамках Традиции ее центральную осевую часть, антропологически-прикладную аскетику и теоретическую мистику. Прежде чем я перейду к конкретным вопросам, хотелось бы указать, что такой поворот к аскетике и мистике лежит внутри логики платонизма. Даже вне христианства

эти два вопроса всегда ставились в позднем платонизме как фундаментальные: Плотин жил аскетически, презируя свое тело, Ямвлих предавался мистическим созерцаниям, теургии и телестике⁶.

Перейдем к основаниям христианской аскетики и попытаемся увидеть в них как платоническую традицию («букву», знак), так и специфическое развитие («дух»).

А. Антропологическая модель

Платоническая традиция видела в человеке микрокосм: он одновременно бессмертен и смертен, конечен и бесконечен, состоит из души и тела⁷. Для платонизма неразрешимым остался вопрос о материи и, собственно, о теле. Тело, материя – чистый субстрат, оно не существенно. Человек есть, прежде всего, душа. Христианство вводит в антропологию идею абсолютного блага в творении и, соответственно происходит оправдание тела. Афинагор говорит уже во II в. о том, что тело воскресает вместе с душой в эсхатоне. Т.е. для спасения тело не менее важно, чем душа. Однако платоническая иерархия работает и тут: душа и особенно ее высшая и центральная часть (ум, нус) управляет телом. Возвысить душу можно только через тело. Конструкция души, намеченная в «Федре» и «Пире» Платона, получает функциональное развитие у Оригена, и особенно у Евагрия и Максима Исповедника⁸. Для христианина получает первостепенное значение $\pi\rho\acute{o}\xi\iota\varsigma$, «делание», иначе труд по устранению препятствий телесных, а затем и душевных и умственных для очищения и восхождения к мистике. Причем, то, что мистика имеет гносеологический (гностический) смысл также является близким платонизму.

В. Мир, бесстрастие и смерть

Тема смерти в платонической трактовке появляется как освобождение от пут материи. Христианство по причине отказа от дуализма не могло уже так рассматривать материальное разделение антропологического композита. Вместо этого в христианской аскетике появилась идея «смерти для мира», который стал трактоваться как враждебная духу (уму) стихия, подтверждение чему христиане черпали у довольно социофобного евангелиста Иоанна Богослова, который считал Империю последним данииловым зверем и предрекал ей скорый конец, а в числе 666 зашифровал имя императора. Апостол Иоанн Богослов писал: «не любите ни мира, ни яже в мире» (1Ин 2:15). Это понимается теперь как отказ от мирских

радостей, вообще слово «мирской» (κοσμικός, mundanus) становится в христианстве бранным. Св. Исаак Сирин пишет: «миром мы называем страсти», т.е. мир – это царство особых движений (еще одна платоновско-аристотелевская тема «движения» и «покоя»!), задача которых сместить аскета с траектории спасения и погрузить его в три типа «пагубных» состояний: растительное (гнев, вождление, любовь к комфорту), животное (эмоциональная жизнь, аффективная любовь к людям и имениям, «привязанности», «развлечения») и, наконец, человеческое/ангельское (тщеславие, жажда власти, лжеучение, парение ума).

С. Психология

Платонизм трактует душу в двух проекциях: динамической и статической. У Платона в «Федре» душа представлена: как колесница с возничим-умом и двумя конями-началами души, а у Аристотеля в «De anima» вводится концентрическая функциональная модель: у души есть центр (ум-нус) и периферия, ответственная за перцептивные функции и формирование образов. Различие частей души и выделение в ней ума-нуса связано с разными ее функциями. Именно в средней части души могут возникать движения, вызывающие помыслы, а уже помыслы доносят импульсы до ума. Интересно, что в «Апологии» и в «Федоне» Платон неоднократно говорит о «заботе о душе», т.е. особой дисциплине для нее.

Отцы-подвижники (Макарьевский корпус, Максим Исповедник, Исаак Сирин, Иоанн Лествичник, Марк Отшельник) используют эту схему, опосредованную Евагрием и каппадокийцами. Борьба с греховными помыслами основана именно на том, что необходимо контролировать весь путь от повода через появление гештальта (собеседование), чтобы не допустить «пленения». Иначе говоря, от христианина требуется высокий уровень психического и ментального контроля, что можно рассматривать как результат платонизации новозаветной аскетической интуиции (Христос как учитель «девства», сексуальность как «нечистое», брак как «меньшее зло», пост как добродетель).

Д. Аскетическое восхождение философа

Платон рассматривал задачу философа в способствовании достижении коллективной гармонии обществом свободных граждан. Для этого философ должен был следовать определенной нравственной и

ментальной дисциплине, проходить определенный «искус», «заботиться о душе». Однако, если в платонизме упор делался на ментальную сторону («не геометр да не войдет!») и на социальную функцию (душа, как отмечает Лосев для Платона все же не «личная душа», она социальна и только в обществе реализует себя), то христианский платонизм сделал ставку на достижение свободы от страстей и эмоций, «бесстрастие», что, конечно, подразумевает личность.

Христианский философ (это слово стало после Евагрия обозначать подвижника-инока) совершает, как библейский Моисей, восхождение на гору добродетелей. На этом пути он должен отложить, оставить все внешние мирские обычаи и привычки и очистить свою душу для мистического восприятия. Св. Иоанн Лествичник (а до него и другие Отцы Церкви) уподобил восхождение аскета движению по лестнице Иакова вверх. Интересно, что геометрическое движение по вертикальной оси вверх было и для Платона знаком возвышения души, вспомним ход колесницы из «Федра».

Е. Различение

В платонизме важное значение играет дисциплина самоконтроля, о которой Сократ, например, говорит в «Протагоре» (323a-333b), как о «мудрости». Сократическая индуктивная логика заставляет платоника постоянно проходить через парные развилки в поиске «наилучшего». Для христианских учителей аскетике одной из главных методик аскетизма выступает διάκρισις (сир. purshana), различение (часто сопровождаемое атрибутом «духов») иначе говоря, логосов вещей, которые могут иметь для души человека то или иное направление, задавать ей тот или иной вектор. Аскет должен находиться постоянно в состоянии фильтрации мыслительного и образного поля вокруг себя. В сфере чистого рассуждения согласно учителям восточно-христианской аскетике также необходима фильтрация.

Ф. Молитва и пост

Строго говоря, античный мир не знал молитвы в библейском или ближневосточном смысле как плача, интимного обращения души к Богу. Молитва греков богам была прежде всего просьбой, молением (о плавании, о приносимой жертве, о искуплении беззакония). В этом смысле Евхаристия, главное христианское таинство («мистирион») имело два аспекта: аспект жертвы («бескровной жертвы») и аспект причастия (κοινωνία, приобщение, сообщение, «приложение» к Богу).

Второй аспект получил в православной аскетике большое развитие, намного превосшедшее чисто евхаристический контекст. Молитва стала главным делом философа - постепенно превращаясь из словесного опыта, сакрального текста в состояние души, т.е. в некое возвышенное состояние ума, соединенного с Богом. В перспективе христианской аскетики молитва становится жизнью христианина, его $\square$ ρετή, «добродетелью» и «мужеством» одновременно.

Пост был ближневосточной практикой очищения и приготовления к святине. Однако воздержание от удовольствий и вообще практика отказа от радостей были свойственны греческому духу, достаточно вспомнить преклонение афинян перед суровым спартанским воспитанием. Под влиянием платонизма у Отцов Церкви появились некоторые обертоны в трактовке поста как практики «заботы о душе», «очищение ума» от мирской «скверны».

Теперь, уже более кратко, обозначим топику христианской мистики, на которую платонизм также оказал некоторое влияние⁹. Мистика, вообще говоря, есть материя куда более тонкая и куда менее поддающаяся систематизации, чем инструментальная аскетика.

А. Апофаза: рецепция платонической мистики в палестинском кружке вызвала к жизни Ареопagitский корпус, в котором высшим путем для познания божества признавался «отказ от положительного знания и Боге и даже от положительных утверждений о Нем».

В. Интроспекция: платоновская психология и онтология, как известно, начались с сократовского призыва $\Gamma\nu\theta\iota\ \sigma\alpha\upsilon\tau\acute{o}\nu$, что, разумеется было вполне революционным как для натурфилософского разума, так и для крайне субъективистичного софистического метода. Сократ постулировал психическую реальность, а затем и открывающуюся в ней особую реалистическую онтологию. Именно это позволило рассматривать христианским мыслителям смотреть на самопознание как на ступеньку к главной мистической цели – богопознанию. Как говорил сирийский платонический мистик, известный в греко-славянском мире как прп. Исаак Сирин, «спустись в свое сердце и там ты найдешь лестницу, по ступеням которой ты взойдешь к Богу», а «Макарьевский корпус»

говорит о «сердце» (карδιά/ сирийск. levva), как о средостении всего бытия, в котором «находится» и Святая Земля, и Горний Иерусалим и Рим...

Г. Тайное и символическое: платонизм и ближневосточный символизм с разных сторон подходили к теме символа и, как в фокусе, сошлись в восточно-христианской идее восхождения через символический ряд к Богу, как к Отцу и Источнику символов. Платоническое учение о символах практически исчерпывающе описал А.Ф. Лосев, семитский символизм – проф. С. Брок в своей книге о Ефреме Сирине, а восточно-христианский символизм – в ряде работ Г.-У. фон Бальтазара и Ларса Тунгрена о прп. Максиме Исповеднике. Символичность стала особой характеристичной чертой восточного христианства, в отличие от западного, не осознававшего глубокой онтологической обусловленности и связанности мифа. Именно поэтому в западном богословии развился иной, «каролингский» взгляд на иконы и духовные изображения, который разорвал связь между бытием и символом, сделав из него плоскую картинку.

Δ. Созерцание, которое есть главное мистическое делание христианского мистика, у Платона (в «Законах» и «Государстве») и даже у Аристотеля в «Метафизике» имеет все-таки сильный привкус интеллектуализма. Однако в «Федре» Платон вводит важное понятие «божественного безумия», четыре формы которого (вдохновение, профетизм, телестика/экстаз и, наконец, эрос) тесно связаны с созерцанием красоты, ведь в платонизме онтологическое благо и красота связаны как два лика Януса. Неслучайно в среднем и неоплатонизме созерцательная мистика (основанная на текстах самого Платона, а также на герметической традиции, «Золотых стихах» Пифагора, Сивиллиных книгах и т. д.) оказалась одной из основных философских практик.

Для восточно-христианской традиции созерцание (θεωρία) оказалась востребовано, но было переосмыслено как бесстрастное созерцание Божества в экстатическом состоянии. Мистика стала целиком созерцательной, видение Бога – целью всех аскетико-мистических процедур, само созерцание Бога в уме сопровождается «просвещением» ума, а Бог предстает в своих действиях («энергиях») как «умный» свет.

Е. Обожение есть в христианской мистике главная цель и горизонт христианской жизни. Аскет в восхождении к созерцанию становится «богом» по энергии, его ум – божественным и постоянно пребывающим с Богом. Однако тут древний платонизм очевидно не мог иметь общей оптики с христианской интерпретацией. Жизнь Божества была непостижима для материального мира, ибо на Олимп «взойти» нельзя. Именно в вопросе обожения христианский платонизм преодолел онтологический разрыв, непреодолимый для платоников древности.

Итак, мы выделили несколько точек православного аскетико-мистического богословия, в которых интуиции платонической философии оказались востребованы христианской мистикой. Вместе с тем мы указали и на изначальную разность, сумму «точек несовпадения» между платонизмом и христианством, многие из которых были переосмыслены и устранены в неоплатонизме и особенно в платонизме христианском. Это:

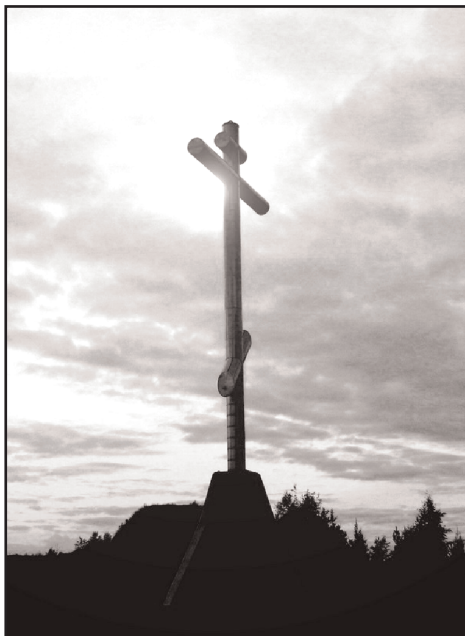
- Радикальный дуализм и нигилизм в отношении материи;
- «Социальная» концепция души и недооценка «личного» в пользу социального в психологии, из чего в принципе следует предсуществование душ;
- Неличный характер божества (мир неподвижных эйдосов) и связанная с этим направленность познания не на созерцание Бога;
- Малая разработанность мистической проблематики как таковой ввиду непреодолимого онтологического разрыва между миром идей и чистой потенциальностью, материей.

Именно с преодолением этих «узких» мест античного платонизма и связан прорыв христианского учения на новый метафизический и духовный уровень, позволивший ему открыть высшую духовную реальность, христианского Бога, множеству народов византийского и христианско-восточного круга.

Ссылки:

- 1) Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии (люб. изд., есть в И-нете)
- 2) В проблематику рецепции платонизма на византийской почве вводит: Аверинцев С.С. Поэтика византийской литературы. М., 1975.

- 3) Von Ivanka, Endre: Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaterio Einsiedeln, 1964.
- 4) О неоплатонической мистике см. 4-5 тт. «Истории античной эстетики» А.Ф. Лосева, тж. АА.VV. De Jamblique à Proclus. Genève, 1984. Гностическая мистика описана в работах М.К. Трофимовой, Е.Б. Смагиной и Л.А. Хосроева.
- 5) См. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. Париж, 1933, введение.
- 6) В качестве очень интересной обобщающей работы можно указать на S. Gersh, From Iamblichus to Eriugena. Leiden, 1978.
- 7) См. Аристотель «О душе».
- 8) См. в кач. Введения в проблему платонизма у Максима Исповедника дореволюционные работы С. Елифановича, а также магистральную книгу Н.-У. Von Balthasar Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner.
- 9) В особенности на «Ареопагитский корпус», см. последние работы Y. de Andia и I.Perzel.



Платонизм и христианство

Владимир Карпец

к.ю.н., доцент социологического факультета МГУ

Очень хорошо, что я выступаю здесь после А.В. Муравьева, который совершенно справедливо заговорил о платонизме, как об одном из оснований, если не самом существенном основании христианской аскетики. В этом, кстати говоря, вся суть аскетики и аскетизма - что не есть одно и то же. В то же время Александр Владимирович в начале своего выступления очень деликатно намекнул на некоторые черты платонизма, а потом столь же деликатно умолчал – когда, человек о чем-то молчит, это бывает порой гораздо более красноречиво, чем когда он об этом говорит. Я очень благодарен Александру Владимировичу, он мне очень помог: я не знал, говорить об этом или нет. Скажу.

Взаимосвязь платонизма и христианства на самом деле глубоко антиномична. С одной стороны, христианство – причем именно восточное христианство, православие, почти целиком построено (по крайней мере, в богословии) на аппарате философии Платона. Практически весь аппарат восточно-христианского, православного богословия основан на платонизме: начиная от терминологии – «сущность», «Οὐσία», «божественные энергии», «ипостась» и т.д. Все это непосредственно взято из Платона и неоплатоников. Более того, существует очень древнее предание о том, что кости Платона были крещены – что, вообще говоря, противоречит догматам, поскольку крестить можно только живого человека, - но здесь было сделано некое исключение, имеющее в каком-то смысле апокрифический характер.

Что остается в христианстве без платонизма? Если мы сделаем такой мысленный эксперимент¹, останется некий костяк – собственно говоря, священная история Ветхого и Нового заветов исключительно в ее керигматическом аспекте. Если мы обратимся к структуралистской дробе керигма/структура (которая уже стала частью нашего мыслительного аппарата), то получается, что возможны два варианта.

Либо, условно говоря, библеизм, библейская традиция, исключительно есть кериγμα, и тогда платонизм – структура. Либо кериγμα уже сама по себе двойится, и внутри кериγмы самой по себе есть некое разделение на библейскую и платоническую составляющие. Как правильно? Я в данном случае не готов ответить на этот вопрос, но только лишь его поставлю.

Вспомним выражение, которое употребил Ницше, а вслед за ним Хайдеггер, - о христианстве как «платонизме для народа». Что в данном случае имеется в виду?

Хайдеггер, который не был христианином, а тем более православным, имеет в виду «забвение Бытия», отождествление Сущего и Сверхсущего, отождествление Сущего и Бытия – об этом в книгах А.Г. Дугина о Хайдеггере очень хорошо сказано, повторять я это не буду.

Здесь надо иметь в виду одну очень важную вещь. Собственно говоря, не с Платона начинается “забвение Бытия». Платон – ученик Сократа. Сократ впервые дает нам образ некоего либерального поведения; собственно, это предтеча модерна в премодерне. Сократ выделяет индивидуальность, по сути он является основоположником персонализма. Но при этом Сократ не создал ни персоналистической системы, ни какой иной. Платон, в отличие от Сократа, – принципиальный антиперсоналист. Но появиться он мог только после Сократа. Более того, философия Платона в известном смысле есть ответ на феномен Сократа, притом, что Платон постоянно выдает себя за ученика Сократа.

Очень важна травма, которую Платон получил в самом начале своего пути. Известно, что Платон начинал как поэт, но под влиянием Сократа он сжег свои стихи и драмы. С тех пор Платон искренне, от всей души ненавидит поэзию – это, в известном смысле, экзистенциальная ненависть: поэты должны быть изгнаны из пределов описываемого им государства. Еще точно так же Платон ненавидит только монархию. Цари тоже должны быть изгнаны. Но Платон и не демократ.

Все это – предисловие. Теперь – о христианском платонизме. Как я уже сказал, с одной стороны, весь аппарат богословия построен на аппарате философии Платона. С платонизмом связана и мистическая линия в православии, начиная от Дионисия Ареопагита, через Оригена², и каппадокийцев – собственно, каппадокийцы вводят Платона в христианство.

С другой стороны, на V Вселенском соборе 553 г. происходит осуждение Оригена. Причем, Ориген непосредственно отождествляется с Платоном. Известно, что осуждение Оригена происходит по инициативе св. Императора Юстиниана. В своих комментариях Юстиниан прямо говорит о Платоне как о предтече Оригена, которого Юстиниан полагает еретиком. В XI в. происходит анафематствование Иоанна Итала – фактически это второе осуждение Платона. В чине анафематствования прямо говорится: «Учащим о безначальной материи и идеях, или о бытии, собезначальном Создателю всех и Богу – анафема. Принимающим платонические идеи как истинные, и говорящие, что самосущая материя оформляется от идей – анафема». Итак, с одной стороны, христианское богословие – это платонизм, а с другой стороны – «анафема».

Вселенские соборы осуждают платонизм с позиций строгого креационизма. Причем, что конкретно анафематствуется: учение об идеях, творение из предвечной материи и идея предсуществования и переселения душ – собственно говоря, весь платонизм как таковой, который одновременно используется как аппарат православного учения. Это глубочайшая антиномия.

В то же время, мы должны иметь в виду, что христианский аскетизм, собственно говоря, иноческий аскетизм целиком и полностью построен на платоновской методологии. Мы не найдем ветхозаветных источников иноческого аскетизма. «Царство идей» действительно предполагает аскетизм, дисциплину, жесткий диурнический тренинг, если говорить в терминах структурной социологии – дисциплину сугубо маскулиноидную. Мы встретим у Платона совершенно осознанное женоненавистничество, причем это женоненавистничество носит сугубо онтологический характер. Эта линия, со всеми ее гранями, переходит и в христианство. Но православная аскетика устанавливает здесь тонкую грань. Знаменитое 9-е правило Ханггрского собора по поводу брака – если кто осуждает физическую сторону брака, так же как и употребление вина «не ради воздержания, а ради гнушения» – да будет анафема. Опять-таки получается, что в известном смысле это анафема платонической «идеи», постольку поскольку гнушение есть идея, в то время как воздержание, пусть святости – не «идея», а, напротив, открытость Богу, или,

в философской терминологии, открытость бытию. Воздерживающийся также и претерпевает падения – это очень сложная диалектика иноческой жизни. «Гнушающийся» как бы «безгрешен». Но грань воздержания и гнушения, не-платонизма и платонизма в данном случае очень тонкая, ее почти нет. Если мы на эту тему начинаем говорить с опытными духовниками, с серьезными иноками, то увидим, что этой грани почти нет.

Интересно, что в христианской аскетике мы встретим точно такое же неприятие поэзии, какое мы встречаем у Платона. Поэзия трактуется в христианской аскетике, строго говоря, как область воображения, «демиургизм».

Мы говорили уже о том, что платонизм ненавидит женское начало, о чем деликатно сказал Александр Владимирович. Здесь аскетическая, монашеская, иноческая сторона платонизма. С другой стороны, обратная сторона платонизма, которая часто встречается в иноческой духовнической практике. Очень распространены духовнические предписания, кому на ком жениться, в современном православии весьма распространены предписания молодым супругам «жить как брату и сестре». Это чистый платонизм со всеми его положительными и отрицательными моментами. Обратной стороной являются те вещи, о которых, в частности говорит В.В. Розанов в своих знаменитых книгах – «Темный лик» и особенно «Люди лунного света». Иными словами, это обратная сторона аскетизма.

В этом смысле критикой платонизма очень серьезно занимался А.Ф. Лосев в своей книге «Очерки античного символизма и мифологии». В последней главе «Очерков» Лосев концентрирует внимание на этих чертах платонизма: с его точки зрения, платонизм есть абсолютный монизм чувственного и сверхчувственного. По сути, он говорит то же самое, что и Хайдеггер, но другими словами.

В этом плане очень интересное явление представляет собой русская софиология. Мы сейчас не говорим о том, что такое София у гностиков, у Иринея Лионского и т.д. – речь идет о русской софиологии. Русские софиологи делают то, в чем упрекают платонизм: они ставят промежуточное звено между трансцендентным Богом и миром. В этом смысле русская софиология очевидно подпадает под анафему Иоанну Италу, но, с другой стороны, она абсолютно

противоположна платонизму, постольку поскольку ставит в средоточие не мужское, а женское начало. Действительно, это некий русский «третий путь», но насколько он совпадает с Православием – большой вопрос. Опять-таки, в данном случае, я отвечать на него не готов.

И еще одно. При всех антиномиях платонизма в его отношениях с христианством, чем более мы умаляем платонизм в христианстве, тем более мы движемся к такому явлению как иудеохристианство, со всеми вытекающими отсюда последствиями. Включая и политические последствия, в том числе весьма распространенные сегодня идеи так называемого «христианского сионизма», официальной идеологии американских неоконгов. У нас наиболее ярким представителем этой идеологии был Александр Мень. В частности, сюда можно отнести идею переноса Ветхого завета на социальные и политические плоскости, и в том числе идею двойной избранности, о которой как раз много говорил Мень. Чем меньше «эллинства», тем больше «иудейства». Иными словами, чем больше мы уходим от платонизма в христианстве, тем больше мы приходим к иудеохристианству.

Таким образом, усиление платонизма ведет нас ко все большему и большему аскетизму, умаление платонизма ведет к иудеохристианству. Платонизм анафематствован, но христианство без платонизма есть иудеохристианство. Это антиномия, которую пока только предполагается разрешить. Пока что может быть дан лишь приблизительный ответ, но возможно, этот приблизительный ответ откроет нам и некую всевозможность бытия. И тогда мы обратимся уже не к Платону, а к Сократу. Очень часто приходится встречать уподобление Сократа Христу – в частности, судьбы Сократа земной жизни Христа. На этом, в частности, строится и антихристианство Ницше. И, с другой стороны, апологетика персонализма. Собственно говоря, ответом на это является следующее: Сократ покончил с собой, а Христос воскрес. Воскресение Христово, Пасха Красная – единственное, что можно сказать внутри этих антиномий именно в пользу христианства. Но это единственное на самом деле и есть всё. Если Христос не воскрес, наша вера тщетна.

Ссылки:

- 1) Хотя это довольно сложно, в особенности в отношении вещей священных, но мы находимся в светском учреждении, и занимаемся в значительной степени структурным анализом, поэтому я позволю себе это сделать.
- 2) Который проблематичен с точки зрения ортодоксии, но, тем не менее, методика Оригена целиком применяется каппадокийцами.



*Рафаэль Санти.. Афинская школа
(фрагмент).
Платон (слева) и Аристотель.*

Платон: не человек Традиции, но традиционалист

Медоваров Максим

аспирант Нижегородского государственного
университета им. Н.И. Лобачевского

Итак, божественный Платон. Потомок афинского царского рода, ставший величайшим из философов. Это не оценочное суждение, это факт: в системе понятий, созданной Платоном и Аристотелем, философствование продолжалось более двух тысяч лет в огромном регионе. Эллинистическая Греция и Римская империя, мусульманский мир от Испании и Марокко до Ирана и Средней Азии, средневековый еврейский мир, Византия, Армения, Грузия, наконец, вся Россия и Европа вплоть до начала XVIII века. Да, вплоть до раскола середины XVII века на Руси и вплоть до Лейбница и Беркли в Европе платоновская традиция философствования (зачастую в синтезе с аристотелевской) продолжалась непрерывно. Её существование прервали только французское Просвещение, английский эмпиризм и немецкая классическая философия. Но в XX веке, например, некоторые русские философы вновь встали под знамя платонизма, а кое-кто из их последышей стоит под ним до сих пор (правда, не очень убедительно). Факт беспрецедентного значения Платона для философии православных, католических, мусульманских и иудейских этносов налицо, и он сравним разве что с ролью Конфуция для народов Восточной Азии. Но как оценить этот факт? В принципе, по отношению к Платону и платонизму существуют три точки зрения.

Первая позиция характерна для либеральных и левых философов. Она колеблется от полного и яростного неприятия Платона до определённого признания его заслуг, но всё же в сочетании с острой критикой. Из уст И. Канта, Вл. Соловьёва, Л. Витгенштейна, Б. Рассела, К. Поппера, да, впрочем, и классиков марксизма-ленинизма, звучали обвинения Платона в реакционности, антидемократизме и тоталитаризме. Для современных протестантских фундаменталистов само слово «платонизм» служит синонимом ненавистного им холизма и «язычества» (куда они

включают и Православие). И действительно, у Платона целое предшествует частям, только оно обладает подлинной реальностью. Цель его идеального государства, «закрытого общества» – благо всех, а не благо каждого. Отсюда парадокс: в платоновском государстве все по отдельности несчастны, зато в целом государство счастливо. Это в корне противоречит индивидуалистическому, освобожденческому, революционному пафосу как либерализма, так и социализма. Ленин писал о противоборстве на протяжении двух тысяч лет двух философии: идеалистической («линии Платона») и материалистической («линии Демокрита»). Эта оппозиция страдает неточностью и должна быть скорректирована.

Точнее будет сказать об извечно противостоянии двух мировоззрений: реализма и номинализма. Представители первой линии видят мир как целое, единое, объективное, отсюда в социальной сфере проистекает их тяготение к идеальному государству, общему благу, религии как телесно зримому культу. Вторая линия фактически отрицает существование мира как целого, все общие понятия считает искусственными конструктами, выступает за «автономию индивида», «открытое общество», индивидуальную «справедливость», а религию подменяет ни на чём не основанной и повисшей в воздухе индивидуальной этикой. Что касается антиномии материализм / идеализм, то она не только не является основной в истории философии, но более того: очень часто материалисты, несмотря на свою односторонность, оказывались ближе к реализму и холизму, чем либеральные субъективные идеалисты.

Это противостояние обусловило то, что для многих мыслителей, вставших на сторону Традиции (то есть реализма и холизма) в противовес Модерну (номиналистическому и индивидуалистическому мировоззрению), платонизм был девизом и знаменем. Например, все выпады

о. Павла Флоренского против духа Нового времени основаны на отсылках к Платону. Другой пример: в Англии и Ирландии на протяжении многих веков все силы, оппозиционные к господствующей британской атлантистской системе и её номиналистическому и эмпирическому мышлению, также использовали имя Платона. В этом и заключается суть второй позиции: платонизм как криптоним

Традиции. Вопрос о критике самого Платона в такой перспективе обычно не ставился: главным было использовать его авторитет в борьбе с либералами.

Однако среди традиционалистски ориентированных мыслителей были и сторонники третьей позиции. Им платонизм представлялся уже ущербным учением, следствием упадка древней мифологии и разложения философии досократиков. Сюда, конечно, относятся Ф. Ницше и М. Хайдеггер, а также и О. Шпенглер, чьё отношение к Платону было амбивалентным. Шпенглер и симпатизировал Платону, и в то же время высмеивал его попытки воплотить свои бумажные конструкции в реальной политической жизни. Общеизвестна двойственность оценки Платона в трудах А.Ф. Лосева: платонизм и неоплатонизм были сердцевиной его мировоззрения в течение всей жизни, но он не жалел и острых слов в их адрес. Одна из ветвей платонизма, указывал Лосев, признана как официальная философия Православной Церкви (учения св. Дионисия Ареопагита, св. Максима Исповедника и св. Григория Паламы), а некоторые другие ветви – анафематствованы. Приведу знаменитую цитату из «Социальной природы платонизма»: «Апологет монахов и философ полиции, защитник рабства и мистического коммунизма, профессор догматического богословия, гонитель искусств и наук, заклятый враг семьи и брака, душитель любви и женский эмансипатор, мистик-экстатик и блестящий художник, проповедник казармы, аборт, детоубийства, музыкального воспитания души, педераст, моралист, строжайший аскет и диалектик – вот что такое Платон; и это всё – диалектически-органическая целость, единый и цельный лик философа, единый и цельный стиль платонизма. Как всё это далеко от сентиментальностей или бранчливых нелепостей вроде “обвинений” в “метафизике”, дуализме и пр., которые ещё до сих пор проповедуются относительно Платона с университетских кафедр, не говоря уже об улице и толпе! Поневоле задумаешься над тем, что такое платонизм. Не правда ли, товарищи, есть над чем задуматься?».

Да, есть над чем задуматься. Ведь критика Платона во многом связана с его двойственным положением: не софист и не атомист, но уже ушедший от нерефлексивного холизма досократиков философ неизбежно должен был подвергнуться нападкам с обеих сторон. Он им

и подвергался. Хайдеггеровская критика Платона во многом основана на том, что у досократиков (как и в метафизике Вед, как и в древней мифологии), ещё не различались субъект и объект. Гераклит уже выделил объект, а софисты – субъект. Сократ, затем Платон, и, наконец, Аристотель, осмыслили произошедшее и противопоставили субъект объекту (хотя, конечно, эти латинские термины не отражают суть греческой мысли: от их «субъекта» до «субъекта» средневековых схоластиков, не говоря уже о Канте, «дистанция огромного размера»).

Таков первый пункт обвинений в адрес Платона. Кроме того, критики Платона «справа» справедливо указывают на то, что трёхсословное государство Платона скорее носит характер искусственной модели, чем является описанием реального праиндоевропейского социума. Упразднение семьи, централизованная регуляция деторождения, запрет поэзии и музыки – в традиционном обществе такое было невозможно и не нужно. Так что и этот пункт критики Платона верен. Но, на мой взгляд, в обоих случаях путают причину со следствием.

Платон жил в IV в. до н.э., когда от греческой архаики уже ничего не осталось, когда позади уже был век софистики и Сократа, век «старшей тирании» (греческих буржуазных революций, по Шпенглеру) и афинской демократии. Уже распространились учения атомистов и киников, Эллада погрузилась в пучину империалистических войн между полисами, а впереди маячила цезаристская диктатура Филиппа Македонского. Другими словами, античная культура клонилась к закату и превращалась в мертвеющую цивилизацию. Органические структуры традиционного общества были разрушены, о былом холистичном восприятии мира остались только воспоминания. Уже процветал античный рабовладельческий капитализм – строй столь же антирадикальный, как и его аналоги в Финикии, Карфагене и позднем Вавилоне. Индивидуум не был измыслен философами – он был уже в IV в. до н.э. Разделение

на (говоря весьма условно) субъект и объект уже произошло в сознании эллинов, и Платону оставалось лишь констатировать это. Обвинять Платона в том, что он будто бы изобрёл субъект и объект – всё равно, что обвинять Генона в том, что он «изобрёл Модерн», как делают это некоторые. Платон выступил лишь как диагност кризиса античного мира, а не как его инициатор. Но он указал и путь исцеления, путь

← к слиянию субъекта и объекта, путь возвращения к Традиции. И не важно, что это путь завершится лишь шесть веков спустя – в неоплатонизме. Важна тенденция.

В диалогах Платона звучат воспоминания о лучших эпохах, когда весь быт был сакральным. Он, проповедник казарменного общежития, тоскует о тех временах, когда люди жили патриархальными семьями и хоронили покойников в собственном же доме. Рассказы об Атлантиде, донесённые до времён Платона жреческими тайными обществами, также пронизаны тоской об утраченном веке Традиции. Само «Государство» Платона – не что иное, как попытка поздней, закатной культуры осмыслить свои истоки. Наконец, учение о том, что душа, попадая в бренный мир, постепенно вспоминает виденное ею ранее в царстве вечных идей (анамнесис), – такое учение могло родиться только на закате эллинской культуры и типологически соответствует реакционному романтизму конца XVIII – начала XX вв. в Европе.

Да, Платон не жил в обществе живой Традиции и сведения о нём черпал скорее из мистерий и тайных жреческих доктрин. Да, пороки античного общества эпохи кризиса IV в. до н.э. были во многом и его пороками. Но Платон сделал свой волевой выбор в пользу Традиции. Его старший современник Конфуций смог сказать: «Я верю в древность», а Лао-Цзы призвал вернуться к патриархальной жизни только тогда, когда от самой древности в Китае «эпохи воюющих царств» остались лишь глухие воспоминания. Точно так же и Платон с его идеальным тотальным государством, с его учением о припоминании (анамнесисе), с его ностальгией по утраченным знаниям, с его тревожными напоминаниями об участии Атлантиды – стал возможен лишь в эпоху кризиса и междоусобных войн между полисами. С точки зрения цивилизационного подхода, это соответствует концу Нового времени на Западе. Вот почему Платона бессмысленно критиковать за то, что его метафизика не совпадает, например, с метафизикой более древних эпох: она и не могла с ней совпадать, будучи реакцией на вызов, брошенный софистами, Сократом и атомистами.

Платон был уже оторван от живой почвы, от народной Традиции, поддерживая с ней связь только через тайные доктрины. Но он, подобно реакционным романтикам, консервативным революционерам и

традиционалистам XIX–XX вв., родившись в обществе упадка, противопоставил ему сознательное обращение к уже подзабытой Традиции. Только так становится понятным, почему Платон был столь ненавистен и Попперу с Расселом – поклонникам Сократа и Канта, и марксистам – почитателям Демокрита. Только так становится понятна основная мысль великой речи о. Павла Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма». Напомню: эта речь, произнесённая в 1908 г., стала настоящим гимном и Платону, и манифестационистскому мировоззрению в целом. В ней Флоренский доказывал, что корни эзотерической философии Платона – в общеиндоевропейской и, шире, всемирной Традиции, в народных представлениях об одушевлённости мира, о том, что позитивисты называли «колдовством», «магией», теургией и «окультизмом». О. Павел тогда показал сущностное сродство и глубинную идентичность «языческой» Традиции, платонической философии и православного имяславия. «Как это в похвальном слове Платону лектор осмелился сравнить его философию с мужицкою верой в заговоры?» – возмущались тогда богословы, давно уже православные лишь по названию. «Глубокоуважаемые слушатели! – отвечал о. Павел. – Для меня лично это мирозерцание кажется гораздо ближе стоящим к истине, нежели многие лженаучные системы». Именно поэтому до сих пор многие богословы с рационалистическим, интеллигентским мировоззрением, лживо выступающие от имени Церкви, не могут простить «мужицкого» и в то же время жреческого, тайного, сокрытого и невероятно древнего, я бы даже сказал – изначального мирозерцания, которое выражено в платонизме и неоплатонизме. Их ненависть к Платону и его почитателям – верный критерий того, что афинский философ был на правильном пути.

Поэтому неслучайно, что, когда фонд Сороса (или его аналоги) пытаются навязать нам «открытое общество», они целят не только в Традицию вообще, но и в Платона в частности (см. «Открытое общество» Поппера). Когда протестантские фундаменталисты в США объявляют «язычеством» почитание Платона как пророка, широко распространённое в Православии (а также католицизме и исламе), то они фактически объявляют войну всей Традиции. Когда современные богословы-модернисты Н.К. Гаврюшин, С.С. Хоружий,

А.В. Кураев или уже покойные Л.И. Василенко и С.С. Аверинцев называли о. Павла Флоренского «магом и платоником», обвиняя его в ереси, то они сами демонстрировали свою антитрадиционную, антиправославную, еретическую сущность, лицемерно прикрытую «христианской» (на самом деле протестантской) фразеологией. Поэтому, если вспомнить недавнюю великолепную работу Ильи Дмитриева «Платон против Канта: консервативная апология государства», можно только поддержать этот лозунг (выдвинутый впервые ещё Флоренским) и твёрдо заявить: мы – русские, мы – православные, мы – наследники традиций византийского неоплатонического богословия Ареопагитик. Мы изображаем Платона в своих храмах в числе дохристианских праведников. И мы вновь совершенно осознанно делаем свой выбор против Канта и Декарта, против Вебера и Поппера, против номинализма и индивидуализма, против заразы протестантизма и «иудеохристианства», глубоко проникших теперь и в православные Церкви, – выбор в пользу древности, в пользу холизма, в пользу народных «почвенных» верований, в пользу Традиции, а это значит – и в пользу божественного Платона.

Литература:

1. Василенко Л.И. О магии и оккультизме в наследии о. Павла Флоренского // Вестник Православного Свято-Тихоновского государственного университета. Сер. «Философия». 2004. №3. С.81–99.
2. Дмитриев И. Против Канта: консервативная апология государства // <http://www.sorokinfond.ru/index.php?id=1180>
3. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. 959 с.
4. Поппер К. Открытое общество и его враги. В 2 т. М., 1992.
5. Рассел Б. История западной философии. В 3 кн. Новосибирск, 2001. Кн.1.
6. Соловьёв В.С. Жизненная драма Платона // Соловьёв В.С. Смысл любви. Избранные произведения. М., 1991.
7. Флоренский П.А. Общечеловеческие корни идеализма // Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины: опыт православной теодицеи. М., 2005. С. 7–29.



*Эдмунд Гуссерль,
основатель феноменологии*

СЕМИНАР № 4

Феноменология

- Феноменологическая философия и современная Россия: фатальная встреча и метафизика глупого общества
- Феноменологии и опыт ее религиозной интерпретации
- Исток художественного творчества

Феноменологическая философия и современная Россия: фатальная встреча и метафизика глупого общества

Дугин. А.Г.

д.пол.н., Директор Центра Консервативных исследований при Социологическом факультете, зав. кафедрой Социологии международных отношений социологического факультета МГУ

1. Феноменология - философское направление, развитое Э. Гуссерлем на основе идей Франца Brentano, является осью европейской мысли XX века. Современный Запад во всех своих аспектах – от культурных и философских до технологических – вобрал в себя феноменологию. Мы не можем вынести ни одного весомого суждения о современном Западе, не будучи знакомыми с феноменологией. Нужен нам Запад или нет, другой вопрос. Но он присутствует у нас как факт, а если мы не можем его понять, то его присутствие становится необратимым, болезненным, оппрессивным. Хотим ли мы отбросить Запад или его принять, нам в ОБОИХ случаях надо его вначале понять. А в XXI веке это значит с необходимостью понимать феноменологию.

2. Если Гераклит и Платон – начало логоса, то феноменология его конец. Феноменология является операционной средой философии М. Хайдеггера. Хайдеггер же чистый конец философии (Первого начала). Чтобы понять целое, надо понять границы. Границы философии, а, следовательно, границы самого Запада как чисто философского логико-технического явления, это Гераклит и Гуссерль, досократики и феноменологи.

3. Смысл феноменологии уже у Brentano состоит в выявлении интенциональности мышления (термин «интенциональность» взят у Фомы Аквинского и схоластов, но помещен в контекст метафизики Нового времени). В мышлении Brentano выделяет два уровня – первый интенциональный, в нем внимание фокусируется на предмете, который остается, тем не менее, лишь эндопсихическим представлением (*Vorstellung*). Воспринимая предмет, сознание его конституирует. То есть мышление (на этом уровне) не рефлексивно, но конститутивно, оно конституирует то, на что

направлено. Этот конструкт есть холистская цельная реальность – не отдельно «роза» и «красный цвет», но «красная роза», the-rose-being-red. Этот принцип позднее ляжет в основу гештальт-психологии. У Эрнста Юнгера и Эрнста Никиша «гештальт» -- цельная фигура имеет и философско-метафизическое содержание. Мышление оперирует с конструированным представлением (Vorstellung), на которое оно интенционально направлено. Это мышление не может сказать, есть ли этот предмет или нет. Оно имеет дело с ним как с интенциональным фактом. Brentano говорит о «содержании интенционального акта»; это и есть этот эндопсихический конструкт, который наивное сознание воспринимает как саму вещь. Но это не вещь, это «содержание интенционального акта». Поэтому мы можем говорить не о вещах, но феноменах, явлениях. Отсюда феноменология. Феномен бесспорен, но есть ли у него объективный коррелят в экзопсихической сфере? Вопрос открыт, и разные последователи Brentano – Алексиус Мейнонг, Адольф Райнах, Эдмунд Гуссерль, Макс Шелер и т.д. отвечали на него по-своему.

4. Далее, у человека есть еще один уровень, качественно отличный от интенциональности. Это область логики, способной схватить «очевидное» (Evidenz). Это «трансцендентальная инстанция», выносящая суждение (Urteil). Суждение, по Brentano, сводится только к одному: к утверждению существования или несуществования «содержания интенционального акта». Суждение выносится не о «розе» и о «красном», но о том, есть ли «красная роза» или «красной розы» нет. Суждение сопоставляет с «очевидностью» не фрагменты интенционального акта, а его целостное содержание. Это ложится в основу особой логики – логики Brentano. Brentano критикует Аристотеля за то, что он в своей логике подменяет суждениями интенциональное мышление, которое первично и формирует невидимую подоплеку суждения. Логика строится на неverifiedируемых понятиях – например, на автономном существовании «красного». Но «красного» интенционально не существует. Существует «красная кровь» или «красная роза» или «красная рябина». И логика сопоставляет ее с «эвиденцией» соответствующего предмета и все. (Эта тема позднее своеобразно рассмотрена Л. Витгенштейном).

5. Гуссерль развивает эту тему. Он описывает сферу интенциональности в терминах ноэзиса и ноэмы. Ноэзис - это сам интенциональный акт, а ноэма его содержание. Ноэтическое мышление неопосредованного конституирования мира человеком и есть сфера интенциональности. На этом уровне воспринимаемое некритично берется как «реальное», «существующее», «объективное», имеющее «самостоятельное бытие». Но это иллюзия. Человек имеет дело с представлениями и только. Когда наука упускает анализ интенциональных процессов, то принимает за изучаемую реальность собственные представления, а значит, является неточной. Логика относится к сфере дианойи. И особенность логики состоит в том, что она может отразить соотношение ноэмы и вещи, существующей вне человека. Гуссерль показывает, что большинство людей живут в чистом ноэзисе, никогда не сталкиваясь с областью логоса. Он называет это «жизненным миром», *Lebenswelt*. «Жизненный мир» есть ноэтическое бытие без обращения к дианойе.

6. Хайдеггер строит именно на этом свою философию Дазайна. Дазайн это феноменологическое присутствие сознания, онтически воспринимающего/конструирующего окружающее. Его важнейшим экзистенциалом является ин-дер-вельт-зайн – Дазайн экзистирует как бытие-в-мире. Не известно, есть ли этот мир сам по себе или он создается самим экзистированием Дазайна? В любом случае тот мир, с которым Дазайн имеет дело, конституируется исключительно этим экзистированием. Более того, сама мысль об объекте рождается из онтологии, надстроенной (философски – *Urteil*, логос) над его онтикой. Мир являет себя в явлении. Вне явления его нет и в этом смысл экзистенциализма: ранее начинали философствовать с эссенции (логика, диайнойя), теперь надо с экзистенции (ноэзис). Диайнойя по Хайдеггеру – онтология, ноэзис – онтика.

7. Что важно? Разделение этих двух сфер сознания и их четкое разграничение. Судьба Запада – в приоритетном следовании за логосом и диайнойей. Это судьба есть онтология. Запад (и в том числе модерн, а значит модернизация, глобализация, вестернизация и т.д.) есть только и исключительно диайнойя, онтология. Она и есть техника. Вернее, техника есть крайнее выражение онтологии, Логоса, уртайля.

По Гуссерлю, беда Запада в том, что он забыл то, на чем стоит («жизненный мир»). Хайдеггер считает, что сама судьба Запада есть развернутый суицид онтики. И он откапывает танатофильские истоки логоса как такового уже в первом Начале. Логос есть гипостазированная и зашедшая с другого конца (со стороны абстрактного бессмертия) смерть. Запад в XX веке научился различать в себе два мышления. Он осмыслил себя вглубь. Он вскрыл свои собственные трагичные бездны. Запад по-настоящему велик и грандиозен. В его технике – в его комфорте, машинах и сетях блистает величество смерти. И эта смерть стоит перед лицом ноэзиса, интенцианальности, жизненного мира. В этом его драма.

8. Однако причем здесь мы? Применение феноменологии к русскому обществу показывает: жизненный мир у нас занимает все, а место логоса ничтожно. Поэтому наше общество есть глупое общество. И это спасительно. Тот факт, что мы ничего не понимаем, есть признак нашей витальной основы, нашего избранничества. Логос в нас не вошел, не вселился. Мы вообще не понимаем, что такое дианойя. Мы искренне и без колебаний убеждены в реальности наших галлюцинаций. Только глупое общество может быть счастливым. Умножающий знания, умножает печали. Не зная дифференциации онтики и онтологии, онтологического Дифференца (по Хайдеггеру), мы принимаем сферу логического за сферу ноэтического и обратно. Наше суждение случайный слепок эндopsихических представлений, следовательно, мы не умеем судить, поэтому – таковы и наши суды, («как дышло» - глубокая поговорка, закон зависит от того, «как повернешь» - то есть, как организуешь внимание, то есть интенциональность). Мы живем среди эндopsихических гештальтов. И очень насыщенно жить так. Это и есть «жить». Не зная фигуры «Другого», дуализм субъект/объект нам чужд, мы не знаем смерти. Это вселяет в нас глупую и интенсивную радость.

9. Самое главное открытие России в сфере философии в XXI веке, если вообще какое-то открытие может состояться, это открытие для себя онтологического Дифференца. То есть реальная встреча с феноменологией.

10. Но феноменология находится в конце истории Запада. Мы же, находясь вообще вне ее, равноудалены и от Начала и от Конца. Если нам все же интересно то, что такое философия, то нам удобно зайти

либо с Начала (Гераклит, Платон) либо с Конца (Гуссерль, Хайдеггер). В каком-то смысле это все равно. И там и там – единая проблематика и единая суть: это проблема Логоса. Вначале Логос выпрастывается из мифа и хаоса. В конце осознает это освобождение, этот исход как тупик, рабство и смерть. И тот и тот момент захватывают дух.

11. Нам сегодня следует вынести суждение о нашем глупом обществе, то есть о русском жизненном мире. Это суждение есть также суд - кризис, различение. Кризис – и есть по-гречески то же, что латинское *differentiatio*. Отсюда и диакрисис. Наука различения духов.

Если мы рас-судим рас-судком эту глупость как нечто, что следует преодолеть, мы ответственно примем решение о модернизации и вестернизации. Но идиот на такое действие не способен. На это способен только квалифицированный и подлинный философ, который может нам доказать свое овладение дифференциацией. Пока такого носителя логоса нет, модернизация не возможна. Это будет очередная симуляция жизненным миром того, что происходит в сфере трансцендентного, то есть в области логоса. Так в цирке ученые кошки и пудели, гавкая или мяукая, «овладевают математикой». Российская политическая элита – дрессированные моржи.

12. Мы можем принять и обратное решение, что глупость это прекрасно, потому что сама жизнь чрезвычайно глупа. Мы можем сказать «жизненному миру» и радостному заблуждению «да». Но это тоже требует суда и дифференциации, практического активного диакрисиса. Иными словами, консерватизм, если он хочет быть ответственным, также должен (не менее, чем модернизм) овладеть логосом, чтобы принять решения об освобождении от него. Иначе это будет простой не дрессированный морж, а не консерватор.

Двигаться вперед или назад, стоять ли на месте, быть ли собой или стать другим- все это решается через философию, а в XXI веке и в наших условиях через феноменологию. Если мы сожжем себя в логосе Гераклита, нам наверняка захочется узнать, а чем же это преображение закончится? Тогда мы откроем позднего Гуссерля (вариант: раннего Хайдеггера) и все станет ясным.

Феноменология и опыт ее религиозной интерпретации

А.В. Муравьев;

к.и.н., старший научный сотрудник ИВИ РАН

Феноменологический метод, предложенный Э. Гуссерлем, стал началом этапа в развитии новой европейской философии и методологии науки, потенциал которого до сих пор не до конца осознан и востребован. В отношении религиозной тематики феноменология хранит осторожность. Ни сам Гуссерль, ни его непосредственные ученики (исключение составляет М. Шелер), не ставили прямого вопроса о соотношении феноменологического метода (или как любил говорить сам Гуссерль «*phänomenologische Wissenschaft*») и религиозных убеждений, а также реализующих их практик. Но это не значит, что такого вопроса не существовало или что его вовсе невозможно поставить.

Первоначальной интуицией, которой феноменология осталась верна, было внимание к оформлению интеллектуального акта в сознании. В «Парижских лекциях» он утверждал, что культурные и духовные феномены настолько тесно связаны с явлениями сознания, что объяснять их можно через физику. Здесь знаменитый философ оставался на линии Brentano. Но за внешним физикализмом можно попытаться разглядеть интуитивное осознание связи, на котором настаивает и христианская антропология.

Разумеется, Гуссерль прежде всего осознавал эту связь как исторически обусловленную, в то же время признавая что «душевное человечество» (*Seelisches Menschentum*) не завершено. Духовный телос (задача) этого человечества лежит в бесконечном (*Unendlichen*), он и сам есть бесконечная идея. Уже в этом историческом европеизме видна связь феноменологии с унаследованными от христианской метафизики категориями. Гуссерль определял себя как «платонствующего реалиста», но указывал, что «общее понятие предмета измыслил не я, — я только восстановил в правах тот предмет, какого требуют чисто логические предложения, одновременно указав и на то, что таковой принципиально неизбежен». У самого философа связи с христиан-

ством нет, но в дальнейшем развитии феноменологии такая связь появляется.

Важнейшим как для христианского богословия, так и для феноменологии оказывается опыт сознания, душевный опыт. Главной феноменологической процедурой Гуссерль признавал редукцию (гносеологическую, эйдетическую и онтологическую), т.е. «сведение», спуск на уровень глубже. Гуссерль считал, что «трансцендентальная редукция может рассматриваться как продолжение редукции психологического опыта. Универсальность достигает теперь следующей стадии. Отныне „заключение в скобки“ (т.е. редукция) распространяется не только на мир, но и на сферу „душевного“. И вот тут возникает интересный момент. Обычно психология редуцирует привычный устойчивый мир к субъективности „души“, которая сама составляет часть того мира, в котором она обитает. В отличие от нее, трансцендентальный феноменолог редуцирует психологически уже очищенную субъективность к трансцендентальной, то есть к той универсальной субъективности, которая конституирует мир и слой „душевного“ в нём». Таким образом «трансцендентальная редукция совершает *εποχή* (воздержание от суждения) касательно реальности, — однако к тому, что она сохраняет от действительности принадлежат нозмы с заключенным в них нозматическим единством, а тем самым и тот способ, каким они мыслятся. Тем самым, феноменология не ограничивается сознанием, а выходит в трансценденцию, откуда, как кажется, один шаг до религиозного постулата.

Итак, осуществляя феноменологическую редукцию (своего рода ряд «выключений»), мы «выключаем» всё трансцендентное по отношению к чистому сознанию, за исключением сущностей и чистого «я». Трансцендентными сознанию при этом получают несколько вещей:

- естественный мир, природа (в том числе всё в мире, что наделено ценностными и практическими характеристиками — и, соответственно, культура, наука). Их выключение — это основная редукция.

- Бог (Бог — говорит Гуссерль — это абсолютное в ином смысле, чем сознание, и трансцендентное в ином смысле, чем мир). Редуцировать Бога невозможно.

• Сущности (ведь они «не обретаются в нем [сознании] реально», содержание сознания — лишь «показательные случаи» сущностей. Сущности выключать не следует, иначе останется чистое сознание, но не будет науки о нём.

• Чистое «Я» («своеобразная трансценденция, — в известном смысле не конституированная, — трансценденция в пределах имманентности»). Чистое «Я» мы выключать не вправе, так как оно играет «существенную роль во всякой cogitatio».

«Когда я осуществляю это — а я вполне свободен поступать таким образом, — то я не отрицаю этот мир, как если бы я был софистом; я даже не сомневаюсь в том, что он наличен, как делал бы, если бы был скептиком. Но я просто осуществляю феноменологическое эпохе, которое совершенно освобождает меня от использования каких бы то ни было суждений, касающихся пространственно-временного существования (Dasein)" - писал Гуссерль. Основной метод "обнаружения" сущности и структуры сознания есть метод "непосредственного вхождения" в поток сознания, интуитивного, непосредственного, но одновременно чисто умозрительного внимательного "усмотрения сущности". Это уже не сократовское «познай», в этом «вхождении в поток» видится интроспективная закуска христианского мирознания.

Метод, который предлагает феноменология, — метод непосредственного слияния с потоком сознания, — естественно, что он в принципе противоположен дедуктивно-расчленяющему методу науки. Особенность потока сознания заключается в том, что в сфере психического нет никакого различия между явлением и бытием. Для потока переживаний все выступает в виде феноменов. Причем природа феномена, по мысли Гуссерля, определяется следующими особенностями: в феномене есть момент непререкаемой и непосредственной "очевидности", непосредственное единство с истиной, с сущностью. По мнению специалиста по философии феноменологии А. Ямпольской, гуссерлевское созерцание (де факто, в существующей феноменологической традиции) имплицитно предполагает опредмечивание данности. «Грубо говоря, все, что мы можем созерцать - становится для сознания интенциональным предметом со всеми вытекающими из этого следствиями», — пишет автор.

Итак, хотя сам Гуссерль оставался на подчеркнутой дистанции от религии, в его исходной «феноменологической науке» присутствует как невозможность редуцировать трансцендентного Бога и «чистое Я» до сознания, так и погружение вглубь сознания субъекта, в котором на известной глубине присутствует интенциональный предмет созерцания. Знаменитая формула «быть субъектом для мира и быть объектом в мире» предполагает постановку проблемы парадоксальной субъективности: человек выступает как воплощенное сознание, что уже представимо в богословской логике.

Известный французский феноменолог, автор идеи «радикальной феноменологии» Мишель Анри (1922-2002) предложил оригинальное христианско-мистическое (в смысле М. Экхарта) прочтение редукции, лежащее в основе «богословского переворота» в феноменологии. Анри считает, что понятие «горизонта» у Гуссерля означает «лазейку», через которую проникает в его философию трансценденция. Если сознание никогда не исчерпывается актуальным переживанием, а полный горизонт предмета («мир») раскрыть невозможно, то абсолютность трансцендентального его Гуссерля оказывается мнимой, поскольку его присутствие соотносится в феноменологическом описании с горизонтом «трансцендентных» возможностей.

Отправляясь от вполне гуссерлевского постулата «интуиция — это конечная мысль», Анри утверждает, что актуальный акт сознания всегда отсылает к горизонту потенциальных актов. Отсюда следует, что доступность абсолюта не может быть интуитивной: Абсолют не должен отсылать нас к трансценденции горизонта, поэтому универсальная феноменологическая онтология не может использовать интуицию, схватывающую всегда только частное, но не общее. Необходимо найти «вид знания», которое обращается не к интуитивному разуму, но покоится на действительном опыте таинства (*mystère*) «не-знания». В сразу данном абсолютном таинстве «не-знания» открывается антино-

мичная структура сущности обнаружения феномена: сущность исчезает в самом акте обнаружения, когда она открывает горизонт света, видности. Поэтому сущность в принципе не показывается, у нее «нет лица». Сущность является условием истины, но сама — не-истина, она имманентна и форма ее откровения (*révélation*) есть ее собственное содержание. Здесь уже можно обратиться к богословию.

«Универсальная феноменологическая онтология» у Анри превращается в мистическое путешествие, близкое М. Экхарту, у которого Анри заимствует идею о внутренней связи Божественного Откровения и человеческой души, которую немецкий мистик называл «Божеством». Опыт откровения сущности согласно Анри следует искать в самой жизни, внутри человека: он и есть «человеческая реальность», «экзистенция без трансценденции», больше похожая на имманентную самой себе монаду. Жизнь является самооткровением (*auto-révélation*), обнаруживается без разрыва в радикальной имманентности. Для описания сущности как жизни Анри вводит ключевое понятие — само-аффекция (*auto-affection*), т.е. такое состояние, которое появляется когда, например, я страдаю и чувствую, что страдаю, я вижу и одновременно я чувствую, что вижу, я мыслю и чувствую, что мыслю и т.д. Но самоаффекция — это определение не индивидуального субъекта, а сущности обнаружения, то есть автоаффективно откровение, абсолютное в своем внутреннем опыте.

Сходно с Мишелем Анри мыслит и Жан-Люк Марьон, который видит возможность мыслить о Боге, ввести Бога в феноменологическую философию (описание чистого опыта), сломав барьер между богословием и философией, в том, что феномен может быть дан в опыте как дар; данность для него может являться нам как дарованность. Марьон рефлексировал само понятие дара — при чем он имеет в виду именно чистый дар, дар, не требующий расплаты и не делающий одариваемого обязанным. Однако, такой чистый дар, как считает его оппонент Ж. Деррида, неопишуем, а значит, не может рассматриваться феноменологически, поскольку феноменология есть описание опыта. Марион же настаивает на возможности особого рода описания. Эту возможность он демонстрирует, указывая на ситуации дарения в отсутствии дарителя, получателя или самого подарка — разрушающие экономический, обменный характер дара. Такое понятие дарности (*Gegebenheit*) уже близко к мистике творения, которая имеется в христианском богословии. Это особое измерение опыта для Марьона и есть религиозное.

Наконец, Натали Депраз в ряде работ напрямую сближает опыт редукции с опытом православной мистики и особенно так называемой «Исусовой» молитвой, которую равно иноку и мирскому положено

творить непрестанно, хотя у иноков для этого и существует лучше организованная жизнь. Депраз рассматривает редукцию как «делание» (praxis), тем самым пытаюсь приблизить редуктивное выключение феноменолога к «отключению» от мира человека, творящего Иисусову молитву. Само равенство *prière du coeur* = *reduction*, не производит впечатления хорошо отрефлексированного или даже вполне аутентичного классическому феноменологическому дискурсу. Впрочем, в постклассической феноменологии «поворот» уже стал достаточно привычной формой развития методологии. Только в отличие от католических реформаторов феноменологии Депраз поворачивается к восточно-христианскому опыту исихии.

В ряде работ и российский физик и историк философии С.С. Хоружий пытается пойти путем Депраз, устанавливая соотношение аналогии между исихастским понятием «внимания» (προσοχή) и приматом внутреннего опыта в феноменологии, в частности, внутреннего внимания. Теория интенционального опыта трактует внимание как интеллектуальное «всматривание» – акт, который Гуссерль описывает как топос внимания. Хоружий считает, что принадлежность к категории духовных практик лежит в истоке всех главных отличий исихазма и от феноменологии. В случае внимания, радикальное отличие имеет место уже в природе феномена: в исихастской (и всякой) духовной практике внимание само меняется, проходит кардинальные трансформации. Другое крупное отличие – в соотношении внимания внешнего и внутреннего. Надо отметить, что Хоружий куда менее оптимистичен в сравнении с Депраз, считая феноменологию и исихазм все же фундаментально различными.

Относительно недавно началось обсуждение о пользе феноменологии в религиоведении (можно указать на работы Н. Митрохина и статью Т. Человенко), ибо она позволяет глядеть на верующего его глазами не как на объект. Так или иначе, у «множества» феноменологии есть много точек, которые могут при определенном угле зрения оказаться общими с «множеством» религиозного опыта. В то же время сближение феноменологии с опытом православного мирозерцания напрямую кажется не оправданным, и опыт такого сближения, скорее, указывает на тот общий «европейский» дух, к которому привлекал внимание сам Гуссерль, как на историческую матрицу.

Исток художественного творчества

Дёрин С.В.

эксперт Центра консервативных исследований

"Исток художественного творчества" — это одна из немногих книг Хайдеггера, которая вышла на русском языке в адекватном переводе, наряду с "Разъяснениями к поэзии Гёльдерлина". Хайдеггер считал поэзию в некотором отношении выше философии по познавательным способностям. Его любимым поэтом был Гёльдерлин, цитируемый также и в рассматриваемой нами работе, где Хайдеггер дал следующее определение искусства: "Искусство есть полагание истины в творении". Хайдеггер отмечает, что одним из существенных способов, которым истина устраивается в сущем, есть способ творящейся в творении истины, которая до этого является полностью сокрытой.

Хайдеггер утверждает, что способ, благодаря которому начинает светиться истина, есть близость такого сущего, какое, уже не является каким-либо сущем, но есть сущее сущего. Истоком творчества и творения является то, что в самой сущности истины заключено влечение к творению. А точнее, влечение к творению как особо отмеченной возможности того, чтобы истина была сущей среди всего сущего. Проводя аналогии с богословием, "Бог желает быть познан своим творением". При этом Хайдеггер отмечает, что устройство истины вовнутрь творения есть произведение на свет такого сущего, аналогов которому до этого ещё не бывало и никогда не будет, что, очевидно, имеет значение для различения аутентичного творчества и эпигонства.

Исследуя проявление истины в творении, Хайдеггер указывает на то, что ее проявление выражается спором, и в результате такого проявления истины внутри сущего, в нем образуется раскол относительно самого факта проявления. Здесь приходит на ум фраза из Нового Завета, где Христос определил себя как камень преткновения. С точки зрения Хайдеггера, когда в искусстве истина выражается в творчестве, она существует не сама по себе, но через охраняющих творение. Охраняющий творение, по Хайдеггеру, это человек, который сам не будучи творцом, воспринял послание

истины и позволил открытости истины в творении впустить себя в неё же, без чего творения, как такового, не существует. Рассматривая положения Хайдеггера о том, что истина в творении всегда вызывает спор и раскол и о том, что истина, выражаясь в творении, нуждается в тех, кто её воспримет, можно также провести аналогию с богословием. Предположить, что мир, как творение, существует до тех пор, пока есть тот, кто может воспринять его как творение и войти в истину, выраженную в нём.

Хайдеггер особо отмечает, что в самом творении не должно браться в глаза то, что оно создано великим художником – "Со всем не требуется, чтобы созданное свидетельствовало о великом достижении большого мастера, и чтобы в результате этого сам мастер поднялся в глазах общества. Достаточно самое простое – *factum est*, т.е. – сделано. Именно то, что здесь совершилась несокрытость, что совершившееся ещё только совершается, именно то, что вообще есть такое творение, а не напротив, не есть. Побуждение к тому, чтобы творение было и чтобы оно было именно таким творением, это никогда не прекращающееся неприметное побуждение составляет постоянство самопокоящегося внутри самого себя творения". Памятуя о вышесказанном замечании Хайдеггера о том, что истина всякий раз совершенно по-новому раскрывается в творении и не имеет аналогов ни в прошлом, ни в будущем, можно утверждает, что те, кто отказываются войти в понимание истины, разверзающейся в творении, впоследствии занимаются тем, что анализируют искусственным образом то, что было произведено.

Хайдеггер в своей работе отмечает, что наука до тех пор, пока она не достигает уровня философии, не имеет к истине отношения, но описывает правильность того, что уже было сделано. Если же она выходит на уровень понимания этого, то сама становится философией. Поскольку истина в творении представляет себя как нечто совершенно небывалое, то весь, прежде казалось бы знакомый мир, представляет как что-то абсолютно новое, и те, кто позволяют себе войти туда, видят мир представшим в совершенно новом свете. Самое же небывалое в творчестве, по Хайдеггеру, то, что оно вообще само по себе есть. "В творении не просто трепетно дрожит отзвук всей необычайности этого события, созданности творения, но именно эту самую необычайность события

←

своей созданности, что оно, как творение есть, и есть именно это творение, само творение постоянно пробрасывает вперёд себя и искренне постоянно разбрасывая, разбрасывает вокруг себя". Особенно интересна фраза Хайдеггера о том, что чем существеннее разверзается творение, тем ярче светит исключительная яркость этого события, что творение есть, а не, наоборот, не есть. То есть, творение действует само по себе так, что его замечают. Интересно наблюдение Хайдеггера о том, что подлинно великое творчество практически исключает своего творца. В наше время, Сергей Жариков указывал на анонимность как на важнейшую характеристику подлинно творческого произведения. Это же наблюдалось и в Поп-механике Курёхина.

"Охранение творения не разъединяет людей, ограничивая каждого кругом его переживаний, как это происходит в обычной жизни, но оно вводит людей в круг их общей принадлежности истине, совершающейся в творении, и так полагает основу для их совместного бытия друг с другом и друг для друга. Такое бытие есть исторически совершающееся обнаружение здесь-бытия и выставление себя наружу изнутри сопряжённости с несокрытостью. Такое ведение по способу охранения далеко от вкусовщины, от разборчивого знания всего формального в творении, его качеств и красот как таковых". При этом Хайдеггер неуклонно отмечает на протяжении всей работы, что, несмотря на то, что он не признаёт формальное в творении, творение осуществляется только в этом мире и напрямую с ним связано. Вследствие этого по форме творчество очень похоже на ремесло, поэтому все великие художники превыше всего в своём деле ставили владение формой. Так, в древнегреческом языке, словом "техне" обозначается и ремесло, и искусство. При этом, как отмечает Хайдеггер, никакой истины в ремесле, в изделии не проявляется, хотя это, как и искусство, человеческая деятельность.

"Пребываем ли мы исторически, в нашем здесь-бытии у истока, ведома ли нам сущность истока, внимаем ли мы ей. Или же в нашем отношении к искусству мы опираемся лишь на образование, на наше знание былого. Есть безошибочный знак, свидетельствующий о таком или-или и его разрешении. Гёльдерлин (немцам ещё только предстоит выстоять во встрече с его творчеством) назвал этот знак, сказав: Своё место с трудом покидает живущее близ истока".

Литература:

1. Хайдеггер М. "Разъяснения к поэзии Гёльдерлина", Академический проект, 2003
2. Хайдеггер М. "Исток художественного творения", Академический проект, 2008



Мартин Хайдеггер

Приложение

- К онтологии будущего
- Заметки о Гегеле

К онтологии будущего

Дугин А.Г.

Бытийный статус моментов времени

Есть ли будущее? Вопрос вполне уместен, так как он заставляет нас задуматься об онтологии времени вообще. То, что есть, либо есть сейчас, и тогда оно «есть»- что и подтверждается множеством прямых эмпирических рецептов. Либо оно было, и это можно так или иначе удостоверить документацией. Хотя тут уже возможны подделки. Либо будет, но бытие этого «будет» уже под вопросом.

Хайдеггер говорил о трех экстазисах времени, то есть о его выходах из самого себя. Прошрое, настоящее и будущее – три экстазиса. На первый взгляд, им соответствуют три онтологического аргумента: однозначный (есть/нет) относится к настоящему, задокументированный (было/не было) относится к прошлому и гадательно-вероятностный (будет/не будет) относится к будущему. Представляется, что можно их иерархизировать по признаку достоверности. Получаем иерархию- «есть», «было», «будет». «Есть» самое достоверное, «будет» самое недостоверное. «Было» -- промежуточное. Будущее в таком случае наименее онтологично из всех экстазисов времени. То есть будущее «есть» в наименьшей степени среди «есть» и «было». «Было» уже «было», а того, что только «будет», может и не быть. Значит, будущее обделено бытием по сравнению с другими темпоральными моментами (экстазисами).

Кант и субъективное время

Отсюда можно двинуться в разных направлениях. Например, спросить о солидности онтологического аргумента применительно к самому «бесспорному» моменту – к настоящему.

Вспомним о Канте и его критике бытия объекта. С этой точки зрения, бытие объекта нуменально, и обосновывается лишь моральным императивом практического рассудка. Иными словами, онтологический аргумент не применим даже в онтологической экспертизе настоящего. Отсюда следует интересный поворот: то, что есть во времени, - причем, во всех трех его моментах, - в равной степени онтологически

←

неверифицируемо и относится лишь к гносеологической конструкции. Пессимистично в отношении к настоящему, которому мы, как правило, в бытии не склонны отказывать, однако оптимистично в отношении других моментов. Если бытие в настоящем недоказуемо чистым разумом, то бытие в прошлом и будущем, которых перцептивно нет в настоящем, уравниваются в правах с настоящим в рамках гносеологической процедуры. Для чистого разума прошлое, настоящее и будущее одинаково «есть» как феномены. А значит, будущее есть феномен и в таком качестве оно действительно и действенно, активно.

Кроме того, Кант раскладывал априорные формы чувственности на время, которое ближе к субъекту, и пространство, которое ближе к объекту. Значит, время относится к субъектной орбите восприятия. Это равносильно утверждению, что время субъективно. Возможно, операции с временными последовательностями вносит в опыт перцепции именно субъект.

Время как музыка у Гуссерля

Теперь зайдем с другой стороны, со стороны феноменологии. Гуссерль рассматривает проблему времени через опыт музыки. 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, если в сознании наряду с настоящим угасающим 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.

Развивая этот тезис, мы получаем ключ к феномену истории. История есть настоящее с включенным в него -- и от этого в чем-то настоящим -- угасающим прошлым. Бытие мгновения есть отзвук

умирания предшествующего мгновения. Растворяющееся прошлое оживляется памятью для того, чтобы дать настоящему смысл. Прошлое помещается в настоящее, чтобы настоящее было историческим, то есть связанным. Не одной отдельно взятой нотой, как на репетиции оркестра, но легитимной частью внятной пьесы. Полигимния и Клио сестры. Анамнез Платона есть инструмент реконструкции историчности души, то есть осмысленности существования. Душа должна вспомнить прошлое, чтобы стать частью осмысленного целого, гармоничного и полного. Тогда нота существования будет встроена в звучание мелодии.

Феноменология будущего

Тут не трудно перейти и к феноменологии будущего. Будущее в таком случае уже есть сейчас, в настоящем, но только оно в настоящем еще живет, а в будущем – будет умирать. Будущее есть хвост настоящего, его отголосок, его (растянутое) исчезновение. Время есть процесс растворения. Чтобы быть во времени, надо следить за тем, что растворяется и как оно растворяется. В будущем нет нового. Это продолжение исторической мелодии. Новое возникает только в том случае, если мы утратили смысловую нить последовательности, сбились с гармонии, растерялись перед лицом звука, который не можем интерпретировать, уложить в канву. Новое случается как событие только в том случае, если мы отвлеклись от бытия, задремали, сознание притупилось, связь оборвалась, но резкий звук нас будит, и мы спросонок не можем понять, к чему он относится, что он означает, как он связан с предыдущим и с дальнейшим. Это и есть «событие», которое ставит нас в тупик и заставляет воспринимать время дисконтинуально.

Короткое замыкание

У Гуссерля есть, правда, и еще более глубокий анализ феноменологии времени. Он утверждает, что под уровнем этого плана континуальных потоков умирающего импульса, находится инстанция, которая объективизирует то, что открывается нам в настоящем как то, что есть. Эта инстанция нуждается в подкреплении действительности,

←

которая воспринимается как действительность, а не как совокупность затухающих потоков. Эта инстанция – последний и наиболее глубокий уровень сознания – есть само сознание, открывающееся для самого себя в нондуальности снятой интенциональности: в опыте настоящего сознание осознает себя как острый и непреложный факт своего собственного содержания. Такое короткое замыкание и порождает все формы трансцендентализма: логику и стремление разделить субъект и объект.

Автореферентность сознания позволяет по-новому взглянуть на цепочку прошлое-настоящее-будущее. В настоящем мы имеем дело с коротким замыканием, моментом схваченной автореферентности. Но этот момент травматичен: в таком состоянии сознание пребывать не может. Поэтому оно рассеивает опыт настоящего «сейчас» в серии затухающих импульсов, конституирующих временную последовательность и ее контент, а вместе с ними – содержание опыта. Прошлое и будущее – как поле затухания – нужны «настоящему», чтобы глубинное сознание могло бы распространить по темпоральной плоскости чудовищное напряжение столкновения с самим собой, чтобы укрыться от него и превратить его в нечто отдельное. Для этого служат и все остальные структуры рассудка: они переводят внутренний травматизм сознания в его чистом виде в систему отчужденных от него дуальных конструкций – да/нет, здесь/там, внутреннее/внешнее, верх/низ, право/лево, истинно/ложно и т.д. До и после относятся к этой же цепочке. Рассудок конституирует время, чтобы спасти сознание от травматического опыта встречи с самим с собой. Но этот опыт неизбежен, отсюда и возникает настоящее.

Что важно в приведенных выше примерах интерпретации морфологии времени? То, что время предшествует объекту и темпоральные механизмы требуют углубления в структуры сознания. Иными словами, время конституируется сознанием, есть его продукт. Это очень глубокий продукт, предопределяющий восприятие окружающего мира и в значительной степени предопределяющий сам мир, делающий его воспринимаемым, содержательным и действительным. Время не свойство мира и объекта, мир и объект суть производные от времени, в котором проявляются глубинные механизмы сознания.

Время и структура социальности

Эти философские замечания подводят нас к уточнению научной топике футурологии, прогнозирования, проектирования, аналитики будущего.

Перейдя от человека к обществу (от антропологии к социологии), мы можем сказать, что будущее как особое онтологическое измерение глубоко субъектно, то есть имеет общественный характер. Будущее исторично, его нельзя мыслить как проявление заложенного в абсолютно независящем от нас объекте имманентного свойства. У объекта нет будущего. Нет будущего у земли, зверей, камней и машин, если они не включены в человеческий мир. В них нет автореферентного сознания, у них нет времени вообще. Время это то, что в нас, внутри, что нас делает тем, кто мы есть. Время это идентичность человека.

Но эта субъективность времени не равнозначна тому, что любой прогноз будет самосбывающимся пророчеством (Р.Мертон) или что любой проект реализуем. Будущее имеет строгие нормативы и не является произвольным. Оно содержательно предопределено, так как является историческим. А это значит, что его нельзя изменить волюнтаристски. Субъект не свободен от своей собственной структуры, напротив, он ей предопределен. Если у него не будет будущего, как поля для затухания настоящего и частично прошлого, он будет сожжен внутренним напряжением «застывшего мгновения», в котором он столкнется с самим собой. Это будет мгновением смерти.

Будущее необходимо обществу, чтобы бежать от самого себя и дальше. Хроника этого бегства есть смысл истории. И чтобы оно было эффективным, необходимо, чтобы в нем сохранились следы прошлых серий. Будущее предопределено структурой субъекта. Поэтому оно является абсолютно предопределенным. Субъект не может не выплескивать себя в рассудочные цепи, не может не мыслить, не может не конституировать временные последовательности. Поэтому будущее есть в той же самой мере в какой есть настоящее и время вообще. Там, где есть время, там есть будущее.



Будущее и его смысл

Будущее имеет смысл. Оно имеет его даже до того, как оно стало. Более того, будущее имеет смысл даже в том случае, если оно не станет действительным. На этом основаны пророчества или прогнозы, даже не сбывающиеся или опровергаемые. Они конституируют смыслы будущего, в отношении которых в дальнейшем можно выстраивать смысловые системы. Если пророчество опровергнуто, то само его опровержение становится осмысленным. А если бы его не было, то весьма вероятно, события, случившиеся в действительности, не имели бы в себе вообще никакого смысла. А так они наделяются семантикой не осуществившегося пророчества.

Будущее можно анализировать с той же степенью достоверности, что и прошлое и настоящее. «Неожиданным» в нем будет лишь факт вспышки самореферентного движения глубинного сознания, воспринимающего накал мгновения как то, что «есть». «Есть» -- это нота, которая звучит сейчас, но музыкой она становится только вместе с теми нотами, которые уже прозвучали только что и теми, что вот-вот зазвучат. Содержательно мы переживаем будущее уже сейчас и переживали его всегда. История есть не только переживание прошлого, но и осмысленный опыт будущего. Если мы понимаем историю и ее логику, мы можем легко предугадать, какая нота зазвучит в следующее мгновение и насладиться ей, ужаснуться ей или зевнуть от скуки – не дожидаясь, пока ее возьмут музыканты. Точно также в истории: если мы знаем то общество, в котором она разворачивается, нам понятна гармония, периоды, рефрены, то есть структура самого произведения. Нас ждут неожиданности, но не в них дело. Дело в том, что самая большая неожиданность – это возможность пережить хотя бы одно мгновение пронзенным молнией самосознания. Это опыт открытия тождества последней глубины внутреннего с последней поверхностью внешнего. Но это уже не история сама по себе, но прорыв сквозь нее, в центр времени, в ту точку, где время делается, откуда оно истекает, где оно существует в еще нерасчленном единстве всех трех векторов/экстазов – прошлого, настоящего и будущего.

Варианты организации времени

Время может быть организовано по-разному. Прошлое может переплетаться с настоящим и будущим в разных композициях. Есть циркулярное время, подобное рефрену. В центре его стоит опыт замыкания трансцендентальной субъективности самой на себя. Ее мощь отбрасывает сознание и жизненный мир на периферию, которое заплетается колесом времени, где прошлое переходит в будущее, вращаясь вокруг оси вечности. Это - структура вечного возвращения одного и того же.

Время может быть выстроено по нисходящей. Тогда опыт помещается в прошлом, и ухо жаждет уловить его отзвуки. Здесь преобладает традиция и память, платоновский анамнезис. Важно все помнить и передавать как было. Это время неразстворяющегося отзвука, трансляции главного. Время, которое создает будущее только из прошлого. Опыт действительности перенесен на «время оно» и переживается опосредованно.

Есть время организованное как ожидание. Это мессианское, хилиастическое время. Оно полагает пункт короткого замыкания в будущем, в направлении которого разворачивается история. Там, в будущем видится то, чего нет сейчас. Бытие полагается в «завтра», а в прошлом и настоящем — лишь подготовка к нему.

Есть время, отправленное в изгнание, помещенное на дальнюю периферию от субъекта — в материю и вещество. Это время отчужденное, фатальное, несущее в себе лишь энтропию, холодное время. Это время бойни и механической смерти субъекта.

Сознание конфигурирует время по своим правилам и по своим выкройкам. Прежде чем создать мир, трансцендентальная субъективность создает время, в котором этому миру быть.

Полицентризм истории

Истории разных обществ различны. Как различны музыкальные жанры, произведения, авторы, исполнители, инструменты, нотации. Поэтому у человечества нет будущего. Будущее человечества было бы полностью бессмысленным, поскольку у него не было бы семантики, смысла.

←

Каждое общество есть отдельный факт сознания, развертываемого в рациональных и темпоральных горизонтах. Все это строго надиндивидуально и открыто, но чтобы услышать историю конкретного общества, надо утонуть прежде в глубинах его идентичности. То, что у каждого народа, каждой культуры, каждого социума своя история, делает его «время» локальным. Сколько обществ, столько и историй, столько темпоральностей. И всякий раз разное прошлое, настоящее и будущее. Общества могут пересекаться, но исторические смыслы не могут. Смыслы у всех свои. Общий смысл появляется только тогда, когда происходит захват одного общества другим и подчинение его истории своей истории.

Это значит, у каждого общества есть свое будущее. Оно есть именно в причастности к развертыванию конструкций именно данного субъекта. Поэтому общества можно объединить только через структуры сознания. А это значит, что надо объединить семантику прошлого, доказать симфоничность затухающих нот. Прошлое гаснет, но никогда не до конца, так как это угасание поддерживается настоящим. Угасание - это форма экзистирования времени. Столь же необходимая как яркость «сейчас» и смутность «потом».

Поэтому разные культуры и народы сегодня должны задаваться вопросом о своем будущем. Если у них есть история, у них должно быть будущее. Только в этом случае можно будет сказать, что общество есть. А если так, то будущее есть как необходимая и уже «сейчас» сконфигурированная область смысловых структур.

Из этого можно выводить одновременно как прогнозы, так и проекты. По Хайдеггеру, заброшенность субъекта (Dasein'a) заставляет его осуществлять на-бросок (проект будущего). Этимологически все понятно: sub-jectum, этимологически «брошенное под», pro-jectum – «брошенное вперед». Аналитика будущего из этой же цепочки: постигая будущее, мы предваряем его и создаем его. Это работа с историей, а глубже – с сознанием.

Проблема понимания истории другого: этноцентризм Запада

Очень сомнительно, что есть общества, способные понять историю остальных обществ так же, как они сами ее в глубине понимают.

Такое допущение заставляло бы рассматривать некоторые общества как мета общества, как общества-божества, способные оперировать с самыми последними глубинами сознания также, как само сознание оперирует с конституируемыми им операциями и рядами объектов, то есть с миром. Конечно, западные общества всегда отличались подобным этноцентризмом, но, кажется, XX век, культурная антропология, структурализм и постмодерн открыли сегодня всем несостоятельность подобных расистских и колониальных претензий. Запад явление историческое и локальное.

Западное сознание уникально, но его структуры все равно партикулярны и сопряжены со своими собственными моделями рационализаций и темпорализаций. У Запада есть история, и он ей живет. Попытка отказаться от этого в пользу чистого универсализма и перехода к метакультуре и метаязыку обречена. Эти претензии закончатся двумя результатами: Запад утратит идентичность и превратится в машину, в цивилизацию-автомат, либо он возведет свою историю в ранг всеобщей и будет строить «этноцентрический» концлагерь планетарного масштаба. Если он превратится в машину, предстоит битва человечества с киборгами. Если пойдет по пути стоит империализма, грядет эпоха мировой национально-освободительной борьбы. Это дело Запада, до чего довела его собственная история и его рациональность. Свою историю он еще кое-как может «завершить», но чужую пока вряд ли.

Поэтому сегодня необходимо бороться за историческое бытие народов. Это историческое бытие есть время, смысл которого конституирован субъектно. Он не может находиться вне общества. Запад не имеет пересечения со смыслом истории незапамятных обществ. Не только, не западные народы не способны постичь сам Запад и его структуры сознания, сам Запад не способен постичь не западные структуры сознания, в том числе и не западное время. Поэтому будущее, настоящее и про-

шлое отдельных обществ не могут быть вскрыты никакой метакulturой. Они лежат слишком глубоко и оберегаются от посторонних глаз мощью автореферентного момента, молнией высшего напряжения. То, что для Запада есть, для других культур нет. Соответственно, всякий раз мы имеем дело с разным временем, и соответственно, с разным будущим.



Конец истории и упразднение будущего. Робот Фукуяма

Эта тема приводит нас вплотную к «концу истории» и глобализации. Именно «концом истории» и должен закончиться любой универсализм. Что такое конец истории? Это - упразднение будущего. История развивается и доходит до своего последнего места, до терминала. Это значит, что упраздняется вся структура времени – не только будущее, но и прошлое, и настоящее. Как это возможно? Все мелодии и все ноты будут звучать одновременно, создавая какофонию, лязг и скрежет зубовой. Вместе с тем над землей повиснет полная мертвая тишина, так как ничего расслышать будет нельзя. Если у сознания не будет простора для темпорализации внутреннего напряжения, произойдет тотальное замыкание, возгорание и пожар. Тот самый «огонь», который часто приходит вместе с мечом.

Чтобы избежать момента автореферентного обращения сознания к самому себе без возможности разогнать этот удар в структурах логоса и темпоральных цепей, глобальный мир стремится уловить сознание в сети и отбросить в виртуальность, где сознание может разворачивать виртуальные миры, убегая новым способом от столкновения с самим собой. Но если это удастся, то сознание сконструирует новый мир, на сей раз мир машин. Сеть и дигитальное киберпространство пост-истории пригодны для экзистирования пост-человека, пост-общества, пост-культуры. Вместо огня мы получим электрический ток. Есть подозрение, что Фрэнсис Фукуяма робот.

Глобализация тождественна концу истории. Эти понятия стоят вплотную по смыслу. Одно невозможно без другого. Общества имеют разное прошлое. А значит, разную историю. А значит, разное будущее. Если мы хотим «завтра» создать общее будущее для всех обществ внутри человечества, сделать будущее глобальным, для этого надо уничтожить историю всех обществ, стереть прошлое, а, следовательно, ликвидировать «длящийся момент» настоящего (по Гуссерлю), который есть содержание исторического времени. Всеобщее будущее означает стирание истории. Но это значит, что вообще никакого будущего не будет. Всеобщее глобальное будущее это

отсутствующее будущее. Глобальность отменяет время. Глобальность отменяет трансцендентальную субъективность Гуссерля или Dasein Хайдеггера. Глобальный мир утрачивает экзистенциальное измерение. Нет времени, нет бытия.

Императив локального

Это значит, что мы имеем дело с бифуркацией в темпоральных конструкциях. Самое время сформулировать этот вопрос со всей серьезностью. Сейчас накануне вступления в зону «конца истории» или в «постисторию», мы еще можем оценивать онтологию будущего по-разному.

Если будущее будет, то оно не будет глобальным. Это будет будущее во множественном числе. Трансцендентальные субъекты/общества/культуры могут сохранить способность разгона глубинного напряжения от контакта себя с самими собой, короткого замыкания автореферентности по темпоральному пространству: это даст выход настоящего в конституирование внешнего мира и возможность локальным историям длиться. Время будет продолжаться, а мир как опыт настоящего будет поддерживаться структурой глубинной субъективности. Но в этом случае история останется локальной. Она будет состоять из несводимых локальностей, в каждой из которых станет продолжать разворачиваться собственная хронологическая нить.

Обязательно ли национальное государство?

Конечно, стоит тверже поставить вопрос – так ли уж формализация в лице национальных государств отражает трансцендентального субъекта как творца истории? То есть, будет ли эта история национальной (как в Новое время и в современном обществе), либо она примет иные формы или вернется к тем, что существовали до Нового времени? Когда Хантингтон говорит о «цивилизациях», он допускает, что этими локальностями могут быть не государства, а иные формы объединения обществ на культурной или религиозной основе. От национальных государств можно сделать шаг назад, можно вперед, а можно остаться на их уровне. В этом случае

← исторические нарративы и политические формализации времени будут кое-где скорректированы. То есть в рамках конкретных обществ у истории еще есть работа: пока кто-то жив, он может изменить не только будущее, но и прошлое. Сделав в настоящем тот или иной жест, он придаст прошлому новый смысл. Только после смерти прошлое становится достоянием других. Пока история народов, обществ и культур открыта, они несут потенции ослепительного виража, который заставит посмотреть на все предыдущее иными глазами. В этом и есть история как музыка, то есть как творение музыки.

Отказ от глобализма может быть поливариантным. Можно вернуться к религиозным (или иным) империям. Можно сохранить национальные государства. Можно перейти к постнациональным агломератам. Ткань исторической мелодии можно продлить разными способами.

Обречены ли цивилизации на столкновение? Далеко не факт: в истории нет столь жестких правил. В истории всегда есть война, но в ней всегда есть и мир. Они также необходимы как прошлое и будущее, как все остальные пары полярности. Война и мир будут всегда и были всегда. В них снимается экзистенциальное напряжение, раскрепощаются и закрепощаются снова ужас и смерть. Чистый мир и чистая война в равной мере убийственны.

К чему приведет история локальных обществ? К сохранению бытия, к тому будущему, которое сможет быть, сбыться.

Глобализация как тотальная смерть

Второй вариант – глобализация. Она отменяет будущее. Она требует прихода пост-людей, она конституирует пост-мир, состоящий из симулякров и виртуальных конструкций. На место трансцендентального субъекта, Dasein'a, общества приходит вычислительный центр, матрица, суперкомпьютер. Вместо времени начинает действовать его «двойники». Двойники прошлого, настоящего и будущего. Все они различны. Двойник прошлого это ложное воспоминание, продукт искусственного воздействия на историческую память. Блокировка трансцендентального субъекта позволяет сменить прошлое, как сменяют видеокассету в проигрывателе. В общество загружается альтернативная версия приквелла.

Это технически возможно – подмена прошлого. Достаточный контроль над настоящим позволяет это производить технически уже сегодня.

Подмена будущего вытекает отсюда напрямую. Если произошло сведение двух несовместимых дорожек в прошлом, в будущее распространяются отзвуки уже нового химерического образования. Будущее сбивается, семантика времени размывается, раздваивается, утраивается.

С настоящим сложнее: чтобы убрать его, надо не просто блокировать трансцендентальную субъективность, надо ее упразднить. Это возможно только при переходе от человека к пост-человеку. Работы по расшифровке генома, эксперименты по клонированию, совершенствование киборгов и роботов ведутся именно в этом направлении. Необходимо вывести породу существ, лишенных субъективного измерения, для которых экзистенциальное измерение будет закрыто. Симулировать можно не только сознание, но и подсознание. В том случае исчезнет настоящее, также как его нет для нечеловеческих существ – зверей, машин, трав, камней.

Пробуждение Радикального Субъекта

Если глобализация продолжится, какова судьба субъекта? Какова онтология будущего, которого не будет?

Есть одна неортодоксальная версия. Предположим, что многополярность отпала, история закончилась и проект глобализации стал реальностью. Как будет происходить последний экзорцизм трансцендентальной субъективности? Как будут осуществлять «окончательное решение» в отношении Dasein'a? Ведь пока есть общество и есть человек, это предстоит сделать именно ему и в отношении самого себя. Здесь не стоит призывать «другого», на которого можно было бы взвалить вину. «Другой» гонимся, пока сохраняются общества с историей и пока, соответственно, они способны сопротивляться. Предположим, все проиграло, и глобализация стала неотменимым явлением. Как не «другой», а тот

же самый совершит жест самоупразднения и передачи инициативы постчеловеческому миру, который мгновенно исчезнет вслед за последним человеком, оператором несуществующего «завтра»?

Это большая проблема и требует еще более глубоко посмотреть на структуру трансцендентального субъекта, порождающего время и его типы. Никто, кроме него, не может принять решения о сбросе

← времени, самоликвидации. И о финальном самосожжении через экзальтацию короткого замыкания. Значит, он сам несет в себе возможность такого замысла. Глобализация и конец истории не могут быть сведены к воле кого-то, кто был бы отличен от того, кто есть источник времени. По меньшей мере, в рамках имманентистской философии. Следовательно, это означает только одно: в глубине трансцендентальной субъективности есть еще один пласт, до которого не докопался Гуссерль. Гуссерль был убежден, что это последний. Но выходит, что не последний. Выходит, под этим скрыто еще одно измерение.

Можно обозначить его как Радикальный Субъект, как то, что скрыто под трансцендентальной субъективностью Гуссерля. Если трансцендентальная субъективность Гуссерля конституирует действительность через опыт автореферентного самообнаружения, то Радикальный Субъект, прячущийся под трансцендентальным, обнаруживается не на пути вовне, а на пути вовнутрь. Он обнаруживается именно тогда, когда опыт «короткого замыкания» длится на одно мгновение дольше и ярче чем то, что может вынести трансцендентальный субъект. То, что заставляет трансцендентального субъекта разворачиваться во времени и конституировать время с его музыкой, для Радикального Субъекта является приглашением к возникновению, моментом появления, самооткрыванием, но только с обратной от времени стороны. Для него-то время, каким бы они ни было, и есть уловка, ловушка, откладывание решения. Не только сеть и виртуальность, но история и действительность мира для него концлагерь и тюрьма. Мягкий сон истории и ее гармоничность прямо противоположны тому, в чем он способен быть, сбыться. Ему все это лишь мешает.

Если гипотеза о Радикальном Субъекте принята, становится понятно, как и кем глобализация и самоубийство человечества в постмодерне могло быть задумано и осуществлено. К этому его подталкивает Радикальный Субъект, заинтересованный в альтернативном конституировании времени. Все версии времени его не устраивают. Ему необходимо время наоборот, которое строилось бы на экзальтированном огне вечности, преобразуемом в радикальный свет.

Когда все исчезнет, останется только то, что не может исчезнуть. Нельзя исключить, что в этом смысл великой проверки.

Заметки о Гегеле

Дугин А. Г.

1. Философия истории Гегеля сегодня совершенно не востребована. Весь XX век в философии доминировал структурализм и борьба с идеей прогресса, развития и истории в гегелевском понимании (как философского ортогенеза).

2. Если где Гегель и актуален, так это в телеологических аспектах его идеи «конца истории», которая, начиная с Кожева и вплоть до Фукуямы, мыслится как глобальный триумф либерализма.

3. В России Гегель был «перегрет» из-за марксизма, который взял один аспект Гегеля. Поэтому он девальвирован еще до начала корректного и адекватного понимания.

4. Проблему можно поставить так: Гегель-(пост)современность-Россия. Три термина, которые должны герменевтически прояснять друг друга, будучи сами предельно смутными.

5. Гегель как философия истории и телеология (Джен-тиле в фашизме, коммунизм у Маркса и либерализм у Фукуямы) исчерпан. Надо найти новые модели прочтения.

6. Одна из возможностей нового прочтения- прочтение структуралистское: рассмотрение его диалектики не диахронически, а синхронически. Это возвращает нас к Плотину, у которого синтез как перво-единое предшествовал тезису и антитезису.

7. Несколько шагов в этом направлении могут дать занятные результаты. – Субъективный дух у Гегеля имеет смысл только на том конце от Абсолютной Идеи (как объективного духа) и между ними история. Весь смысл Гегеля в наличии этого исторического изменения. Если мы попытаемся взять

объективный и субъективный дух синхронно, получим любопытную картину. Практически короткое замыкание.

8. Хайдеггер проделал (частично и фрагментарно, мазком) это в «Holzwege» (Erfahrung), где утверждал, что «Бог умер» - это смысл высказанный уже Гегелем, а не только Ницше. «Бог умер» так как родился субъект.

9. О субъекте/объекте у Гегеля и о «науке опыта сознания» (Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins). Кстати, не пустой вопрос: это субъективный или объективный генетив? Наука об опыте сознания (объективный) или наука опыта, которая есть у сознания (субъективный)? От ответа зависит всё!

10. Есть мнение, что разделение субъект/объект получаются через рефлексивное уточнение того, что лежит на двух концах сознания – на этом конце, отрефлектированный субъект, на том – объект. Но по Гегелю это не так. Надо не уточнить границы сознания, а надо осознать сознание с опорой на нечто, радикально отличное от него. На перпендикулярном векторе лежит субъект и объект. Только эта утвержденная трансцендентность позволяет совершить прыжок от естественного сознания (natürliche Bewusstseins) к реальному или абсолютному сознанию (absolute Bewusstsein als Bewusstsein des Absoluten), к науке (Wissenschaft) и духу (Geist).

11. У Гегеля дух раскрывается только диалектически, то есть исторически. Но если сохранить эту топику дух против сознания, преодолевающий сознание, «покоряющий под ножи» сознание, попирающий сознание, и взять ее как структуру?

12. Имманентизм Гегеля Р.Генон толковал как «бессознательный сатанизм». Да: субъективный дух в определенной оптике может напомнить грезы Бодлера или горизонты де Сада.

13. Что такое современность через Гегеля: конец истории, постистория. Если субъективный дух есть дьявол, то конец истории-это приход антихриста. Все сходится, между прочим.

14. Теперь историцизм Гегеля. Его можно взять совсем по остаточной цене – что-что, а уж он-то точно никакому не интересен.

15. Россия. Россия отработала (не поняв) марксистскую версию гегельянства и сейчас косвенно захлебывается в либеральной (конец история, постмодерн, циркуляция одного и того же). Почему бы не взять Гегеля для построения русской истории?! Ее концом можно объявить реальный суверенитет, создание Новой Империи, как телос.

16. Тогда русская история разворачивается для того, чтобы в 2012 году Путин вернулся.

17. Фридрих Вильгельм III был настолько уж велик?

Трансгрессивный опыт Жоржа Батая

Н. Сперанская

писатель, сценарист, режиссер



Здесь и сейчас я буду говорить о человеке, которого сам Мартин Хайдеггер назвал «самым светлым умом во Франции». «Я должен затеряться в более широком пространстве, где есть силы, превосмогающие ужас», - писал Жорж Батай, и эти слова как ничто другое выражают его глубинную суть.

«Для многих Батай казался вызовом, потому что не уместился в их мир, хотя сам он лишь отстаивал своё право быть собой, т.е. быть иным, - право, которое есть у каждого человека, но которым не каждый может воспользоваться», - пишет в своей статье Дорофеев. И это принципиально важный момент. На протяжении многих лет мои интересы были сосредоточены главным образом на смерти трансгрессивной сексуальности. Обе представляют собой область сакрального, - именно ту область, вторжение в которую происходит благодаря нарушению запрета. Вот главная причина, по которой я выбрала для своей лекции тему трансгрессивного опыта Батая.

Трансгрессия, по Фуко, это «жест, который обращен на предел" и "преодоление непреодолимого предела", согласно Бланшо. Много ли тех, в ком жива жажда достигнуть предела, выйти за рамки всех ограничений и возжелать крайности? Это ничто иное как испытание ужасом. Батай констатировал, что человеку скорее свойственно «пытаться избежать неизбежного»; всматриваясь в человеческую массу, он видел её погружённой в сон, оцепенение. Трансгрессия, по меткому

замечанию уже упомянутого здесь Бланшо представляет собой решение, выбор, невозможность остановиться. Предел должен быть преодолен в результате акта трансгрессивного перехода.

Батай – это человек, поставивший себя под вопрос. Субъект, чуждый любого рода удовлетворённости и, по словам Мориса Бланшо, получающий «такой опыт, который ожидает высшего человека...» Речь

идёт о трансгрессивном опыте, опыте по сути своей разрушительном и самоубийственном, опыте опасном, ибо он далеко выводит за грани греческого *cosmos* а, понимаемого как порядок. Трансгрессивный опыт есть опыт тотального отрицания сократовского принципа «ничего сверх меры». Батай настаивал на безмерности, постулируя сексуальную неумеренность, считая её «центром праздничных саморастрат, призванных привести к обновлению мира». Меру как таковую он связывал с профанной жизнью; лишь расточительство, безудержная трата были для Батая сопряжены с сакральной жизнью, праздником, возвращением космоса к состоянию изначального хаоса, венчающего конец Цикла. «Только чрезмерность, присущая желанию и смерти, позволяет достичь истины...», - пишет Батай в предисловии к повести «Невозможное». Наивысшей тратой, наивысшим, предельным расточительством Батаю мыслится жертвоприношение, вернее, принесение в жертву себя самого. Здесь важен не результат, но сам процесс, опыт, получаемый от проживания «само-дарения», экстатического броска, помещения себя в «область пред-смертия», где только самопреодоление имеет какой-то смысл. Это ни что иное как игра со смертью, вступив в которую индивид оказывается «вырванным» из самого существования.

Тема жертвоприношения была для Жоржа Батая одной из самых волнующих. Как известно, принесение в жертву одного из Посвящённых, по идее основателя тайного общества «Ацефал», должно было превратить всех участников ритуала в Единый организм (подробнее об этом в моей работе «Ницше и Батай: Покушение на Распятого»). Слабость жертвоприношения Батай усматривал в том, что в итоге «оно утрачивало свои свойства и служило для организации особого порядка сакральных вещей, не менее рабски покорного, чем порядок реальных предметов». Ярость, способная возвысить человека до ностальгии по сокровенности, уступила место покорности, что привело к появлению диалектической пары «пробуждение-оцепенение (сон)», вместо того, чтоб вывести ЗА ПРЕДЕЛЫ дуального восприятия. Батай указывал, что сильная ярость, та Ярость, что в силах ПРОБУЖДАТЬ, не может поддерживаться долго, - отсюда переход ко сну был попросту неизбежным. Непреодоленный дуализм – причина полагания ярости как негатив-

ной силы; дух же становился носителем добра, а материя, соответственно, зла. Для Батая без ярости нет сокровенности. «Если у меня на глазах реальные силы зла убивают моего друга, то их яростью вводится сокровенность в самой активной её форме». Не следует ли обратиться к концепции Жестокости Антонена Арто, необходимой для того, чтобы сделать шаг к реальности? Жестокости, воспринимаемой не профанически, а Жестокости, как «жажды жизни, космической непреложности и неумолимости». Основатель крютического (от фр. *cruaute* — жестокость) театра употреблял слово Жестокость

«в гностическом смысле жизненного вихря, пожирающего мрак»; Арто обозначал им «ту боль, что за пределами неотвратимой необходимости, без которой жизнь не может существовать». Жорж Батай не делает ярость сакральной, ибо она всегда была таковой, - он осуществляет повторную сакрализацию Ярости. Невозможность сохранения Её силы, маятникоподобное блуждание от пробуждения ко сну, уничтожают разницу меж порядком сакральных вещей и реальных, и здесь появляется важное уточнение – порядок этот «рабски покорный». Батай говорит о том, что «ценность человеческих поступков перестала подчиняться обретению сокровенности». Масса, низведённая до состояния вещей, - вот что такое человечество в мире промышленности, где царят подмена понятий и двусмысленные полагания. Как повернуть сознание к сокровенному (а по Батаю – мифологическому) порядку, если не создать новый миф, который станет мостом в мир трансцендентного? «Нужна большая жертва», - писал Арто, «Необходимо жертвоприношение», - размышлял Жорж Батай. В «Теории религии» говорится: «Слабость всевозможных полаганий религии в том, что они искажены воздействием порядка вещей и не делают попытки его изменить. Религии посредования единодушно оставляли его таким, как он есть, и лишь ограничивали его пределами морали. В конечном счете принцип реальности возобладал над сокровенностью».

Поэтому Батай осознал, что нужна иная религия, в основе которой лежал бы принцип освобождения, а он возможен только путём выхода за пределы любой социальной, эстетической, религиозной парадигмы. Иными словами, речь шла о Переоценке Всех Ценностей и, если угодно, Жестокости.

Так ли легко осознать святость трансгрессии, если такая религия, как, например, христианство, не приемлет трансгрессию в целом, к тому же отбрасывая «нечистый» её аспект, о чём Жорж Батай говорит, что сей категоричный жест отбрасывает так же и виновность, «без которой сакральное немислимо, ибо доступ к нему отрывает только нарушение запрета». Языческая же религия, напротив, полагала трансгрессию своей основой, не отрицая ни единого её аспекта. Сакральное, как говорит Батай, действительно есть синтез чистого и нечистого, в сакральном то, что кажется противоположностями, обретает единство. Термин «сакральное» (от лат. *sacrum*) был введён Элиаде и вмещал в себя как святое, так и «скверное»; говоря о святости, люди чаще всего упускают то, что Батай подразумевал под областью, где пропадают и сливаются противоположности. Близко к этому подобрался и другой француз, известный как основатель и теоретик сюрреализма, Андре Бретон. Он утверждал, что «существует некая духовная точка, в которой жизнь и смерть, реальное и воображаемое, прошлое и будущее, выраженное и невыразимое, уже не воспринимаются как понятия противоречивые».

Батай чётко разделял мир профанный и мир сакральный. Первый есть общество труда, мир, где существуют запреты. Второй – мир богов и праздника, открытый для ограниченной трансгрессии (неограниченную автор представляет лишь в порядке исключения). Оба мира взаимно друг друга дополняют. «Боги, воплощающие сакральное, вызывают трепет у тех, кто их почитает, но те всё же почитают их. Люди, подчиняются одновременно двум импульсам: ужасу, который заставляет отпрянуть, и влечению, которое вызывает зачарованное почтение», - писал Батай. Таков, например, Бхайрава (санскр. ???? — «ужасный») – божество, почитаемое многими тантрическими школами в Индии, Непале и Тибете. Такова Кáли (санскр. ???? , Kālī?, «чёрная») – тёмная Шакти, вызывающая у тех, кто её видит, любовный трепет и ни с чем не сравнимый ужас. Следует отметить, что все божества индуистского пантеона амбивалентны, каждое из них, помимо благодного аспекта, имеет аспект, внушающий ужас. Но этот Ужас немислим без Экстаза. Разве не это немецкий теолог и историк религии Рудольф Отто понимал под «нуминозным»? Именно из опыта переживания нуминозного возникли все религии.

Батай упоминает, что через преодоление ужаса к экстазу приходит и буддист, и христианин. Здесь я хочу обратиться к древней индийской Традиции, известной, как Агхора, где идея преодоления является одной из самых важных. Сейчас можно наблюдать следующее: помимо людей, проявляющих здоровую долю любопытства, существует не малое количество тех, кто, не утруждая себя пониманием тантрической философии, берутся выносить поспешные суждения. В первую очередь это имеет отношение к агхорической практике, суть которой в преодолении двойственного восприятия. Если человеку довольно легко признать божественное в прекрасном, то безобразное, напротив, вызывает в нём сильнейшее отрицание. Таковы особенности двойственного восприятия, свойственного подавляющему большинству. Агхорические же практики направлены на преодоление двойственности, выход на иной уровень восприятия, где воспринимающий и воспринимаемое – суть Одно, где больше не существует разделения на чёрное и белое, красивое и безобразное, приятное и неприятное. Путь левой руки – это путь восторга и экстаза, но прежде всего, это путь сознательного нарушения стадно-социальных запретов, разрушения старозонных скрижалей и ортодоксальных предрассудков. Батай утверждал, что всё, являющееся предметом запрета, становится сакральным, а характер трансгрессии – это характер греха, и воистину, из французского философа получился бы самый настоящий агхори, окажись он в иных обстоятельствах, но Батай есть Батай, и он говорит, что сакральна даже поедаемая человеческая плоть, ибо это тоже – нарушение запрета, для Батая сакральным становится воин и охотник, совершившие убийство. Нам сложно найти в себе желание вкусить человеческой плоти, но желание убивать не столь далеко от нас и, как писал Лео Перуц в своей книге «Мастер Страшного Суда»: «Мы носим спящего убийцу в своём мозгу», а тот, кто спит, способен пробудиться. Вопрос в том, что и когда его пробудит, заставив войти в область сакрального. В частых побоищах, из которых состоит наша история, Батай усматривает желание убивать, присущее человеческому существу.

Можно поставить вопрос: насколько трансгрессивной может быть философия? Батай говорит о её холодности и невозможности достичь пределов своего предмета («крайности возможного»), называя

← философию тяжело больной. Она оказывается, по мнению автора, только «выражением среднечеловеческого состояния, отчуждая себя от крайних проявлений человечества, то есть от конвульсий сексуальности и смерти». Самому Батаю хватило смелости бросить вызов всему, что противилось Ярости и всячески уходило от предельных состояний. «Трудно вообразить жизнь философа, который постоянно или хотя бы довольно часто находился бы вне себя», - пишет он. Всегда заходить как можно дальше, открывая вершину бытия в своём опыте трансгрессии – вот кредо Батая. Кажется, здесь как раз уместны слова Карла Юнга: «Секрет в том, что лишь тот, кто может разрушить себя, поистине жив» (цитируется по «Психологии и алхимия» К.Г.Юнга, глава II. СИМВОЛИЗМ СНОВИДЕНИЯ И ЕГО СВЯЗЬ С АЛХИМИЕЙ). Батай утверждал, что в мире не существует такого способа мышления, который не был бы подвергнут порабощению, нет и языка, кардинально иного, не приводящего нас на ту тропу, откуда мы только что ушли. Батай выделяет неподражаемый язык Фридриха Ницше, к которому «никто не смог приблизиться, исходя из обиходного языка». Философ, чья Мысль поистине Смертоносна, не признавал никаких пределов, ограничивавших жизнь человека. Батай называл это одной из особенностей Ницше. Как бороться с тяжёло больной философией, обернувшийся вокруг себя самой, вбирая сок (сон) своего предмета? «...мысль доведённая до предела, требует жертвоприношения, то есть смерти, самой мысли. Таков, по моему мнению, смысл творчества и жизни Ницше. Нужно в лабиринте мыслей наметить пути, которые через приступы буйного веселья ведут к тому месту смерти, где чрезмерная красота вызывает чрезмерное страдание, где сливаются воедино крики, которых никогда и никто не услышит и бессилие которых при пробуждении мысли, явится нашим тайным великолепием», - пишет Батай.

Не было ничего, что могло остановить Батая, даже собственная Смерть едва ли могла полагаться за Силу, способную воспрепятствовать его неостановимому путешествию до края возможного. Смерть Батая есть Сила, возвращающая Ему Волю к путешествию ЗА этот край. Если в акте жертвоприношения он видел Созидание (Super) Homo Totus, коим становились все его участники, то

собственная Смерть как парадоксальное Созидание Силой Destructio была высшей точкой Его Победного Невозвращения. Во «Внутреннем Опыте» Батай признаётся, что главным для него является «не возродиться». Своим отрицанием «человека» Батай подводит черту под всей философией «слабых»: «Ответ приходит в миг безумия: без казнения как услышать его?» Это даже не «приступ разрушения» Роже-Жильбера Леконта, метафорически начавшийся, чтоб завершиться в капкане столбняка. Скорее, это ближе к Пустотности визионера Домая, но Пустотности как порождения Испепеляющего Samādhi:

Я мертв, потому что у меня нет желания;
У меня нет желания, ибо я верю, что обладаю;
Я верю, что обладаю, ибо не пытаюсь делиться;
Пробуя делиться, убеждаешься, что ничем не располагаешь;
Понимая, что ничем не располагаешь, пробуешь отдать себя;
Пробуя отдать себя, убеждаешься, что ты сам ничто;
Понимая, что ты сам ничто, желаешь осуществиться;
Желая осуществиться, начинаешь жить.

Батай, начинал умирать, желая сокрушить Само Существование.

В «Проклятой части» есть одно место, на которое мне бы хотелось обратить ваше внимание. Батай просит представить тибетского монаха, уединившегося посреди горных громад для того, чтобы сотворить «комедию» жертвоприношения. Я процитирую следующий фрагмент, который представляет собой не просто подробное описание ментального принесения себя в жертву, но и является примером того, что названо агхорической медитацией:

«Он не умирает, но после продолжительных медитаций его собственное тело всё отчётливее представляется ему «мёртвой тушей, жирной, аппетитной на вид, огромной – заполняющей собой Вселенную». Потом его видение становится подвижным, он «видит» свой собственный сияющий ум в виде «Разгневанной богини» с черепом и ножом: она отрезает голову его труп. Эта «богиня» - он сам – в ярости сдирает с него кожу, наваливает сверху кости и мясо, заворачивает и, «обвязав её, как верёвкой, кишками и змеями, раскручивает над

головой и с силой швыряет наземь, превратив её вместе со всем содержимым в месиво из мяса и костей». Потом медитирующий «видит», как стаи диких зверей набрасываются на эту добычу и пожирают её всю до последнего куска».

Говоря о мистическом или «внутреннем» опыте Жоржа Батая, нельзя оставить без внимания его технику достижения экстаза, описанную как проекция образов вспышек и разрывов, предваряемая созданием внутреннего безмолвия. «В этой временами пресной тишине я перелистывал в памяти все возможные взрывы. – пишет Батай. – Непристойные, забавные, унылые образы сменяли друг друга. Я представлял себе глубину вулкана, войну, наконец, собственную смерть. Я уже не сомневался, что экстаз может происходить без представления о Боге». В основе достижения внутреннего безмолвия лежит йогическая техника остановки внутреннего диалога, той рефлекторной речи, что служит причиной беспокойства ума. Батай приходит к безмолвию посредством концентрации на функции дыхания, которое подконтрольно человеку, или же на речи, монотонном повторении определённых слов или фраз. Однако даже своему медитативному опыту Батай старался придать характер трансгрессии, концентрируясь на созерцании образов казней, уничтожения мира, ужасов войны. «Я захотел наброситься на себя. Сидя на краю кровати, лицом к окну и ночи, я настойчиво заставлял себя превратиться в битву». Батай достигал экстаза через медитацию на образах, вызывавших ужас, в некоторой степени повторяя опыт агхори. Он сознательно ищет «разрывы» и «раны», стремясь к наивысшей точке экстаза. В частности, Батаю был известен тибетский ритуал Чод, во время которого практикующий вызывает духов трёх миров и предлагает в пищу демонам своё собственное тело.

В какой-то момент Батай перестал воспринимать внешний мир как что-то заслуживающее внимания. Предметный мир и его составляющие потеряли смысл, его видение стало ЗАПРЕДЕЛЬНЫМ – Батай смотрел исключительно ЗА предмет, прозревая его сокровенную суть. В то же время философ остро ощущал человеческое бессилие, что не позволяло ему выйти за пределы всех ограничений, достигая последнего рубежа. «Мой опыт божественного столь безумен, - признавался Батай, - что надо мной

будут смеяться, если я вздумаю говорить о нем. Итак, передо мной тупик. В нем исчерпывает себя всякая возможность, возможное скрывается, в нем свирепствует невозможное. Посмотреть в глаза невозможному - в его выпученные, вездесущие глаза, - оказаться с ним лицом к лицу и не видеть ничего возможного - вот, на мой взгляд, опыт божественного, который подобен казни». Его уничтожала тоска по невозможному, неукротимое желание стать кем-то больше, чем просто человеком со всей его суммой заблуждений и слабостей. «Кто не "умирает" от тоски быть лишь человеком, так всего лишь человеком и умрет», - после этой фразы должен быть занавес.

Эта тоска, это одиночество, сами мысли о тоске и одиночестве – как печать некой избранности – в одинаковой мере присущи и человеку и Богу. По Батаю, на краю возможного «сам Бог отчаивается, не может больше знать и убивает». Бог – последнее слово, дальше которого нет ничего. Тот, кто не движется к краю возможного, тот, в ком погашен свет трансгрессивного рывка, назван Батаем «слугой или недругом», отступником, предателем, «усиливающим презренную судьбу человека». Дойти до края человека есть преодолеть человека в себе, перешагнуть через его труп и, не повторяя ошибки ницшеанского Заратустры, сбросить его со своих плеч сразу, пока тот ещё не остыл. Батай ставит Рембо в вину его отказ от края возможного и сам, искалеченный метафизической болью, продолжает своё движение к опасной черте, дабы её стереть.

Один из основных вопросов, который задаёт Батай, звучит так: «Как могло так случиться, что повсюду люди, независимо друг от друга совершали один и тот же загадочный поступок, что все они испытывали потребность или видели свой долг в ритуальных убийствах живых существ?» Без преувеличения можно сказать, что от ответа на «последний вопрос бытия» зависело понимание того, кто мы есть на самом деле. Для того чтобы внести ясность, Жорж Батай обращается к трудам французских социологов, уделивших немало внимания изучению жертвоприношений. Нам предлагается задуматься о такой вещи, как строение живых существ, отталкиваясь от идеи единого («коллективного») сознания. Батай намеревался найти ответ в той плоскости, где находились жрецы,

но сначала он ставит нас перед новым неожиданным вопросом: «Что происходит с теми, кто хохочет, видя, как падает им подобный? Может ли быть, что несчастье ближнего доставляет нам столько радости?» Между последним вопросом бытия и тем, что был задан позже, проходит тень автора труда «О смехе», Анри Бергсона, сыгравшего особую роль в жизни Батая. Падающий и умерщвляемая жертва становятся взаимозамещаемыми, точно как объединивший людей смех способен заместить сакральную общность. Всюду мы можем заметить чувство зачарованности разоблачением: падение человека показывает нам, как иллюзорна устойчивость, смерть человека – как иллюзорна жизнь. Если мы обратимся к прошлому с целью выяснить, какова связь смерти и смеха, то первое, что нам предстоит сделать, так это осмыслить ритуальное осмеяние смерти. Вспомним «Пляску Смерти» Гольбейна: художник изображает смерть уродливой и смешной. Это ли не попытка победить смехом то, что вызывает в нас страх? Между смехом и смертью лежит напряжение; смех освобождает нас от него, смерть – усиливает тревогу, но в обоих случаях сопричастие порождает общность; общность становится сакральной, когда мы покидает мир труда.

В своей статье «Странный смех погребального обряда» Елена Серова пишет:

«Смеялись» язычники на похоронах не веселья ради, а с целью «задобрить» Сакральное (смерть была непонятна, непостижима, а потому воспринималась как вторжение Потустороннего мира). Это была попытка слиться с Сакральным, с его «энергетикой насилия, агрессии, смехового и сексуального неистовства», пропустить его через себя и тем самым избавиться от его разрушительной силы».

Серова суммирует свои впечатления от монографии Светланы Лашенко, я приведу ещё один отрывок, который считаю важным:

«...Люди всегда хотели «преодолеть» старение. Однако древние пытались преодолеть его странным, на наш взгляд, способом: убивали тех, кто стал старым и немощным. Принцип был тот же, что и в Спарте: слабым, немощным и больным не место в этой жизни. Но убийство не происходило «в трезвом рассудке».

Убивали, как следует из книги Лашенко, опьяненные и распаленные «смехом», с осознанием приобщения к Сакральному, воспринимая свои действия как Жертвоприношение».

Смех, которым древние славяне пытались задобрить Сакральное, жертвы, что были принесены на кровавые алтари с той же целью, выявляют связь между смехом и смертью, но не отвечает на главный вопрос, заданный Жоржем Батаем. Ацефал вызывал у него смех, ибо был без головы и, одновременно, наполнял тоской. «Мы видим все вещи сквозь человеческую голову и не можем отрезать этой головы; а между

тем сохраняет силу вопрос: что осталось бы от мира, если отрезать голову?» - вопрошает Ницше. Должно быть, должен был пройти почти целый век, чтобы ответ был дан. И он принадлежит Батаю. Вселенная, являясь не более чем плодом нашего ума, как совершенно верно считают буддисты, обнажает свою суть лишь в момент уничтожения плода и его причины. Голова, будучи отделённой от тела, более не способна взрастить плод, а значит, жертвоприношение через ритуал отсечения головы, в каком-то роде есть символическое уничтожение иллюзорного мира. Известная всем Копенгагенская Интерпретация квантовой теории была сформулирована Нильсом Бором: «Мир, как он известен науке, не является моделью реального мира, но представляет собой модель человеческого Ума, который создаёт модель реального мира». Отсечение головы есть убийство бога, Демииурга, а «вершина любви к Богу на самом деле является смертью Бога», как утверждает Батай.

Говоря о целях человеческих жертвоприношений, обыкновенно упоминают «теорию дара» (попытку умиловить богов), «кормление» умерших предков, знак преклонения перед божеством, использование мощного выброса энергии в магических целях; «человеческие жертвоприношения в языческой Уппсале также ставили целью возрождение космоса и укрепление королевской власти», - как пишет МирчаЭлиаде.

Цель могла быть и посвячительно-мистериальной, и искупительной. Вернёмся к тайному обществу «Ацефал» и идее её основателя-принесению в жертву одного из Посвящённых, - которая так и не была воплощена, ибо если жертву найти было не столь сложно, то с поиском жреца дело обстояло совсем иначе. Ритуал жертвоприношения должен был исторгнуть жертву из профанного мира и водворить её в суверенный

← мир богов, дабы она не была сведена к вещи и сохранила свою сокровенную природу. Исследователи тайного общества «Ацефал» по какой-то причине проходят мимо Эроса, акцентируя внимание исключительно на Танатосе, совершая, по моему мнению, серьёзную ошибку, - как смерть, так и сексуальность были для Батая эквивалентными материями, в которых проявляла себя Сакральная Ярость. «В некотором смысле труп – совершеннейшее утверждение духа. В непоправимом бессилии и отсутствии мертвеца проявляется сама сущность духа, так же как вопль убиваемого есть высшее утверждение жизни», - пишет Батай, тем самым делая Смерть силой не только разрушающей, как принято полагать, но и халкионической (от греч. «халкей» - «ковать, быть кузнецом»). Да, была идея. Была решимость её осуществить. Не было жреца.

Но сообществу «Ацефал» был нужен не жрец, а Жрица. Ею могла стать Мария Нагловская, основательница парижской школы сексуальной магии «Золотая стрела». Я лишь вскользь коснусь этой темы, поскольку она будет подробно представлена Адрианой Ратмирской во второй части нашей лекции. Буду краткой и затрону исключительно аспект трансгрессивной сексуальности.

Известно, что в «Золотой стреле» практиковался ритуал Испытание Повешенного. Суть этого ритуала состояла в приведении адепта в состояние контролируемой полу-асфикции или, как выражалась Нагловская, «воспарения над всеми соблазнами»: мужчина с затянутой петлёй на шее участвовал в сакральном коитусе, в конечном итоге достигая глубинного преображения, превращения в «утончённого безумца тайных доктрин...нового человека». Об этом довольно сказано в книге «Демоны плоти» Зины и Николаса Шреков, а также в «Таинстве Повешения» самой Нагловской – тексте, который, к сожалению, так и не был переведён на русский язык. Кстати, существует мнение, что часть тайных знаний барон Юлиус Эвола получил именно от Марии Нагловской.

После её смерти школа «Золотая стрела» перестала существовать, та же участь постигла и тайное общество «Ацефал». Что могло произойти, пересекись пути Батай и Нагловской, соединись Ацефал с Верховной Жрицей Храма в хищном сплетении дьявольского Эроса и всепожирающего Танатоса?

Эротический экстаз уподоблялся Батаем предвкушению смерти, сексуальность он считал не больше, не меньше, как началом и истоком человека. Она была тем, что «больше всего противилось низведению человека до состояния вещи», это – область *Sacrum*, в которой лучше всего познаётся отличие обычной сексуальной деятельности от *L'erotisme*. Эволюция последнего всегда шла параллельно с эволюцией «скверны»; десакрализация обоих привела к уподоблению их «злому» и «отрицаемому». Чистая Ярость, нарушающая запрет, становится единственным доступом к сакральному. Необходимо совершить «грех» (поступок, считающийся таковым в рамках христианской парадигмы), чтобы вторгнуться в мир богов. «Бог – ничто, если он не есть превозможение Бога во всех направлениях – в сторону вульгарного бытия, в сторону ужаса и скверны; наконец, в сторону ничто...» - пишет Жорж Батай. Однако наступит время, когда «человек должен рассчитывать на что-то более веское, чем ничто».

Трансгрессия Батая есть жест (дополняя определение Фуко), обращённый не на, а ЗА Предел Пределов, где НЕТ уже ни Ацефала, ни лабиринта. Трансгрессия, берущая своё начало в Ярости, «жизненном вихре, пожирающем мрак», по Батаю, безмолвна. И она оказывается сильнее страха потерять голову. У Бальмонта есть потрясающей глубины строки: «В начале, если было начало, было Безмолвие, из которого родилось Слово по закону дополнения, соответствия и двойственности». То есть, следует говорить о появлении Слова как причине возникновения Двойственности. Батай преодолевает и Слово, и Двойственность, погружаясь в Обезглавленную Немоту Ярости.

Древние верили, что голова и волосы содержат не только жизненную силу человека, но и являются хранилищем его духовной сущности, которая возрождалась в новом теле после того, как старое было поглощено смертью, поэтому потеря как волос, так и головы казалась им одинаково опасной. Батай меньше всего хотел вернуться, - его желанием было Невозвращение из края Возможного. Чтобы ступить за грань Невозвращения, нужно было стать Ацефалом, войти в бесконечный лабиринт, свершив жертвоприношение, само-казнить, само-устраниться. Этот ритуал имел для Батая и членов тайного общества ещё один смысл, пожалуй,

←
наиважнейший – жертвоприношение было ключом к Самопознанию, к полному, тотальному переживанию своей истинной природы. Но только последующее принесение в жертву Себя Самого выводило за пределы даже изначальной природы. Если сакральное убийство одного из Посвящённых позволяло Жрецу приблизиться к Смерти, то в тот самый момент, как он занимал его место, происходило его Абсолютное Вхождение в Смерть. Более не существовало никаких приближений и отступлений. Тотальное Яростное Вхождение в Смерть.

Авторы исследования о Чиннамасте, одной из Десяти Махавидий, приводят интересные сведения об обряде ритуального самоубийства практиковавшегося в Древней и Средневековой Индии:

«На одном изображении из Виджаянагара (Андхра-Прадеш) мы видим хитроумное устройство, специальную машину, предназначенную для совершения этого акта: она представляет собой нечто вроде гильотины, но рычаг, с помощью которого она приводится в действие, находится в руках человека, приносимого в жертву. Когда жертва нажимает на рычаг, лезвие ножа опускается на шею и голова скатывается прямо к ногам божества, перед которым происходит акт жертвоприношения. На изображении по обеим сторонам от главной фигуры мы видим двух женщин, вероятно – жен человека, совершающего *ātmayajña*; также там присутствует мужская фигура, статус которой не ясен – вероятно, это раб, помогающий в осуществлении ритуала. Существенно то, что, несмотря на присутствие других людей, адепт именно сам, собственной рукой должен совершить решающее движение».

Исследователи склонны придавать этому ритуалу смысл благодарения божества или попытку выторговать у Бога Смерти жизнь другого человека, пожертвовав свою собственную. Я бы назвала это упрощённым пониманием и осмелилась выдвинуть другую версию: совершающий ритуальное самообезглавливание, уподоблял себя божеству, становясь как жертвенной пищей, так и тем, кто, казня себя, её же и вкушает. Сей акт показывает, как жрец и жертва, убийца и самоубийца, человек и бог сливаются в пламенном остром единстве, мгновенно выбрасывая себя из мира вещиности. На этом уровне более нет Другого, нет разделения

на субъект и объект. С нажатия на рычаг не начинается Песнь Смерти. В этой кратковременной вспышке заключено всё – предел и моментальный «переход за».

Жертвоприношение по Батаю не подразумевало собою жеста, обращённого к богу, больше того – оно вообще не полагало никакого субъекта, оно изымало жертву из мира профанного, возвращая её в мир сакральный. Для Батая не существовало «Верховного Божества», оно было жестоко убито ещё во времена Заратустры.

Бельгийский художник Антуан Жозеф Вирц практически не знаком даже искусствоведам. Всю жизнь этого мастера занимала тема смерти, но сейчас я желаю обратить внимание читателя на работу, одно название которой способно вызвать большой интерес – «Что видит голова гильотинированного в первые три момента после казни». Картина стала причиной обвинения Вирца в помешательстве.

Вирц, не обращая внимания на слухи, которыми обыкновенно кормится толпа, свёл дружбу с врачом брюссельской тюрьмы, что, как считал художник, могло привести его к ответу на вопрос: «Сколько длится процесс умирания, когда голова уже отделена от тела, имеются ли в этой голове ещё какие мысли?» Но вскоре стало ясно, что врач может снабдить художника исключительно анатомическими сведениями, но как проникнуть в тело казнённого, как добыть ответ на сакральный вопрос, никто не знал. Вирцу определённо везло, ибо как раз вовремя в Брюссель приезжает доктор В., одноклассник нового друга художника, имеющий опыт гипнотической практики.

«– Я смогу ввести Ваше сознание в оболочку преступника, стоящего на эшафоте, – пообещал доктор Вирцу. Возьмите своего секретаря, а я возьму своего с тем, чтобы они независимо друг от друга вели эксперименты. По рукам?

– А я не умру? – в голосе художника, как он ни старался, проскользнула тревога.

– Вот этого я не знаю, – честно признался гипнотизер...

Доктор и Вирц вместе с секретарями устроились внизу эшафота, чтобы, с одной стороны, не будоражить публику, которая пришла посмотреть на казнь, а с другой, чтобы видеть голову казнённого, которая должна была упасть в корзину. После чего доктор «усыпил»

художника, внушив ему «войти в «шкуру» преступника, следить за всеми его мыслями и чувствами и громко высказывать размышления осужденного в ту минуту, когда топор коснется его шеи.

Вирц тотчас же уснул. Вскоре палач привел преступника. Его положили на эшафот под топор гильотины. Тут Вирц, содрогаясь, начал умолять, чтобы его разбудили, так как испытываемый им ужас невыносим. На эти мольбы доктор не стал обращать внимание.

Еще мгновение, и голова покатилась в корзину.

– Что вы чувствуете, что вы видите? – спрашивает доктор.

Вирц корчится в конвульсиях и стонет:

– Удар молнии! Ах, ужасно! Она думает, она видит...

– Кто думает, кто видит?

– Голова... Она страшно страдает... Она чувствует, думает, она не понимает, что случилось... Она ищет свое туловище... ей кажется, что туловище за нею придет... Она ждет последнего удара – смерти, но смерть не приходит...

В то время как Вирц произносил эти страшные слова, оба секретаря и доктор внимательно смотрели на голову казненного. Артерии еще пульсировали в том месте, где их перерезал топор.

Доктор продолжал спрашивать:

– Что вы видите, где вы?

– Я улетаю в неизмеримое пространство... Неужели я умер? Неужели все кончено? О, если бы я мог соединиться со своим телом! Люди, сжальтесь над моим телом! Люди, сжальтесь надо мною, отдайте мне мое тело! Тогда я буду жить... Я еще думаю, чувствую, я все помню... Вот стоят мои судьи в красных мантиях... Моя несчастная жена, бедный мой ребенок! Нет, нет, вы меня больше не любите, вы покидаете меня... Если б вы захотели соединить меня с туловищем, я мог бы еще жить среди вас... Нет, вы не хотите... Когда же это все кончится? Разве грешник осужден на вечную муку?

При этих словах Вирца присутствовавшим показалось, что глаза казненного широко раскрылись и взглянули на них с выражением невыразимой муки и мольбы.

Спустя секунды художник заснул окончательно и перестал отвечать на вопросы своего «мучителя». Он, естественно, остался жив и создал свою страшную картину...» (Юрий Москаленко)

Бесценный и, как сказал бы Жорж Батай, «внутренний» опыт Вирца, даёт нам возможность понять, что, даже отделившись от тела, голова на какое-то время сохраняет способность осознания. Здесь вступает в свои права одно из важнейших понятий в философии Батая – непрерывность, известное ещё со времен Аристотеля, но французский философ пошёл дальше и открыл непрерывность как «агрессивную силу «ярости», которая высвобождается в религиозных обрядах и деяниях». Можно провести аналогию между яростью, как она есть, и сакральной субстанцией, носящей у древних меланезийцев, народов онтонг-ява, вогао и др. название мана (вакан – у сиу, аренда – у ирокезов, мегбе – у африканских пигмеев, петара - у даяков). Батай обнаружил, что весь религиозный опыт человека сводится к его стремлению к возврату в имманентную непрерывность; а для этого религии нужен был не Бог, а Смерть Бога, не молитва, а Ярость! Коитус возвращал непрерывность, свержая идею обособленности, отдельности каждого существа, но «для нас, существ дискретных, именно смерть означает непрерывность бытия», - говорит Жорж Батай, для которого непрерывностью по-настоящему обладал только мёртвый, труп. Практически те же слова мы читаем у Кришнамурти: «Непрерывность — это гниение, распад, и существует жизнь только в смерти». Только с её приходом появляется континуальность, - с изъятием человека из профанного мира, где он мог быть сведён к состоянию вещи. Смерть есть глубокая имманентность, акт жертвоприношения есть чистая трата энергии, энергии в непрерывной циркуляции. Жертвуя, одаривая, Батай - Истреблял. Это «всё равно что бросать уголь в печь». Опыт Вирца ценен уже тем, что позволяет нам познать падение в непрерывность, увидеть вспышку всё ещё жадного до жизни сознания, противящегося умиранию, но – не смерти. Мы можем наблюдать возврат в непрерывность, destructio дискретности. Сознание Вирца, введённое в оболочку казнимого, стёрло границу между «я» и «другим», подобно тому, как любовное слияние преодолевает отдельность индивидов. Батай был убеждён, что самопознание возможно только благодаря созерцанию собственного умирания, но чтобы это стало возможным, человек должен умереть ещё при жизни. «Вот почему следовало бы, чтобы любой ценой человек жил в тот момент, когда поистине умирает».

По мнению Жоржа Батая, бытие обрело могущество, только достигая небытия, и философ превратил свою жизнь в непрерывное умирание, в непрестанную трату. Природа смерти была для него неотличимой от природы света. Как свет, так и смерть, были (у) тратой, чуждой идее бережливости. С.Л.Фокин так пишет об этом: «Человек, отражая смертный свет, есть зеркало смерти, точно как вселенная – зеркало света. Батай отождествляет свет и смерть, свет и вселенную: из чего вытекает, что человек, умирая, сливается с вселенной. В этом, собственно говоря, и заключается смысл жертвоприношения: его участники, утрачивая границы индивидуальностей, сплавиваются со вселенной». Когда Лаура (КолеттПеньо) умирала на глазах своего возлюбленного, Жорж Батай находился во власти непередаваемого ужаса, ибо лицо умирающей напоминало ему «пустое, полубезумное лицо Эдипа». Это явление, *uniomysticaetphysica*, сгорающей в костре агонии плоти и ворвавшегося в чувственный мир лика самой Смерти, никогда так и не стёрлось из памяти Батая. «Мир рушился на моих глазах, отнимая у меня последние силы», – скажет Батай, добавив, что «всё кругом проклято». Философия подвергается распаду, когда край возможного достигнут. «Мне предстоит вступить в такое «царство», куда сами цари вступают сражёнными молнией», – это признание Батай сделал в октябре 1939 года. В своей самой личной книге «Внутренний опыт», в главе под названием «Казнь», он показал, как человек достигает крайности возможного.

КолеттПеньо, Лаура, «Святая бездны», как называл её Мишель Лейрис, всю жизнь пребывала в объятиях смерти, слыша сардонические речи мертвых. «Я шла с запада на восток, из одной страны в другую, из города в город – и всё время между могилами». Постоянная близость смерти (от рано открывшегося туберкулёза) заставляла Лауру признавать ирреальность бытия, утверждая в то же время вечное царствие смерти, небытия. Её желание пережить, перестрадать, перечувствовать как можно больше, как можно интенсивнее, было настолько захватывающим, что Лаура нередко сталкивала себя в омут страдания и самоунижения. Её опасная связь с берлинским врачом Людвигом Вартбергом напоминала утончённую пытку, когда, по собственным словам Лауры, «она бросалась в кровать, как бросаются в море»,

позволяя надеть на себя ошейник и выпороть плёткой. Она выплёскивала себя, отдавала без остатка. Постоянную угрозу смерти она воспринимала как «пьянящий абсолютизм». Истину бытия, смысл бытия, всё, что носило статус сакрального, Лаура обретала вне мира форм, за внешними обстоятельствами, тем не менее, она не могла не признать, что Сакральное становится сакральным лишь смешиваясь с социальным. Её знакомство с Батаем произошло в 1935 году благодаря Мишелю Лейрису. Эти мужчина и женщина не искали простой жизни и простых отношений. «Иной же раз каждый человек – ответ или призыв», – писала Лаура. Батаи был для неё призывом – призывом к смерти, к демоническому сладострастию, к сокровенной тотальной саморастрате, к самоказнению. Он стал для неё призывом, но не ответом. Скорее одним из, а может быть, и одним единственным вопросом. Никогда не озвученным. Оставшимся в области мысли.

Батаи призывал похоронить Мысль заживо, ибо слова, концепции, определения виделись ему тем, что всё более порабощало его сознание. И слово «тишина» есть шум, и слово «уничтожение» есть всё ещё присутствие. Во «Внутреннем опыте» он пишет:

«Поскольку рабство рассудочных форм продолжает усиливаться, жертва, на которую нам надлежит пойти, превосходит жертвы наших предшественников. Уже не нужно заглаживать дарами злоупотребления человека в отношении растений, животных, других людей. Сведение человека как такового к положению раба чревато сегодня (впрочем, уже давно) некими последствиями политического характера (легче покончить со неупотреблениями, чем вывести их религиозные следствия). Но крайнее злоупотребление разумом, на которое в недавнее время пошел человек, обязывает его к последнему жертвоприношению: человеку надлежит отринуть разум, рассудочность, саму почву, на которой он держится. Бог должен умереть в человеке – в этом вся глубина ужаса, в этом гибельная для человека крайность».

Поэт приносит в жертву слова, тем самым извлекая их из профанного мира. Но не только! Сакральность поэзии ещё и в том, что поэт создаёт «некое топическое событие, «сообщение», ощущаемое как нагота. – Это самоизнасилование, обнажение, сообщение другим

того, что является смыслом твоего существования», как писала Колетт Пеньо. Батай разгадывал этот мир как загадку, медитируя (сам он наделял свои медитации эпитетом «тяжкие») на его парадоксы. Автор дошёл до крайности возможного, осознав, что загадка неразрешима. Человек призван быть безответным самоказнением, мир – неразгаданным парадоксальным единством во множественности. «Мой опыт божественного столь безумен, что надо мной будут смеяться, если я вздумаю говорить о нем», но Батай говорит, отдавая себе отчёт в том, что власть слов ещё слишком сильна. Его опыт подобен Казни. Повторить его нельзя, сей опыт непостижим и отрицает всякую возможность «стать Батаем». Вполне осознанно он отказывался от возможности быть счастливым и спасённым, ибо это предполагало бы страх перед страданием и желание его избежать, слабость, присущая человеческому существу, для которого подступы к краю возможного невидимы, ибо увидеть Чёрный Свет и не ослепнуть может только желающий казни. «Прежде всего, следует знать, что на краю возможного все обрушивается: рушится само здание разума, в миг невыносимого мужества рассеивается вся его величественность; из этих руин поднимаются шаткие останки, им не успокоить чувства смятения. Бесстыдно и тщетно кого-то обвинять: так было нужно, ничто не может устоять перед необходимостью двигаться дальше. Иной, если потребуется, заплатит безумием». Батай не испытывал страха перед страданием, он мог и хотел быть разорванным, расчленённым своим внутренним опытом. Если человек полагает, что достиг края возможного, но при этом остаётся жить, ему нельзя останавливаться. Всё, что он должен – это продолжать себя казнить. Здесь Батай не согласен на компромиссы. Завершение его внутреннего опыта – КАЗНЬ. Сам же опыт – только постскрипtum к ней. Экстаз пред Пустотой.

?????????????? .

Материалы семинаров
по проблемам философии и социологии
Центра Консервативных Исследований
Социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова
Научно-аналитическое издание.
Выпуск I. 162 стр.

Печатается по решению кафедры
Социологии Международных Отношений
Социологического факультета
МГУ им. М. В. Ломоносова

© - авторы

Научный редактор *Дугин А. Г.*
Ответственный редактор *Курятов Г.*
Корректор *Новгородова А. И.*
Верстка *Максимов И. В.*

Подписано в печать 13.04.2011
Формат издания 133x203. Печать цифровая.
Тираж 550 экз.

Отпечатано с электронной версии в ООО “Книга по Требованию”,
119270, г. Москва, Лужнецкая наб., д 2/4, стр.6, оф. 106