

МИНИСТЕРСТВО  
ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ  
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

АКАДЕМИЯ  
ГУМАНИТАРНЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ

ФН

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

7/2009

Москва  
Гуманитарий

Научный образовательный просветительский журнал  
Издается с 1958 года

**Редакционный совет журнала “Философские науки”**

Алексеев П.В., Апресян Р.Г., Губин В.Д., Гусейнов А.А.,  
Доброхотов А.Л., Журавлев А.Л., Кристиан Д., Кузнецова Т.Ф.,  
архимандрит Макарий, Мариносян Х.Э. (председатель),  
Миронов В.В., Павлов А.Т., Пивоваров Ю.С., Розин В.М.,  
Рыбаков Р.Б., Рябов В.В., Солонин Ю.Н., Степанянц М.Т.,  
Степин В.С., Толстых В.И., Турбовской Я.С., Фельдштейн Д.И.

**Редакция журнала:**

Аршинов В.И., Водолазов Г.Г., Пантин В.И., Порус В.Н.,  
Розин В.М., Северикова Н.М., Сиземская И.Н.,  
Тульчинский Г.Л., Шевченко В.Н.

Научный редактор Комиссарова Л.Б.

Ответственный секретарь Пружинина А.А.

Верстка: Русак И.Ф.

**Шеф-редактор: Мариносян Х.Э.**

<http://www.academyRH.info>

**E-mail: academyRH@list.ru**

Журнал включен в «Реферативный журнал»  
и в базы данных ВИНТИ РАН.

Сведения о журнале ежегодно публикуются в международной  
справочной системе по периодическим и продолжающимся  
изданиям «Ulrich's Periodicals Directory».

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций  
Свидетельство о регистрации ПН № 15513 от 20 мая 2003 г.  
Изд. лиц. ИД № 03821 от 25.01.2001 г.

Подписано в печать 30.07.2009 г. Формат 60x90/16.  
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1. Печ. л. 10,0.  
Тираж 1000 экз. Заказ

Отпечатано в ФГУП

«Производственно-издательский комбинат ВИНТИ»,  
140010, г. Люберцы Московской обл., Октябрьский пр-т, 403.

© Философские науки, 2009

© Академия гуманитарных исследований, 2009

© Издательский дом «Гуманитарий», 2009

ISSN 0235-1188

**ОГЛАВЛЕНИЕ**

**ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**

**Зарубежная философия. ■  
Современный взгляд**

<i>Т.Б. ДЛУТАЧ</i>	Кант. Третья «Критика»	5
<i>А.В. УСАЧЕВ (Елец)</i>	Особенности посткантовской теории познания	25
<i>В.П. ВИЗГИН</i>	Язык экзистенции в «Постскриптуме» Кьеркегора	34
<i>Т.П. ЛИФИНЦЕВА</i>	В поисках бытия. Онтология Пауля Тиллиха	53

**Философская мысль. ■  
Рецепция и интерпретация**

<i>Д.Ю. ДОРОФЕЕВ (Санкт-Петербург)</i>	Значение философской антропологии Макса Шелера для ранней философии Михаила Бахтина	72
--	--	----

**ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО**

**Новые технологии ■**

<i>Б.И. ФЕДОРОВ (Санкт-Петербург)</i>	Школа. Развитие интеллектуальных способностей (Продолжение)	89
---	--	----

**НАШИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ**

	Евгению Яковлевичу Басину – 80!	111
<b>Анатомия творчества ■</b>		
<i>Е.Я. БАСИН</i>	Полнота как художественная ценность	113

**НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ**

**Из истории философских  
форумов ■**

<i>С.Н. КОРСАКОВ</i>	XIX Всемирный философский конгресс (Москва, 1993) в истории отечественной философии (Окончание)	125
----------------------	---	-----

**XXII Всемирный философский конгресс (Сеул, 2008)** ■

*М.А. ПРОНИН* Дары Востока – аршин российский 135

**Рецензии, аннотации, отзывы** ■

*О.А. ДОНСКИХ (Новосибирск)* В.М. Видгоф. Философия эстетического сознания: интеллектуально-эмоциональный мир, социальная природа, специфика 152

**Memoria** ■

Владимир Михайлович Видгоф 156

■  
**Наши авторы** 159

■  
**Contents** 160

**От редакции**

Редакция принимает для рассмотрения материалы, отправленные только по адресу электронной почты журнала (формат MS Word 2,6/7, для архивирования использовать формат ZIP) с обязательным указанием Ф.И.О. автора, места его работы, ученой степени и звания, домашнего адреса, телефона, e-mail. Объем принимаемых материалов – до 40 тыс. знаков (вместе с пропусками).

Цитируемая литература должна быть приведена в конце текста и оформлена в соответствии с ГОСТ 7. 1-2003. В тексте приводится лишь надстрочная сплошная нумерация ссылок, в соответствии с которой в конце текста нумеруется цитируемая литература с указанием соответствующих страниц издания или примечания.

Авторы опубликованных статей несут ответственность за точность приведенных цитат, экономико-статистических данных, собственных имен, географических названий, прочих сведений и соответствие ссылок оригиналу. Редакция при подготовке материалов к публикации имеет право их сокращать, разумеется, без искажения идей автора и с условием сохранения его основных мыслей и стиля. Позиции редакции и авторов не всегда совпадают.



**ПАНОРАМА МИРОВОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ**



**Зарубежная философия.  
Современный взгляд**



**КАНТ. ТРЕТЬЯ «КРИТИКА»**

*Т.Б. ДЛУГАЧ*

Три знаменитые кантовские «Критики» – это три значительные вехи на пути развития мировой философии. Кант охватил в них важные онтологические, гносеологические и антропологические проблемы, имеющие значение не только для его времени, но для философии вообще. Каждое философское поколение находит и будет находить в них созвучные своей эпохе задачи.

Но если первые две «Критики» разобраны многократно, всесторонне и скрупулезно, то с третьей «Критикой» дело обстоит не так благополучно. Все исследователи, конечно, знают, что она написана для соединения первых двух, но не совсем понятным остается то, в чем состоит такое объединение и как оно осуществляется.

У некоторых исследователей возникает впечатление, что в эстетике скрыта тайна антропологии, а значит и исток возникновения теоретического и практического разумов. Так, И. Швартлендер в своей книге «Человек – это личность. Кантовское учение о человеке» пишет: «Кантовский интерес к эстетике, бесспорно, был определен основным вопросом его философствования: что такое человек?»<sup>1</sup> Размышления Канта над эстетикой шли параллельно с его размышлениями об антропологии и впитывали в себя итоги работ таких теоретиков искусства, как И.Г. Зульцер, И.Н. Тетенс, А. Баумгартен, Г. Лессинг, Г.В. Лейбниц и даже Э. Бёрк. Именно мысли Бёрка о том, что в искусстве надо «содействовать» (mitzuhandeln) и «сочувствовать» (mitzufuhlen) имели для Канта большое значение.

У Лейбница Кант заимствует, хотя и совершенно преобразуя его, выражение «рефлексия»: для Лейбница оно означало своеобразное отражение каждой монадой всего Универсума; для Канта «рефлектирующее суждение», одно из главных понятий «Критики способности суждения», означает эстетическое «отражение», или восприятие мира каждым субъектом. А. Модель указывает в этой связи на то, что понятие рефлектирующего суждения было совершенно необычным во времена Канта и даже в течение столетия после него оставалось таким<sup>2</sup>.

Вводя в отличие от познавательного особое рефлектирующее суждение, Кант хотел этим показать, что человек (каждый отдельный человек), воспринимая прекрасное в природе и в искусстве, ничего не познает, а судит своеобразно, эстетически. Собственно, выражения «рефлектирующее суждение», «эстетическое суждение» и «суждение вкуса» – синонимы.

Для нас целью будет: показать, что суждение вкуса таит в себе начало, или исток, как практического, так и теоретического разума, что их действия становятся опосредованными и совершаются по принципу «als ob» и что эстетика в свою очередь раскрывает сущностные характеристики человеческой личности, о которой только и можно сказать, что она познает мир и совершает нравственные поступки.

Но в 80-е годы Кант только шел к этим выводам; он, как уже было сказано, изучал труды своих современников и предшественников. В письме к М. Герцу от 5 апреля 1778 г. он сообщал, что книга Тетенса «Философские опыты о человеческой природе и ее развитии»<sup>3</sup> всегда лежит у него на столе. Почему его привлекал именно Тетенс?

В эстетике Тетенса термины «прекрасное», или «красота», связаны с понятиями «удовольствие» и «приятное». Тетенс уже отличает «чувствование» или «чувствительность» от ощущения и связывает первые с «удовольствием» (Lust): «Прекрасное есть общий принцип или высшая форма для обозначения выражения того чувства удовольствия, которое связано с деятельностью чувственной способности и возникает в случае ее соответствия с “чувствительностью”, с испытываемым ею состоянием приятного,

что и позволяет оценить вызвавшие это состояние предметы и их ощущения как прекрасные»<sup>4</sup>. Очень важно, что Тетенс разводит эстетическое удовольствие и выгоду, критикуя при этом Гельвеция, одного из основателей утилитаризма. В этом Кант будет солидарен с Тетенсом; он, как и Тетенс, уделяет внимание связи прекрасного с моральным, но совсем не принимает его понимания прекрасного как совершенного.

Трактовку «эстетического» в связи с деятельностью особой способности души Кант также, по-видимому, во многом заимствует у Тетенса, конечно, радикально преобразуя его. Для Тетенса чувство приятного неразрывно связано с осознанием человеком своих способностей и своих сил, их готовности к действию (что производно от исходной прасилы). Согласно Тетенсу, удовольствие, или приятные ощущения, человек получает тогда, когда понимает, что обладает возможностью к совершению каких-либо действий и что у него есть для этого силы. Комплекс (Assoziation) идей связывает наше внимание только с этим чувством силы. В той мере, в какой мы знакомимся с упомянутым чувством, и оно становится для нас все более тонким и сильным, оно непосредственно гарантирует радостные ощущения, согревающие сердце, часто воспаляющие, а иногда и зажигающие его. Прекрасное, по Тетенсу, обусловлено не ощущениями, а «чувствительностью», и «есть общий принцип или высшая форма для обозначения и выражения того чувства удовольствия, которое связано с деятельностью чувственной способности и возникает в случае ее соответствия с “чувствительностью”, с испытываемым ею состоянием приятного, что и позволяет оценить вызвавшие это состояние предметы и ощущения от них как прекрасные»<sup>5</sup>.

Радость, или приятные чувства, таким образом, вызывает у человека понимание готовности к действию. И у животного можно найти приятные и радостные чувства, но у человека, как полагает Тетенс, они всегда определены понятием целенаправленной деятельности и совершенства. Чувство приятного, или удовольствие (Lust), определено пониманием целого, в том числе и себя как целого, а также своего совершенства, заданного возможностью «иметь» и «действо-

вать». Трактовка прекрасного как совершенного является общей для Зюльцера, Тетенса и Мейера, но не для Канта.

Критически переработав взгляды своих предшественников, Кант создает собственную эстетическую концепцию, укладывающуюся в русло целостной системы трансцендентального идеализма. К середине 80-х годов Кант, вероятно, уже выделяет несколько принципиально важных именно для его эстетической теории понятий, характеризующих эстетическое восприятие действительности, — понятия эстетического благорасположения (*Lust, Wohlgefallen*), связанного с восприятием прекрасного (*Schoene*) и выраженного рефлектирующим суждением (*reflektierendes Urteil*). Эти понятия настолько тесно связаны друг с другом, что, отправляясь от любого из них, мы неизбежно придем к двум другим.

Понятие рефлектирующей способности составляет стержень «Критики способности суждения». Это такая способность, посредством которой мы хотя и судим, но совсем не в познавательном плане. При теоретическом познании особенное подводится под всеобщее, утрачивая свою специфику; эстетическое рефлектирующее суждение, напротив, сохраняет особенное и из него исходит, отыскивая всеобщее. Так бывает при восприятии произведений искусства, элиминировать особенность любого из которых невозможно. Скорее, особенное существует здесь как всеобщее, а всеобщее — как особенное. Один из известных современных исследователей Х. Фегер пишет в этой связи о том, что Кант сравнивал свою третью критику с дворцовым судом (*Gerichtshof*), который стремится установить законность притязаний разума и обсудить правила для суждения не в качестве прочно установленного кодекса, но так, чтобы зрелое суждение само становилось законом.

Трудность логической ситуации при создании третьей «Критики» состояла в том, что суждение о прекрасном долгое время казалось Канту выпадающим из системы трансцендентального идеализма, главным образом потому, что оно было как будто неподвластно принципу априоризма — ведь суждения о прекрасном у разных людей и, тем более, в разные эпохи столь различны, что, кажется, нельзя отыскать никакого всеобщего принципа. Дело как будто всегда

касается только единичного опытного восприятия, но вовсе не доопытного (априорного) всеобщего знания. Все же к середине 80-х годов Кант приходит к выводу, что и в сфере эстетики есть априорное, что различие вкусов не препятствует наличию всеобщего принципа.

Постепенно Кант убеждается в том, что эстетическая способность суждения подчинена тем же трансцендентальным законам, что и теоретическая и практическая способности. Более того, он начинает склоняться к мысли, что именно она является посредником между первыми двумя и даже что ее можно считать тем единым корнем, из которого они обе вырастают.

Именно это предположение заставляет думать о том, что для Канта тайны эстетики скрыты в антропологии. То обстоятельство, что способность человека судить о прекрасном в «Критике способности суждения» объединяется с телеологическим суждением, не меняет сути дела: смысл того и другого составляет понятие цели.

Дело в том, что в рефлектирующем суждении Кант нашел не только суждение вкуса, но и тот немеханистический принцип, который он отыскивал много лет, пытаясь объяснить живую природу. Ведь рассматривая живые организмы, мы не можем истолковать их механистически. Вместе с тем, как бы ни хотелось применить здесь понятие цели, мы не можем включить ее в бессознательную природу, как не можем доказательно приписать Богу. Мы можем лишь подходить к живым существам так, *как если бы* они были продуктами чьей-то сознательной воли, т.е. рассматривать их по аналогии с искусством. Это и есть принцип целесообразности.

У Канта, наконец, складываются достаточно четкие представления о единой системе трансцендентального идеализма, включая критику вкуса. В письме к Х.Г. Шютцу от 25 июня 1787 г. и в письме к Рейнгольду от 28 декабря 1787 г. Кант сообщает, что он приступил к работе над «Основами критики вкуса» (*Grundlegung zur Kritik des Geschmacks*), которые он предполагает тесно связать с двумя предыдущими «Критиками». В письме к М. Герцу от 26 мая 1789 г. Кант уже сообщает о «Критике способности суждения». В 1790 г.

она появляется на свет. Проследим связь ее основных понятий, попытавшись, прежде всего, выяснить, что Кант имеет в виду, говоря об эстетике как об опосредствующем звене между теоретическим и практическим разумом<sup>6</sup>.

Рефлектирующее суждение, как считает Кант, выражает чувство восхищения, или удовольствия, испытываемое нами, когда мы воспринимаем предмет, который считаем прекрасным. Перевод терминов *Lust*, *Wohlgefallen* связан с большими трудностями — они обозначают не простое удовольствие от того, что нравится нам, приятно или даже нравственно. Это — совершенно не зависящее от всего приятного или нравственного и в этом смысле абсолютно незаинтересованное удовольствие, которое вследствие этого правильнее было бы назвать «благорасположением». Так понятие *Wohlgefallen* и переведено после долгих дискуссий и обсуждений с немецкими и русскими коллегами в IV томе немецко-русского издания «Критики способности суждения» (М., 2001). Этот термин подчеркивает также абсолютную неутилитарность эстетического суждения. Для доказательства последнего Кант приводит множество примеров.

Если еще можно предположить, что удовольствие от восприятия прекрасных березы, женщины и др. связано с определенной выгодой (из красивой березы можно сделать красивую мебель, а у красивой женщины родятся красивые дети, как думали представители утилитаризма в эстетике), то удовольствие от заката солнца, цветка или орнамента свидетельствует о бесполезности этого чувства. На самом деле и первые удовольствия носят такой же характер, ибо мы испытываем их и в том случае, когда ни от березы, ни от женщины ничего получить не хотим. «Нетрудно видеть: для того, чтобы сказать, что *предмет прекрасен*, и доказать, что у меня есть вкус, важно не то, в чем я завишу от существования предмета, а то, что я делаю из этого представления в себе самом. Каждый должен согласиться, что то суждение о красоте, к которому примешивается малейший интерес, очень пристрастно и не есть чистое суждение вкуса. Поэтому для того, чтобы быть судьей в вопросах вкуса, нельзя ни в малейшей степени быть заинтересованным в существовании вещи, а надо быть в этом отношении совершенно без-

различным»<sup>7</sup>, «...благосклонность — единственно свободное благорасположение»<sup>8</sup>. Итак, «вкус есть способность судить о предмете или о способе представления на основании благорасположения или неблагорасположения, **свободных от всякого интереса**. Предмет такого благорасположения называется **прекрасным**»<sup>9</sup>.

Термином «благорасположение» Кант подчеркивает также непознавательный характер эстетического суждения. Когда мы говорим: «роза прекрасна», мы не высказываем и не получаем знания о том, сколько у розы лепестков, когда она расцветает и когда отцветает, мы не говорим о стеблях разных видов или о шипах. Данное выражение приобретает содержание только в плане отношения субъекта к данному объекту, т.е. в смысле выражения чувства человека к розе. Иными словами, «прекрасное» — это не свойство объекта, а свойство (чувство) субъекта, хотя и связанное с объектом. Здесь Кант дает несколько пояснений по поводу того, что суждение о прекрасном не характеризует знание. «*Прекрасное есть то, что без понятий представляется как объект всеобщего благорасположения*»<sup>10</sup>. Если об объектах судят только по понятиям, продолжает Кант, теряется всякое представление о красоте. Не может быть такого правила, по которому каждого можно было бы заставить признавать что-то прекрасным. Прекрасны ли платье, дом, цветы и т.п. — свое суждение об этом нельзя навязать никому. «Не может быть никакого объективного правила вкуса, которое посредством понятий определяло бы, что именно прекрасно»<sup>11</sup>. Эстетическое суждение не подчиняется понятию, потому что понятие содержит в себе некоторое общее правило, которому следуют все предметы данного класса. Например, говоря о воде, мы приписываем всякой воде — в озере, в стакане — одни и те же свойства. Совсем не то в эстетике: здесь всегда говорится о чем-то уникальном, о разных характеристиках, о разных предметах — о поведении Одиссея, о событиях из жизни Онегина, об улыбке Джоконды, о сомнениях Гамлета и т.д. Может быть, здесь дело касается не готового понятия, а только формирующегося (неопределенного?) и формирующегося как раз в тот самый момент, когда «о вкусах спорят»? Может быть, именно поэтому Кант и вводит осо-

бое, рефлектирующее суждение, принципиально отличное от теоретического, познавательного?

Но что же есть такого в субъекте, что вызывает у него чувство особого удовольствия, не связанного ни с каким интересом? В ходе длинного и сложного анализа выясняется, что такое удовольствие приносит с собой **игра (Spiel)** человеческих способностей — Кант говорит об игре рассудка и воображения. «Силы познания, которые вводятся в игру этим представлением, пребывают при этом в состоянии свободной игры, так как никакое определенное понятие не ограничивает их каким-либо особым правилом познания. Следовательно, душевное состояние при этом представлении должно быть состоянием чувства свободной игры способностей представления... Это состояние *свободной игры* способностей познания при представлении, посредством которого дается предмет, должно обладать всеобщей сообщаемостью»<sup>12</sup>. На этой загадочной «всеобщей сообщаемости» мы остановимся немного позже, и она станет другим ключом (кроме игры), которым можно попытаться открыть дверцу ларца с эстетическим удовольствием, но прежде нужно выяснить, что же Кант понимает под «свободной игрой» рассудка и воображения (хотя на самом деле «играют» не только они, но и другие способности человека).

Понятие *игры* имеет у Канта точное значение; это выражение — вовсе не метафора, но заключает в себе строгий смысл. Когда Кант говорит об игре, например, рассудка, то имеется в виду, что человек должен много размышлять (*viel zu denken*), когда, следовательно, возникает множество различных *понятий*. Он как бы играет ими, не останавливаясь ни на одном, перебирая различные, и свободная игра означает в данном случае нескончанность каким-то *определенным* понятием.

То же относится и к воображению: при восприятии прекрасного (будь то в природе или в искусстве) воображение создает множество различных сопоставимых (конгруэнтных) образов, не ограничиваясь каким-либо одним. «В тех случаях, когда душа рассчитывает на сравнения, воображение умеет, по всей вероятности, действительно, хотя и недостаточно для осознания, как бы накладывать один образ

на другой и через конгруэнтность многих образов одного и того же рода получать нечто среднее, служащее общей для всех мерой»<sup>13</sup>. Воображение и рассудок здесь действуют, но такая деятельность не имеет целью создание *определенного* образа или *определенного* понятия — определенности нет, поэтому рассудок в данном случае — *как бы* рассудок, а воображение — *как бы* воображение. Их целью является просто деятельность без цели или, говоря языком Канта, «целесообразность без цели», вследствие чего можно говорить о своеобразной «игре» этих способностей. При этом они опосредуют друг друга, т.е. взаимно обогащаются и развиваются. Так, длительным (но не строгим, не научным) размышлениям при восприятии произведений искусства сопутствует рождение множества образов, и наоборот — появление разных образов в процессе игры воображения заставляет человека много думать. Опосредованность деятельности является важным признаком суждения вкуса. Способность воображения, пишет Кант, побуждает «ко многим раздумьям, причем, однако, никакая определенная мысль, т.е. никакое *понятие*, не может быть адекватной ему» (раздумью. — *Т.Д.*)<sup>14</sup>. Тем самым каждая способность становится более богатой, более емкой. В данном случае отношение к объекту (прекрасному предмету) осознается единственным способом — «посредством ощущения того воздействия, которое состоит в облегченной игре обеих оживляемых взаимным согласием душевных сил (воображения и рассудка)»<sup>15</sup>. «Оживление обеих способностей (воображения и рассудка) для неопределенной, но все же согласованной деятельности, побуждаемой данным представлением, а именно такой, какая требуется познанию вообще, — и есть ощущение, всеобщую сообщаемость которого постулирует суждение вкуса»<sup>16</sup>.

Оставим в стороне еще раз упомянутую, но пока непонятную «всеобщую сообщаемость» и вновь обратим внимание на взаимную игру обеих способностей: воображение подталкивает рассудок к размышлениям, которые хотя и не приводят к необходимому для собственно рассудка результату — к строгому понятию, — тем не менее, стимулируя его деятельность, порождая новые понятия, способствуют активности сил познания.

Следует упомянуть и о том, что в эстетическом суждении (восприятии) «играет» также практическая, т.е. нравственная, способность (хотя сам Кант об этом не говорит). Так как по поводу произведений искусства (и вообще прекрасного) нельзя морализировать (вернее, можно, но тогда речь будет идти не об эстетике, а об идеологии), моральные нормы утрачивают здесь свой категорический характер, становятся неопределенными мотивами, расплываются, наполняясь новым нравственным содержанием. Когда мы хотим, например, оценить поступок леди Макбет, наше категорическое моральное осуждение «дает сбой»: оно как бы растворяется в различных мыслях и представлениях, с помощью которых раскрывается ее внутренний мир, куда мы углубляемся. Мы начинаем если не сочувствовать ей, то в какой-то мере понимать и сопереживать, проникаясь ее настроениями и чувствами. Нравственность наполняется новыми импульсами, новым смыслом. В эстетике имеется уже не нравственный закон, но нравственное чувство, здесь это не в собственном смысле нравственность, а *как бы* (als ob) нравственность.

Во всех трех случаях такая деятельность — игра. Она как бы подготавливает *собственные действия* рассудка, воображения и нравственности, создает для них возможность, но не является такими действиями. Пользы от такого применения способностей вроде бы нет никакой. И в то же время она есть, только это «польза» особого рода — она заключается в развитии свойств личности. Ведь если рассудок образует не одно понятие, а много, то это означает, что понятия рождаются; точно также рождаются образы и нравственные заповеди. Иначе: идет процесс формирования личности и всех ее способностей, включая теоретическую и практическую. Это касается и опосредования природы искусством или искусства природой.

Когда мы сталкиваемся с подлинным произведением искусства, то, согласно Канту, оно выглядит таким «естественным», как будто создано самой природой; так обстоит дело, например, с творениями великих Мастеров: кажется, что Моцарт творит музыку так, как если бы в ней звучала сама природа. С другой стороны, восприятие прекрасной

природы человеком всегда осуществляется через культуру; иными словами, прекрасный ландшафт мы воспринимаем через произведения живописи, а «бледный лик луны» кажется нам иллюстрацией романтических поэм. «При виде произведения изящного искусства надо сознавать, что это искусство, а не природа; но, тем не менее, целесообразность в форме этого произведения должна казаться столь свободной от всякой принуды (проистекающей от) произвольных правил, как если бы оно было продуктом одной только природы»<sup>17</sup>. Отношение к природе так, *как если бы* она была искусством, а к искусству — *как если бы* (als ob) оно было природой, вновь заставляет наши способности развиваться, поскольку при таком «переносном» значении субъект оказывается не стесненным ничем и потому совершенно свободным в своем развитии. В собственно теории, как мы знаем, нет речи о свободе, так как познаваемый объект существует независимо от познающего субъекта, и хотя предмет в известной мере *созидается* для познания («я не могу мыслить линию, не проводя ее мысленно»), все же рассудок создает его при познании не свободно, а *как бы* свободно. При совершении нравственного поступка налицо свобода, так как субъект не зависит в данном случае от природного причинного ряда, а сам начинает его; но такая свобода оборачивается некоторым самоограничением и самопринуждением: «Действуй *так*, чтобы максима твоей воли могла во всякое время стать принципом всеобщего законодательства». И лишь в эстетике нет никаких жестких ограничений, поскольку здесь нет ни определенного понятия, ни категорического императива. Свобода «от» оборачивается свободным порождением понятий, образов, нравственных импульсов.

Благодаря тому, что в эстетике человек «свободен» от познания (понятия) и от желания (категорического императива), он находится как бы *между* ними<sup>18</sup>, и именно это состояние «междумирья» заставляет его судить обо всем самостоятельно, а значит, обладать всей полнотой свободы. «Способность суждения — своеобразный Харон в мышлении Нового времени. Этот перевозчик постоянно движется между берегами познания и желания, рассудка и воображе-

ния, теоретического разума и разума практического, связывая их воедино... Если все другие персонажи кантовского мира быстро превращаются в деперсонифицированные «аргументы» и «функции» (в сфере рассудка) или «нормы» и «санкции» (в сфере нравственности), то наш Харон — единственный! — должен быть живым индивидуальным воплощением личного начала»<sup>19</sup>. Разъясняя этот момент, Кант пишет: «В этой способности способность суждения видит себя (в отличие от эмпирического суждения) неподчиненной гетерономии законов опыта: в отношении предметов такого чистого благорасположения она сама устанавливает закон, так же, как это делает разум в отношении способности желания; и в силу этой внутренней возможности в субъекте и внешней возможности соответствующей этому природы она видит себя относящейся к чему-то в самом субъекте и вне его, что не есть ни природа, ни свобода, но тем не менее связано с **основой свободы**, а именно со сверхчувственным, в котором теоретическая способность общим и неизвестным (для нас) способом сплавляется в единство с практической способностью» (выделено мной. — Т.Д.)<sup>20</sup>. Речь идет не о чем ином, как об уникальной личности, которая только формируется. Именно потому, что ее появление обуславливают вовсе не (жесткие) обстоятельства (законы, нормы), не необходимость природы и даже не заданная ничем свободная определенность нравственности, — только потому, что имеется в виду до конца самостоятельное формирование индивида, Кант говорит о сверхчувственном, или умопостигаемом, т.е. о такой ситуации, когда человек выступает в качестве не феномена, а ноумена.

«Это то **умопостигаемое**, на которое взирает вкус... именно с этим умопостигаемым и согласуются даже наши высшие способности познания, и без него между их природой и теми притязаниями, которые имеет вкус, возникали бы сплошные противоречия»<sup>21</sup>. Необходимость включения в суждение вкуса чего-то умопостигаемого диктуется, по видимому, тем обстоятельством, что самостоятельный свободный субъект еще только рождается, и неизвестно, каким он будет. Появится свободная личность — откроются ее теоретическая, практическая и все другие способности, и путь

к этому — их «игра», в процессе которой, следовательно, мы очень близко подходим к основанию (основе) свободы. Свобода зарождается где-то у истоков личностного бытия. А каковы же упомянутые в этой связи притязания вкуса?

Они, как мы помним, заключались в претензии на всеобщую значимость прекрасного, хотя судит о нем каждый раз как будто только отдельный индивид, а раз так, то «о вкусах не спорят», и ни о какой общезначимости речь идти не может. Но иногда в этой связи Кант затрагивает проблему социальной ценности эстетического. По убеждению Канта, красота существует для человека только в обществе. Люди, например, украшают свое жилище «с оглядкой» на других, и если бы они жили одиноко, то думали бы не о красоте, а только об удобстве. «Я легко могу убедиться в том, — пишет Кант, — что если бы я находился на необитаемом острове без надежды когда-либо вернуться к людям и мог бы одним своим желанием, как бы по мановению волшебной палочки, возвести, создать такое великолепное здание, то я вовсе не стал бы прилагать для этого старание, если бы, положим, я имел хижину, которая была бы для меня достаточно удобна»<sup>22</sup>. В более широком смысле не только эстетическое, но все чувства и мысли человека социальны, так как сам он — существо общественное. По этому поводу Кант употребляет не марксистское, но точное понятие «необщительной общительности» (*ungesellige Geselligkeit*). Но почему человек общителен, хотя необщительность, стремление уединиться, казалось бы, его неотъемлемое свойство?

Возможно, что «изначальное зло», коренящееся в человеческой природе (которое обусловлено телесностью, себялюбием и эгоизмом человека), заставляет его настолько же отстраняться от людей, насколько и стремиться к ним. Кант полагает, что тяга к обществу обусловлена тем, что в одиночку никто не может не только добыть себе средства к жизни и защититься от врагов, но и развить задатки (*Anlagen*), вложенные в него природой. Речь идет не о «разумном эгоизме», характеризующем взгляды сторонников общественного договора как в XVII, так и в XVIII в., речь идет о развитии природных задатков личности, и в этом

смысле кантовская концепция гражданского целого представляет собой шаг вперед в понимании социальности человека, не говоря уже о том, что Кант имеет в виду ее всемирно-гражданский план. Поэтому хотя войны среди человеческого рода еще не прекратились, Кант убежден: у всех членов общества «начинает пробуждаться чувство, что каждому удобно сохранение целого; и это вселяет надежды на то, что после нескольких преобразовательных революций наступит когда-нибудь, наконец, такое состояние, которое природа наметила в качестве своего высшего замысла, а именно — всеобщее **всемирно-гражданское состояние** как лоно, в котором разовьются все первоначальные задатки человеческого рода»<sup>23</sup>.

Вступать в общественное состояние, которое в известном смысле есть состояние принуждения, по Канту, человека, вообще-то очень склонного к неограниченной свободе, заставляет беда, а именно величайшая из всех бед, которые причиняют друг другу люди, — стремление жертвовать другими ради собственных интересов. И «лишь внутри такой “ограды”, как гражданский союз, те же самые склонности производят впоследствии наилучшее воздействие, подобно деревьям в лесу, каждое из которых именно потому, что оно, стремясь отнять у другого солнце и воздух, принуждает его искать обоих этих благ, устремляясь все выше, вследствие чего они вырастают красивыми и прямыми, тогда как деревья, растущие свободно и изолированно, выпускают свои ветви, как им вздумается, и это делает их уродливыми, корявыми и кривыми»<sup>24</sup>. Вот в это-то русло социального развития всех задатков индивида вливается и эстетическое чувство (восприятие, суждение), и его объяснение может быть дано также только на основе единого процесса человеческого общения. Но эстетическое общение обладает и собственной спецификой.

Если ученый, например, преуспел в научной деятельности, то его желание сообщить специалистам о своих успехах обусловлено не только необходимостью совместного практического их применения. Ученому просто необходимо *поделиться* с другими своими открытиями, приобщить к ним других (и самому приобщиться к их идеям). Практи-

ческая выгода здесь есть, но все же она — не единственный мотив научного общения; гораздо более сильным является мотив развития научной мысли. По аналогии можно предположить, что передавать другим людям можно не только знание, но и душевное состояние; в «Критике способности суждения» под этим имеется в виду именно эстетическое чувство благорасположения: «Но если познания должны быть сообщаемы, то и душевное состояние... также должно обладать всеобщей сообщаемостью»<sup>25</sup>.

Хотя и в этом случае можно было бы говорить об известном практическом применении, все же вспомним о том, что по своей сути эстетическое суждение совершенно не утилитарно. Кроме того, и это, пожалуй, самое важное, общение происходит не в узком кругу специалистов-эстетов, и более того — даже если признать, что эстетическое чувство благорасположения присуще всем людям, — их общение осуществляется не только для развития художественного вкуса. Эстетическое суждение (восприятие) затрагивает такие глубинные основания человеческого рода, что касается его личностных начал. В эстетике общаются не только специалисты и не только люди, наделенные художественным чутьем, эстетика — это сфера общения личностей как таковых, рождающихся благодаря развитию самостоятельного суждения вкуса.

Эти глубинные основания связаны как со свободой — о чем уже говорилось выше — так и с уникальностью, что, собственно, оказывается одним и тем же: ведь индивид в полном смысле слова свободен только тогда, когда он *сам* формирует свою неповторимую индивидуальность. Но чтобы стать *особенным, неповторимым* рядом с другими, такими же особенными и неповторимыми личностями, чтобы стать отличным от всех, каждый должен вступить с ними в контакт и отличиться от них. Речь идет о формировании в общении не специалистов-ученых и даже не профессионалов-художников, речь идет о рождении особенных субъектов со всеми присущими им свойствами, в первую очередь, с собственным эстетическим суждением, которое настолько самоценно, что нельзя подвергать его сомнению, т.е. спорить о нем. Однако о вкусах не спорят только тогда, когда о них

спорят, когда о них можно спорить, когда, иными словами, происходит общение.

Глубоко скрытым фундаментом социума, таким образом, является потребность в уникальности; глубоко скрытым базисом неповторимой личности является необходимость общения. Причем уникальность характеризует не какие-то отдельные свойства этой личности, ее теоретическую, нравственную или еще какую-то характеристику — она определяет личность в целом, включая все способности, в том числе теоретическую, практическую и другие. Эстетическое суждение обнаруживает себя как свободное личностное начало благодаря игре всех способностей индивида. Свобода от всякой заданности — ибо суждение вкуса не определено ни познавательным понятием, ни нравственной оценкой, ни образным представлением и ничем другим — оказывается последней, «исконной» свободой человека, свободой, лежащей «на донышке» его сущности. Именно в этом смысле Кант говорит о том, что суждение вкуса относится не к природе и не к свободе, а к *основе* свободы.

Осмысление последней связано у Канта еще с одной важной чертой эстетического общения. Как уже упоминалось, долгое время Кант не мог включить эстетическое суждение в систему трансцендентального идеализма по той причине, что здесь как будто невозможно отыскать всеобщее, априорное. Ведь если каждая личность обладает собственным суждением вкуса (с которым не поспоришь), то где же найти всеобщее? И Кант предлагает оригинальный выход из этого, казалось бы, совершенно безвыходного положения. Когда я утверждаю, что «роза прекрасна», я претендую на всеобщую значимость этого высказывания, а не думаю, что роза прекрасна только для меня, как, например, имеет место в случае с приятным. Здесь каждый охотно мирится с тем, что для одного фиолетовый цвет нежен и мил, а для другого — мертв и безжизнен; один любит звучание духовых инструментов, другой — струнных. Совсем иначе обстоит дело с прекрасным. Здесь, наоборот, было бы смешно, если бы кто-нибудь, кто настаивает на своем вкусе, стал бы говорить, что роза прекрасна только для него.

Почему же я жду, что со мной согласятся другие? Как раз потому, что я этого *ожидаю*. Я не уверен, что со мной согласятся, но я надеюсь на такое согласие, я, можно сказать, его жажду. А вот ответ на вопрос, почему это необходимо человеку, вновь отводит нас к теме «необщительного общения». Люди общаются друг с другом — без этого они не могли бы ни существовать, ни быть людьми. Общение же предполагает *понимание* — согласие или несогласие, «на худой конец», *ожидание* согласия, и касается это ожидание именно эстетического суждения. Кант доверительно сообщает нам: «Само суждение вкуса не *постулирует* согласие каждого (ведь это может сделать только логически всеобщее суждение, так как оно может привести доводы); оно только *ожидает* от каждого этого согласия как такого (частного) случая правила, в отношении которого оно ждет подтверждения не от понятий, а от согласия других»<sup>26</sup>. В более точном смысле — лишь ожидание согласия всех относительно того, что считать прекрасным, придает игре всех душевных способностей чувство благорасположения: «Это состояние *свободной игры познавательных представлений*, посредством которого дается предмет, должно обладать всеобщей сообщаемостью»<sup>27</sup>.

Итак, всеобщее в эстетике — особое, это не налично всеобщее, а как бы условно всеобщее, рождающееся на свет, поскольку суждение вкуса зависит от возможности сообщить его другим. Именно «способность душевного состояния к всеобщему сообщению при данном представлении должна в качестве субъективного условия суждения вкуса лежать в его основе и иметь своим следствием удовольствие от предмета»<sup>28</sup>. Поясним сказанное здесь Кантом. Человек, по Канту, оказывается таким загадочным существом, которое, будучи по своей природе глубоко социальным, пронесит эту социальность через все чувства, мысли и желания. Истинная всеобщность эстетического чувства гарантируется ожиданием всеобщего согласия по поводу суждения о прекрасном. То, что роза прекрасна вообще, обеспечивается не только наличием *общего чувства* (*Gemeinsinn*, *sensus communis*) — его наличие только предпосылка для возникновения всеобщего в эстетике. Но подлинность его зависит

от общения и сообщения: не сообщив другому (другим) своего особого душевного состояния и чувства благорасположения, я не могу ожидать согласия и, следовательно, убеждения в правильности моего частного мнения, которое перестает быть частным. Но верно и обратное: лишь предположение о склонности у всех других согласиться со мной по поводу прекрасного рождает во мне эстетическое суждение. Казалось бы, наличие общего чувства автоматически предопределяет согласие относительно того, прекрасен предмет или нет, но Кант совсем не случайно делает акцент именно на всеобщей сообщаемости и ожидании согласия. Только включив индивидов в культурное сообщество и обеспечив тем самым диалог между ними, философ получает возможность понять, что о вкусах не спорят. Но тогда и только тогда, когда о них спорят. Эстетическое суждение немислимо вне этого противоречия, которое указывает на одну из тайн человеческой природы — находить себя в общении. Лишь в обществе человек может обособляться, лишь в обществе могут появиться разные индивидуальности, и конкретной моделью собственно человеческого общения, по Канту, является эстетика. Можно сказать, что разгадку эстетического суждения следует искать в антропологии, но верно и другое: эстетика являет собой сокровенную истину антропологии. По этой причине Кант и находит основание свободы в эстетическом суждении. Действие по понятиям свободы является, согласно Канту, конечной целью природы; условие ее осуществления — человек. «Рассудок — через возможность своих априорных законов для природы — дает доказательство того, что природа познается нами только как явление, стало быть, указывает в то же время на сверхчувственный субстрат ее, но оставляет этот субстрат совершенно *неопределенным*. Способность суждения своим априорным принципом рассмотрения природы по возможным частным законам ее дает ее сверхчувственному субстрату (в нас так же, как и вне нас) *определимость через интеллектуальную способность*. А разум через свой априорный практический закон дает этому же субстрату определение; и, таким образом, способность суждения делает возможным переход от области понятия природы к области понятия сво-

боды»<sup>29</sup>. Иными словами, свобода, согласно которой индивид действует в нравственной сфере, и созидание предметов как бы по принципу свободы, в соответствии с которым человек познает природу, имеют свое пра-бытие в эстетике, где и рождается свободная уникальная индивидуальность, содержа в себе возможность развития всех природных задатков (Anlagen). Вследствие этого именно эстетическое суждение становится опосредствующим звеном между теоретической и практической способностями, а «Критика способности суждения» может связать две первые «Критики». Здесь тот корень, из которого вырастают обе названные (и, по-видимому, не только они) человеческие способности, о чем в гипотетическом плане Кант высказался еще в «Критике чистого разума».

Итак, мы можем предположить, что исток всех теоретических рефлексий и теоретических конструкций — эстетика. Именно при восприятии эстетического рождаются свободные суждения, в которых выражено становление каждой уникальной личности, иначе говоря, основание свободы лежит где-то у истоков личностного бытия. Родится свободная личность — сформируются все ее способности, включая и теоретическую и практическую.

Нам необходимо было заострить внимание на этом обстоятельстве, чтобы понять, почему Кант считал эстетическую способность связующим звеном между двумя «Критиками». Оказалось, далее, что она еще и исток их обеих, так как именно здесь рождается личность вместе со всеми своими особенностями.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Schwartlender J. Der Mensch als Person. Kant's Lehre vom Menschen. — Stuttgart, 1995. — S. 59.

<sup>2</sup> Model A. Methaphysik und reflektierende Urteilskraft bei Kant. — F.a. M., 1987. — S. 166.

<sup>3</sup> Tetens J.-N. Philosophische Versuche uber die menschliche Natur und ihre Entwicklung. In 2 Bände. — Leipzig, 1777.

<sup>4</sup> Цит. по: Жучков В.А. И.-Н.Тетенс — великий предшественник Канта // Историко-философский ежегодник 1995. — М., 1996. — С. 26.

<sup>5</sup> См. там же.

<sup>6</sup> См. об этом: Esser A. Antinomie der Kunst. — В., 1996. Эссе указывает, в частности, на то, что принципы «о вкусах не спорят» и «о

вкусах спорят» в третьей «Критике» вполне антиномичны, что связывает 1 и 3 «Критики» (S. 95).

<sup>7</sup>Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч. на немецком и русском языках. — М., 2001. Т. 4. — С. 155.

<sup>8</sup>Там же. — С. 167.

<sup>9</sup>Там же. — С. 169.

<sup>10</sup>Там же. — С. 171.

<sup>11</sup>Там же. — С. 221.

<sup>12</sup>Там же. — С. 185 — 187.

<sup>13</sup>Там же. — С. 227.

<sup>14</sup>Там же. — С. 425.

<sup>15</sup>Там же. — С. 189 — 191.

<sup>16</sup>Там же. — С. 407.

<sup>17</sup>Там же.

<sup>18</sup>См. по этому вопросу: Библер В.С. Век просвещения и «Критика способности суждения». Дидро и Кант // Западноевропейская художественная культура. — М., 1980.

<sup>19</sup>Там же. — С. 175.

<sup>20</sup>Кант И. Критика способности суждения. — С. 519.

<sup>21</sup>Там же. — С. 517.

<sup>22</sup>Там же. — С. 155.

<sup>23</sup>Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант. Соч. на немецком и русском языках. Т. I. — М., 1994. — С. 115.

<sup>24</sup>Там же. — С. 97.

<sup>25</sup>Кант И. Критика способности суждения. Т. IV. — С. 237 — 239.

<sup>26</sup>Там же. — С. 183.

<sup>27</sup>Там же. — С. 185 — 187.

<sup>28</sup>Там же. — С. 185.

<sup>29</sup>Там же. — С. 141.

## ОСОБЕННОСТИ ПОСТКАНТОВСКОЙ ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ

А.В. УСАЧЕВ

Философия после Гегеля на первый взгляд представляет собой науку, потерявшую ориентиры развития. Гегель в своей философии охватил почти все принципиально важные предметные регионы европейского мышления. Среди них сознание, мышление, история, право, религия, наука, природа, эстетика и др. Такой охват породил волну критики, сущность которой состояла в том, что такой масштаб обобщения опыта наличного бытия блокирует восприимчивость к пульсирующей реальности, к живому знанию. Но анализ показывает, что и критика Гегеля и его панлогизм были обусловлены не гегелевской философией, а критикой чистого разума. Ее ввел в дискурсивную основу европейского мышления И. Кант в качестве новой науки, заменяющей метафизику, которая не оправдала надежд и упований эпохи.

И. Кант, разрабатывая основы научной метафизики, дал развернутую теорию трансцендентального, сосредоточив свое внимание на априорных синтетических суждениях. Они являются предпосылкой и возможностью существования любого опыта в целом и науки в частности. Еще одним аспектом чистого разума является его отношение к трансцендентному, которое по определению недостижимо для чистого разума. Он его не может мыслить, так как трансцендентное располагает область своих значений за ноуменальной границей. Трансцендентное может стать апостериорным достоянием разума, но в мистическом или другом иррациональном модусе, который выходит за рамки компетенции философии и рациональной теории познания.

Исторический опыт такой теории уже имел место в европейской традиции, но только в догматическом виде, в суждениях, которые Кант осмысляет в учении об антиномиях чистого разума. Немецкий философ обозначает этот опыт догматизации трансцендентных сущностей как явно неудачный и не соответствующий природе научного познания. Поэтому он должен быть отброшен. Из трансцендент-

ного он выделяет особую область, которая получает название «трансцендентальное», где сфокусированы все априорные предпосылки научного знания. «Кенигсбергский мудрец» онтологизировал различие трансцендентального и трансцендентного. Трансцендентальное является до-опытной совокупностью элементов — не они зависят от опыта, а опыт зависит от них. Трансцендентное остается в былом статусе уровня сущностей, недостижимого для опыта. Разработав статус и важнейшие характеристики трансцендентальной философии, Кант дал ее исчерпывающую теорию. И в то же время он инициировал волну исследований и вопрошание трансцендентного.

Постклассическая философия приняла мысль Канта в неизменности. Трансцендентальная философия нашла свое отражение в многочисленных европейских центрах мысли. Невозможность сколько-нибудь серьезных претензий разума на освоение трансцендентного также была принята в конфигурации кантовской критики. Неклассическая философия занялась вопросами критики философской теории гносеологии и трансцендентализма, хотя в отдельных случаях процесс осмысления перерастал в утвердительные суждения (неокантианство), в других (экзистенциализм, фундаментальная онтология) — в почти полное отчуждение гносеологии и трансцендентализма от философской работы. В ней внимание исследователя переносилось с трансцендентального на трансцендентное, с кантовской оригинальной, ставшей классической, теории на по-новому истолкованную сущность трансцендентного. Трансцендентное, пройдя переосмысление в философии Канта, претерпело секуляризацию и стало познавательной техникой, трансцендированием, постоянным переходом через границы ставшего сущего.

Одним из путей формирования нового стиля познания в философии стало разграничение понятий апостериорного и трансцендентного. Апостериорная сфера — область онтологии, которая ослабляла возможности новой науки Канта. Опыт как действительная основа апостериорного знания стал субстанциальной характеристикой субъекта в гносеологии, и в дальнейшем человека — в онтологии.

Трансцендентное, став техникой исследования — трансцендированием, позволяло не останавливаться на отдельном сущем, и все время менять, в зависимости от специфики, направление, язык и цели метафизических исследований. Таким образом, апостериорное (экзистенциальное) стало онтологией, а трансцендентное раскрыло себя в технике и/или движении, которое уточняло особенности отдельного сущего, попавшего в философский обзор и исследовательские программы. В неклассической философии трансцендентное прошло путь от сакрального до секулярного, от запредельного до эмпирического. Метафизика в отношении сакрального готова только к осторожным суждениям и ограничениям, но не к определенности. Секулярное, апостериорное, экзистенциальное получило в виде трансцендирования познавательную технику постоянного обновления предметной основы и целей познания.

Различие апостериорного и трансцендентного, новое толкование их онтологического содержания, составило потенциал прочного и постоянного развития оснований философии в эпоху их очевидного кризиса. Многие из них были поставлены под вопрос. Истина, добро, красота, прогресс, абсолютность культурных ценностей и многое другое уже не гарантировало человека от потери чувства своего мира, в котором цели формируются в согласии с устоявшимися трактовками перечисленных сущностей. Важнейшим метатекстовым суждением, формирующим направление исследований в XIX и XX веках, стал вывод о фиаско философии в соревновании с точными науками. Но философия не могла в силу одного авторитетного, пусть и гениального, мнения исчезнуть из европейской культуры. Более того, в первой трети XX в. она развилась в тезис о метафизичности бытия европейца (Э. Гуссерль, М. Хайдеггер).

В научной и философской сферах не все готовы согласиться с тем, что личностный компонент, духовно-душевное пространство личности, не имеет никакого значения для роста знания. В неклассический период, в первые десятилетия послегегелевской философии, на первый план выдвинулись проблемы данности и онтологические вопросы, т.е. те проблемы бытия и познания, которые являются ре-

зультатами трансцендирования, «перехлестывания за границы» субъекта (М. Хайдеггер), преодоление границ телесности, активизации интуитивно-волевых аспектов познавательного процесса. Классическая философия утверждает, что метафизика — это естественная склонность разума<sup>1</sup>, неклассическая мысль исходит из убеждения, что метафизика представляет собой способ бытия и присутствия европейского человека. Разум и человек — это разные сущности, которые группируют вокруг себя различные дискурсы, проблемы и вопросы. Первым парадигмальным значением обладает фактор пространственной локализации дискурсов о разуме и человеке. В классическом толковании разум не имеет пространственной и временной локализации. Человек — неклассическая сущность. Он локализован во времени и пространстве: он телесно задан и подчинен времени в смысле конечности земного существования. Время ограничено предустановленной историчностью бытия, пространство сжато контурами пространства, в котором история метафизики простирается от Анаксимандра до Ницше, т.е. границами Европы<sup>2</sup>. Все перечисленные аспекты входят в содержание проблемы человека как центра неклассической предметности философского вопрошания.

Гегель выстроил свою философию на трансцендировании за пределы единичного и субъективного, которое легло в основу агностицизма Канта. Единичное субстантивировалось в трактовке Кантом времени. Его формулировка такова: «Время, в самом деле, есть нечто действительное, именно оно есть действительная форма внутреннего наглядного представления. Следовательно, оно имеет субъективную реальность в отношении внутреннего опыта»<sup>3</sup>. Гегель на приведенные основания Канта отвечает следующим образом: «Исходным пунктом является для нее (критической философии. — А. У.) прежде всего различение элементов, которые мы находим при анализе опыта, различение между чувственным материалом и его всеобщим отношением. К этому присоединяется... критический вывод, что в восприятии самом по себе содержится лишь единичное и лишь то, что случается»<sup>4</sup>. Чтобы преодолеть плоский идеализм (Гегель) основателя немецкой классической философии, не-

обходима была онтологическая интерпретация, которая стала возможной в силу трансцендирования, т.е. осуществления перехлестывания, преодоления границы кантовских утверждений о единичном восприятии как основе познавательного процесса. Спор был практически невозможен, так как логика Канта, как и его корректное признание непознаваемости бытия, были определены поставленными задачами и в их рамках полностью себя оправдывали. Гегель продумал другой предметный регион, где теория познания менее совершенна в качестве философской науки, но снимается в теории бытия и его существенных свойствах. Важнейшим из них становится историчность бытия, локализованная в истории европейского и германского духа. История — это действительная форма времени, отражающая предметность инобытия в переходе к Абсолютной идее, а не «внутренне наглядное представление».

В истории много событий и фактов, которые указывают на бытийные сущностные тенденции. Показательно, что феноменология духа, т.е. фиксация бытийных состояний развития сознания субъекта в самосознание, стала основой для дальнейшей логической интерпретации перехода простого в сложное, единичного и уникального во всеобщее и универсальное. Философия Гегеля как крупнейшего критика и продолжателя идей Канта, снимающая многие его положения<sup>5</sup>, обрела особую судьбу в русской культуре. Важнейшим предметным регионом, где проявляет себя трансцендирование, стала история. Оно стало итогом процесса определения своей идентичности в России, в результате которого была осуществлена редакция философии истории Гегеля. В русской историософии было предпринято трансцендирование за пределы всеобщего Гегеля и за пределы единичного Канта. Единичное выступает в качестве восприятия субъекта в гносеологии Канта, его преодолел Гегель во всеобщем, выступающем у него в виде истории. Всеобщее — это европоцентричная история, развиваемая Гегелем. В русской историософии была реализована попытка осмыслить историю России, т.е. частное, взятое со стороны своей уникальности.

У историков много претензий к исторической точности немецкого философа, но Гегель в полном соответствии с

германской традицией философии считал истину факта несостоятельной. (То же утверждал, например, Г. Лейбниц.) В философии истории Гегеля есть идеологические элементы, не вызывающие восторга у тех, кто не исповедует европоцентризм. Крупнейший философ Нового времени объявил подавляющее большинство народов неисторическими, не играющими роли в наличном историческом развитии, в инобытии Абсолютной идеи. Неисторические народы, среди которых оказываются и славянские, имеют свою историю, полную драматизма и обнаруживают другие критерии движения и периодизации. Драматизм и способность переживать свою историю не обязательно приводят к построению выверенной теории, не прорисовывают структуру. Но это — интуитивное свидетельство существования истории, ее ощутимой и значительной поступи, что во всех тонкостях удалось показать русской историософии, которая стала еще одним результатом трансцендирования в неклассической философии.

Бессознательным адептом философии истории Гегеля был П. Чаадаев, приписывавший Европе все атрибуты серьезной обдуманной истории, и совсем лишавший рефлексивности российское самосознание<sup>6</sup>. Вдаваясь в детали, он лишь вновь и вновь повторял идею неисторичности славянства то на один, то на другой манер. Все это было снято в философии истории Гегеля. В связи с запрещением Николаем I в 30-х годах XIX в. самого имени родоначальника русской философии истории и западничества, П. Чаадаева вновь открыли только в XX в. после социалистической революции, да и то в качестве критика русского самодержавия, совсем не продумав инициативу этой критики, которая принадлежала гегелевской методологии исторического анализа.

Действительно оригинальное слово вышло в 1871 г. из-под пера Н.Я. Данилевского в книге «Россия и Европа», где была изложена теория локальных культур<sup>7</sup>, но российское общество 60-х и 70-х годов XIX в. было настолько увлечено беллетристикой, что целые тиражи книг по философии истории с бесценными мыслями шли в макулатуру. Однако огонек был зажжен. Если верить М. Хайдеггеру, истинные

мысли сродни тишине, поэтому даже так неярко, без шума, но идея, поколебавшая философию истории Гегеля, прозвучала. Она уже обрела жизнь, хотя и не была услышана. Лучшая судьба была уготована историософии Н. Бердяева<sup>8</sup>. Размышляя над русской историей, решая вопрос о русской национальной идентичности, философски точно поставленный В. Соловьевым, и подведя под него дискурсивную основу, русский мыслитель проделал очень большую теоретическую и идеологическую работу. Ему удалось выстроить структурное соответствие всем базовым конструкциям классической философии истории. Он провел свою периодизацию российской истории, выявил порой парадоксальные основания изломов русской действительности, высветлил своеобразный тип детерминизма, в котором решающей силой обладают то личность, то стечение обстоятельств, то философские идеи, но никогда не линейная — на много тысяч лет одна и та же — логика и причина. Популярность и большое влияние Н. Бердяева показали, что его тип исследования во многом проясняет на первый взгляд плохо соотканное полотно российской истории.

История неклассической философии показывает, что предмет познания может развиваться, обретать новые формы и содержание. Существенным и эффективным на этом отрезке истории философии было трансцендирование за пределы понятийно-категориального языка классической философии. Яркой школой, представленной этим типом трансцендирования, стал экзистенциализм. Словарь экзистенциалов, появившийся в результате преодоления границ классического философского языка, был призван сделать внутреннюю жизнь человека, — сферу возможного, а не действительного, субъективного, а не объективного, — сферой всемирно-исторического уровня. В этой интенции раскрывается двойственный результат. Такие экзистенциалы, как «забота», «тревога», «смерть», «молва» и др.<sup>9</sup> давали возможность проникнуть в те уровни бытия и сознания, которые ускользали от категориального языка немецкой классической философии. В то же время, не подвергая критике свои онтологические основания, экзистенциализм остался в зависимости от классического рационализма. Поменяв мес-

тами субъект и предикат в теоретическом положении Гегеля «Сущность есть основа существования» и получив программный тезис «существование есть основа сущности», активисты этого направления в еще большей степени выразили установки рационализма<sup>10</sup>. В этом смысле экзистенциализм приобрел зеркальное отражение всех прокомментированных «недостатков» классической философии. Предпослав сущности существование, он, например, не разрушил западную схему образования, которая инвестирует в подрастающее поколение некую сущность в виде информации (с оговоркой, что жизнь сложнее), а после дает социальную легитимацию индивидуальному бытию человека, гражданина. Утверждая доминирование ситуации, сиюминутного бытия в формировании решений человека и его воли к трансцендированию за пределы социальности и индивидуальной ограниченности, экзистенциализм оказался в том же качестве, в котором он обвинял рационализм, а именно, в нереалистичном отражении действительного положения дел, той социальной онтологии, которая транслирует качества на все остальные стороны бытия западного человека.

Таким образом, неклассическая философия создала феномен динамично развивающегося предмета философской рефлексии с помощью техники трансцендирования, постоянного перехода границы качества того или иного ставшего предмета и его свойств. Философия обрела вторую жизнь, и, по мнению Э. Гуссерля<sup>11</sup>, вступила в кризисный этап, выход из которого позволит ей, наконец-то, обрести свое неповторимое лицо точной и поистине аутентичной науки.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> «Как возможна метафизика как естественная склонность, т.е. как из природы общечеловеческого разума возникают вопросы, которые чистый разум задает себе и под влиянием собственной своей потребности, насколько может, пытается решить?» Кант И. Критика чистого разума / Пер. с нем. Н.О. Лосского. — СПб., 1993. — С. 42 — 43.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — С. 29.

<sup>3</sup> Кант И. Критика чистого разума. — С. 60.

<sup>4</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. — М.: Мысль, 1975. — С. 153.

<sup>5</sup> Например, теорию Канта о конструктивной способности разума (коперниковский переворот), которую он реализует в учении о синтетических суждениях а priori, т.е. принципах науки, Гегель успешно истолковал как тождество бытия и мышления.

<sup>6</sup> См.: Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Соч. — М.: Правда, 1989.

<sup>7</sup> См.: Данилевский Н.Я. Россия и Европа. — М.: Книга, 1991.

<sup>8</sup> См.: Бердяев Н.А. Судьба России. — М.: Советский писатель, 1990; Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. — М.: Наука, 1990; Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. — М.: Наука, 1990.

<sup>9</sup> См.: Хайдеггер М. Бытие и время. — Харьков: ФОЛИО, 2003.

<sup>10</sup> См.: Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. — М.: Республика, 2000.

<sup>11</sup> См.: Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философия // Гуссерль Э. Логические исследования. — Минск; М.: АСТ, 2000.

## ЯЗЫК ЭКЗИСТЕНЦИИ В «ПОСТСКРИПТУМЕ» КЬЕРКЕГОРА

В.П. ВИЗГИН

Экзистенция христианина сообщает о себе косвенно, не через «что» сообщения, а через его «как». «Просто описывая “как”, т.е. сам способ существования своего внутреннего, человек, – говорит Кьеркегор, – уже способен косвенно указывать на то, что он христианин, при этом вообще не упоминая имени Христова» (С. 659 – 660)<sup>1</sup>. Талант варьировать «как» состоит в том, чтобы не говорить одно и то же об одном и том же. Персонаж платоновского «Горгия» софист Пол в совершенстве владел этим искусством, у него был «талант к вариациям» (С. 661). Способность чувствовать удивительно тонкую, достаточно свободную, но крепкую, связь «что» и «как» и лежит в основе таланта непрямого сообщения. Экзистенция объективируется извне, превращаясь другой экзистенцией в определенное «что» на основании некоторого сущностным образом воспринятого ею «как». Мы все являемся «чем-то» прежде всего в глазах других людей. Это они нам подсказывают нашу «чтойность», а сами мы только блуждаем в догадках, пытаюсь ее определить. Внешняя позиция как бы «остужает» пафосные модусы экзистенции, которые неотделимы от нее самой в ее внутренней самоданности. «Остудив» их, она позволяет и нам самим выдвигать более надежные гипотезы о нашем «что». Но сами мы «охлаждать» свои собственные пафосы не можем: ведь мы как экзистирующие от них просто неотделимы.

Язык экзистенции не просто соседствует с объектным языком, но и более плотно с ним взаимодействует. «Делаясь объективными, – говорит Климакус-Кьеркегор, – мы все получаем надежды на то, что когда-нибудь станем настоящими приват-доцентами» (С. 658). Экзистенция при этом превращается в нечто незначущее. То, что у приват-доцента болит плечевой сустав или что он потерял жену – все это не существует для его ученой деятельности. «Гвоздь в башмаке», что «кошмарней, чем фантазия у Гете», значимым может быть только для поэта, владеющего искусством

универсализации индивидуального опыта, например, для Маяковского или Кьеркегора. Значит ли это, что поэт – псевдоним экзистирующего субъекта, а язык экзистенции – это язык поэта и другого языка у нее нет? А как быть с философским языком, экзистенциальные возможности которого нас интересуют в первую очередь? Не в промежуточной ли зоне между языком приват-доцентов и языком поэтов следует его локализовывать? В современной философии, увы, слишком много приват-доцентов и слишком мало поэтов. Поэтому обращение к поэту-философу, каким был Серен Кьеркегор, в данной теме просто необходимо.

«Заключительное ненаучное послесловие к “Философским крохам”» («Постскриптум»), опубликованное Кьеркегором под псевдонимом Иоханнеса Климакуса в 1846 г., позволяет нам глубже понять не только его мысль, но и саму традицию экзистенциальной философии. «По самой сущности, – говорит его автор, – я юморист, проживающий жизнь в имманентности и в поисках христиански-религиозного» (С. 485). «Христиански-религиозное» трансцендентно нашему миру. Поэтому положительно зафиксировать его обычным сознанием невозможно. В таком случае остается только его напряженный поиск, сообщающий чувство движения к нему, ощущение пути.

В центр философских поисков Кьеркегор ставит экзистенцию, существование как субъекта, или субъекта как существование. Слова «экзистенция», «субъект» – ключевые. Они не сходят со страниц «Постскриптума». Что же они значат? Для пояснения смысла кьеркегоровской «экзистенции» достаточно указать на два ее момента. «Находиться в экзистенции, – пишет Кьеркегор-Климакус, – всегда несколько беспокойно» (С. 486). Беспокойство, тревога выражают существенный признак экзистенции. Другой момент связан с тем, что экзистирующее существо Кьеркегор противопоставляет существу вечному. А это означает, что экзистенцию следует понимать как «временность». Но это – конкретная временность: «Внутри экзистенции, – говорит автор «Постскриптума», – каждый индивид является чем-то конкретным, само время тут конкретно, и даже тогда, когда индивид размышляет, он несет этическую ответственность

за то, как проходит это его время. Существование — не абстрактная и краткосрочная работа, которая нам поручена; скорее уж это стремление, непрекращающаяся длительность, протекающая “тем временем”» (С. 563). Итак, сумма метафизической обеспокоенности и конкретной временности описывает, пусть и неполно, экзистенцию, как ее понимает датский философ.

В какую ситуацию вплетена мысль Кьеркегора? В спор со спекулятивной мыслью, достигшей в философии Гегеля своего апогея. Гегель создал «Феноменологию духа», где позиция абсолютного знания обретает себя в качестве высшей стихии самосознающего духа, в которой должен будет развиваться в для-себя-состояние сам абсолют. Кьеркегор, борясь с Гегелем, усваивает его диалектический дух, и набросанную им одиссею духа тоже можно рассматривать как своеобразную диалектическую феноменологию, но не самопознающего логического абсолюта, а верующей экзистенции, которая, впрочем, и познает себя в качестве таковой. Феноменология, стоящая за кьеркегоровской схемой (эстетик — этик — христианин), есть феноменология становления религиозного субъекта как высшей формы субъекта как такового.

Почему же Кьеркегора не устраивает спекулятивная философия с ее установкой на объективное мышление? В традиции объективного мышления, говорит он, «все так или иначе подглядывают и списывают друг у друга» (С. 88), подобно нерадивым школьникам на экзамене. Ведь объективное мышление есть царство неизменных *результатов*, ни от личности, ни от времени не зависящих. Поэтому и можно подглядывать их у другого и списывать в свою «тетрадь». Субъективное же мышление, голосом которого хочет быть датский мыслитель, напротив, личностно и поэтому другому *прямо* непередаваемо. Все усилия такого мышления направлены не на получение «вещеподобных» результатов, для всех значимых, а на становление самого субъекта, на становление человека личностью, на то, чтобы ему «сбыться» в вечности и на самом деле, а не «на бумаге», как говорит автор «Постскриптума», имея в виду «бумажное» всемогущество спекулятивного идеализма.

К чему же все это приводит в отношении *языка* мысли? Это приводит к тому, что желающее конституироваться вопреки объективному мышлению мышление субъективное, или экзистенциальное, должно действовать в своем сообщении, говорит Кьеркегор, *непрямым* образом, чтобы, передавая себя вовне, остаться при этом со скрытым в себе самом своим внутренним содержанием. Иными словами, экзистенция в своем сообщении должна раскрыться и одновременно скрыться. Без прикрытия внутреннего внешним внутреннего нет. Но его ведь надо передать, т.е. раскрыть вовне. Поэтому соединить эти разнонаправленные движения можно только косвенным характером сообщения. Этот тип сообщения, или речи, и практикует Кьеркегор. Отсюда его игра с псевдонимами, ирония и другие подобные средства языкового выражения мысли. В итоге внутреннее оказывается *приоткрытым*, переданным не прямо, как объективный результат науки или тезис идеалистической мысли, а косвенно, так, что другому, читательскому, полюсу диалога надо еще довоссоздать скрытое целое, своим внутренним миром откликаясь на таким образом переданный внутренний мир автора. Тезис о косвенности сообщения Кьеркегор поясняет, обращаясь к ситуации, когда у молодого человека *зарождается* любовь к девушке. Как влюбленному сообщить об этом *прямо*? «Прямое сообщение, — говорит Кьеркегор, — предполагает уверенность, надежность, однако как раз это совершенно невозможно для человека, находящегося в процессе становления» (С. 89). А экзистенция и определяется датским мыслителем как *становление*. Значит, ее язык не может не быть языком косвенным, *непрямым*. Итак, уже в начале «Постскриптума» Кьеркегор ставит кардинальный для экзистенциальной мысли вопрос о ее языке.

Какие психологические мотивы существуют для *непрямого* сообщения? У героев Достоевского, как и у самого их автора, они связаны с переживанием *стыда*. Макар Девушкин («Бедные люди») стыдится, что живет на кухне, и поэтому прячет эту неприглядную по его мнению правду под намеки. Тот же мотив присутствует и у Кьеркегора, болезненно задетого, когда известный в Дании поэт и кри-

тик П.А. Меллер в своей рецензии на его книгу «Стадии на жизненном пути» осудил его за «интеллектуальный мазохизм, граничащий с безумием, догадавшись при этом, что Кьеркегор безжалостно использовал свою невесту в качестве модели, сделав свою любовную историю достоянием общественности»<sup>2</sup>. Собственная личная жизнь служит датскому мыслителю материалом для непрямого сообщения в форме диалектических рассуждений, афоризмов, отступлений и т.п. При этом он прячет себя не только за щит псевдонима, но и за более надежную броню философских суждений с неизбежной для них претензией на универсальную значимость.

Итак, экзистенциально ориентированное сознание, питаясь ресурсами личного, страстно переживаемого опыта, не может обойтись без косвенности своей, публично артикулируемой. Поэтому художественное начало с его возможностями косвенного выражения для такого сознания является просто обязательным. В данном случае прямое самораскрытие невозможно не только по мотивам моральной щепетильности, но еще и потому, что не в нем видит свою цель экзистенциально ориентированный автор, делающий ставку как раз на творческое преобразование личного материала.

*Прямое* сообщение у Кьеркегора означает сообщение *объективированное*, представленное позитивным образом, т.е. так, что его можно прямо предъявить, на него можно указать как на некую вещь и т.д. Его стихия – стихия конечного. Непрямая же форма, считает датский философ, давая дорогу страсти к бесконечному, спасает от неистинного. Ведь «страсть бесконечного уже сама по себе есть истина» (С. 250). Языческая религиозность по типу сообщения, в ней практикуемому, – прямая, а вот христианская – косвенная. Поэтому то, что у Гегеля в его отношении к грекам как язычникам отмечено плюсом (их объективный дух), в глазах Кьеркегора выступает, напротив, их минусом.

Общеизвестное непрямого сообщения в текстах Кьеркегора дано в *псевдониме*. Дело не в том, что псевдоним прячет автора, а в том, что это сообщает произведению статус парадокса: *я сказал это* (внутреннее самосознание), *не я ска-*

*зал это* (внешнее проявление). Или: я сказал, что сказал это не я и т.д. Воображаемое «я» не-«я» прикрывает обнаженную для себя самость экзистирующего как автора. Именно ресурс косвенности, скрытый в парадоксе, привлек Кьеркегора к псевдониму, ставшему у него средством создания особого мира экзистенциального слова.

Кьеркегор создает себе псевдонимы, чтобы квазиобъективно объективировать свою субъективность. В псевдониме присутствует «поэтически действительный субъективный мыслитель» (С. 672), воздвигающий преграду между субъективностью мыслителя, локализуемого в создателе псевдонима, и публикой. Псевдоним нужен и для того, чтобы снизить накал вопрошания об авторе, поскольку оно не имеет «никакого отношения к самому произведению» (Там же). Псевдонимический автор сливается с произведением, акцентируя внимание читателей именно на нем, а не на действительном человеке как его настоящем авторе. Псевдоним, таким образом, способствует автономизации произведения как факта *чистого* искусства. Установка, определяемая словами *l'art pour l'art* (искусство для искусства), входит в ту же самую стратегию выражения, что и метод псевдонима. В той мере, в какой вымышленный автор соединяется с произведением, в той же самой мере реальный автор отделяется от него. В результате его внутреннее *приоткрыто*: прикровенно раскрыто. Стремясь радикальнейшим образом «разделаться» с *чистой* мыслью à la Гегель, Кьеркегор при этом от «чистоты» не уходит, попадая в зону не спекулятивной, а *эстетической* чистоты. Подобная диалектика характеризует спор немецких романтиков с Гегелем: или чистая мысль или чистое искусство. Над ловушкой подобной дилеммы Кьеркегора поднимает его религиозно-христианский пафос, обнаруживаемый, в конце концов, и у романтиков.

У псевдонимических авторов Кьеркегора своя собственная жизнь, это – живые лица со своей характерной речью и т.д. «Поэтически созданный автор, – говорит их создатель, – наделен своим собственным воззрением на жизнь» (С. 874). Так зачем все-таки Кьеркегор создает псевдонимы? До конца его мотивы мы еще не раскрыли. Он это

делает и потому, что уверен, что слова, вылетающие из их поэтических уст, обязательно будут «стимулировать» работу мысли читателя. Здесь явно просматривается ставка на сократовского типа художественную *майевтику* слова и мысли. Датский последователь Сократа считает, что, если слова «вложены в уста действительно существующего человека», то их эффект может свестись к нулю. Кьеркегор изначально *верит в скользящее, косое, игровое слово и не верит в слово прямое, идущее от реального человека*. И напомним еще одну выявленную нами причину создания псевдонимов: знание читателем действительного автора может исказить чистоту восприятия его произведения. Но главное, кажется, нами сказано еще не до конца: Кьеркегор верит не в реалистический роман, не в систематический философский трактат, даже не в философски значимый фрагмент в духе Ф. Шлегеля, а в *театр мысли*. Установочная диспозиция его мышления существенным образом театральна. И для этого есть основания в его биографии, если мы вспомним, какое потрясающей силы развитие получило у него диалогически-личностное *воображение* благодаря, не в последнюю очередь, заботам его отца как воспитателя.

Различие между объективным и субъективным мышлением не может ограничиться различием их содержаний при сохранении одной и той же языковой формы: «Различие между субъективным и объективным мышлением, — говорит Кьеркегор, — должно проявляться и в *форме* сообщения. Это означает, что субъективный мыслитель должен сразу же осознать: форма сообщения должна художественным образом содержать в себе столь же рефлексии, сколько ее содержит в себе он сам — мыслитель, продолжающий существовать внутри своего мышления» (С. 88 — 89). Двойная рефлексия освобождает такого мыслителя, равно как и его слушателя, от «тяжести» прямого сообщения, которое к тому же в принципе невозможно, если речь идет о передаче внутреннего мира, стоящего на пороге религиозного духа. Непосредственность сообщения, подчеркивает Кьеркегор, противоречит религиозному началу. Даже философский бог, или абсолют, не есть предмет и не может уже только поэтому быть выражен и тем самым сообщен прямым образом,

как мы это делаем, говоря об окружающих нас вещах. А о живом личном Боге это надо сказать с еще большим акцентом на косвенности сообщения, имеющего Его в виду. Объективно выраженный результат можно сообщить прямо, а вот стремление души к высшим смыслам передать можно только косвенно, дав почувствовать его своему собеседнику, пробудив в нем подобный эрос. Итак, *экзистенциальная установка в философском сознании с необходимостью ведет к требованию художественности языка мысли, которая ее воплощает*. Искусство не может быть «снято» не только как культурная форма, но и как внутреннее измерение самой философии. Встать над искусством объективная логика понятий не в состоянии даже внутри самого мышления.

Непрямой характер сообщения проявляется в *двойной рефлексии*. Двойственность ее в том, что она как мысль о предмете (первая рефлексия) сама должна быть отрефлектирована и при этом модифицирована (вторая рефлексия), что и обеспечивает сообщению, в состав которого она входит, его непрямой и художественный характер (*avec art* — «с искусством» — как мы читаем во французском переводе этого сочинения)<sup>3</sup>.

Слово «рефлексия» у Кьеркегора прочитывается скорее не как мыслящее рассмотрение, осознание и т.п., а как *отражение* внутреннего во внешнем. И что важно, таких отражений как минимум два. Первая рефлексия, — это выражение мысли (а мысль — внутреннее) в первом слове ее самопредъявления и в силу этого относительно прямом. Вторая рефлексия — выражение отношения мыслящего эту мысль субъекта к этому явленному слову, которое его преобразует. В результате сообщение оказывается непрямым, художественно преломленным. Но при этом художественность формы выражения мысли не есть внешняя ее, мысли, «упаковка», безразличная к ее содержанию. Нет, художественность мысли неотделима от нее самой, ибо живет она только в целостности диалогизирующих душ ее творца и получателя такого сообщения. Художественно звучащая мысль открывает особый, творчески значимый *простор в душе* воспринимающего ее, что и требуется в данном случае. В этом и состоит явление диалогической мысли и слова.

О чем собственно «хлопочет» Кьеркегор? Только о том, чтобы раскрыть свой тезис: «Истина есть внутреннее, объективно истины нет, есть лишь обретение истины» (С. 92). Очевидно, что внутреннее по сути своей прямо представлено быть не может, не перестав при этом быть внутренним. Его сокрытие оставляет его в тождестве с собой. Но требуется еще и его раскрытие, что и делается двойной рефлексивностью его подачи. Это похоже на фокус: как отдать свое сокровище и в тоже время самому остаться с ним, т.е. не отдать. Подобную парадоксальную задачу и решает Кьеркегор, и разрабатывая теорию того, как это можно сделать, и практикуя соответствующий способ авторского поведения. «Нужно, — говорит он, — достаточно искусства, чтобы уметь неистоично варьировать форму двойной рефлексии, в которую заключено сообщение, — ибо внутреннее по самой своей сути неистоично» (С. 93).

Язык двойной рефлексии есть *приоткрывающий*, а значит, *художественный язык*. Открытое и прямое сообщение выражает объективную ситуацию отношений между вещами как объектами. Приоткрытое сообщение дает намек, оставляя свободным воображение, силу догадки и интуиции и, главное, страсть к восхождению, к отрыву от тяжести прямых «фактов». Это — сообщение, нацеленное на другое внутреннее, на активацию его собственных ресурсов чувствовать, мыслить и стремиться к истине. Опосредованное, не прямое действие души на другую душу — это прерогатива искусства в широком смысле слова, *которому есть место и в философии*. Когда творческие потенции философии истощаются, наступает период поисков новой мысли, способной их оживить. Так и было в случае с Кьеркегором.

Художественность экзистенциальной мысли означает ее *сократический*, майевтический характер. Образцовый герой экзистенциальной мысли, по Кьеркегору, — это Сократ, которого он воспринимает художественно-экзистенциально, а не так, как принято в привычной историко-философской традиции. Кьеркегор смотрит на афинского мудреца не как на оппонента софистов, открывающего дорогу объективному понятийному мышлению, на котором можно надежно строить жизнь полиса. Он смотрит на него как на

тонкого знатока душ, мастера не прямой речи о главном. Сократ для Кьеркегора — художник мысли в высшей степени. Искусство переслаивания пафоса (пафоса поиска истины, прежде всего) комизмом, о котором говорит датский мыслитель, — это сократическое искусство. Такое переслаивание создает ритмику диалогического взаимодействия, структурирует экзистенциальное сообщение, причем если пафос поддерживает комизм, давая ему точку опоры для его игры, то последний в свою очередь обновляет силы воспринимать пафос. Оба этих момента, таким образом, взаимно питают друг друга.

Пафос — форма непосредственного, бытия-в-себе. Комическое, напротив, форма бытия-для-другого, когда носитель внутреннего пафоса воспринимается другим. Внешняя отношение к самим себе, мы и сами себе можем показаться смешными. Итак, пафос и комизм — это контрастные установки сознания, и только их непрестанная смена удерживает интерес к передаваемому и освежает силы воспринимать его *творчески*. Таков метод Сократа с его провокативной манерой, побуждающей познающие силы души вести продуктивный диалог. Подобная манера мысли и слова обусловлена тем, что истина — бесконечна, она может быть дана нам не как готовый результат, а лишь как стремление к ней. Субъективный мыслитель поэтому «сознает негативность бесконечного, заключенного внутри наличного существования, он всегда держит эту рану негативности открытой» (С. 101).

Структура языка с двойной рефлексией, по Кьеркегору, есть структура языка *экзистенции*. Можно сказать, что за этой структурой мы угадываем метафизику экзистенции: существование человека есть *парадокс* связи конечного с бесконечным, которое в мире имманентного не существует, определяясь по отношению к нему как трансцендентное. Вот этими словами и обозначен главный «узел» экзистенциальной установки: конечное и бесконечное, имманентное и трансцендентное в их парадоксальном «пересечении». Императив художественности экзистенциальной мысли вытекает из такой структуры экзистенции. Все эти понятия (имманентное и трансцендентное, конечное и бесконечное)

не специфичны ни для экзистенциальной философии в целом, ни для Кьеркегора, в частности. Но вот «парадокс» — специфически кьеркегоровский концепт. Его исток — христианское Откровение с его догматом о Боговоплощении, которое для мысли есть, конечно же, парадокс (для эллинов — безумие, для иудеев — соблазн). Парадокс тематизируется Кьеркегором во всем своем философско-эстетическом объеме, не ограничиваясь богословским источником.

Возвращаясь к Сократу, подчеркнем, что экзистенциальный учитель, на самом деле, вовсе и не учитель в принятом смысле этого слова. Он скорее — лишь более сознательный ученик, чем его ученики в узком смысле слова. Сократ — Ученик с большой буквы, т.е. такой, который перерос фигуру учителя как таковую. Ведь считается, что учитель знает истину, а Сократ знает то, что он ее *позитивно* не знает. Знание существует у него как известное незнание, как нелегко достижимая направленность к истине. Иными словами, Сократ — превосходный пловец в этом море известного незнания, умело передающий другим свое искусство высшей навигации, причем передающий не прямо, а по-сократовски, т.е. с помощью художественно-показательно воплощенной диалектики. Если Гегель придал диалектике Сократа в конце концов позитивный смысл, то Кьеркегор видит в той же диалектике ее негативную способность, силу превосходить любое позитивное мнение, считающее себя знанием. Конечно, Гегель полагал, что он синтезировал эту негативность с позитивностью. Но сделал это так, что позитивность представил победителем негативности. Именно поэтому и последовала реакция Кьеркегора: истина — неустранимый парадокс для разума, хранимый в душе, в субъективности веры. Гегель же счел, что он преодолел саму форму веры, наподобие того, как он «снял» и искусство как вполне адекватную форму для истинного. Но ни с тем, ни с другим «преодолением» Кьеркегор не согласился. И я думаю, что в этом он был прав.

Экзистировать — значит быть в становлении. При этом экзистенциально мыслящий вкладывает в свое самостановление все свое мышление. Его мысль не «улетает» из своей субъективности к объективному миру, а вкладывается в его,

мыслящего, экзистенцию как становление, целью которого выступает бесконечное. Экзистировать поэтому означает жить в повседневности со всей ее хрупкостью, ненадежностью, но жить в *свете, даруемом связью с бесконечным*, которая не дана нам с надежностью повторяющихся вещей нашего обихода, а существует лишь как *рискованная решимость* на нее. Сказав это, мы употребили несколько ключевых слов экзистенциальной мысли Кьеркегора. Но нас больше интересует не столько выражаемые им смыслы сами по себе, сколько вопрос о характере языка такой мысли в целом.

Такие средства художественной рефлексии, как самоирония, применяются экзистенциальным мыслителем для того, чтобы не дать в его мысли перевеса конечного над бесконечным. Мысль, существующая во внутреннем и дающая себе отчет в том, что это значит, не может не подавать знака о том, что она стоит на границе самой себя, себя трансцендирует, по крайней мере, стремится преодолеть себя в своей конечности. И на это она и должна указать. Но сделать это можно только намеком, иронией и т.д. Поэтому существование как таковое не мыслимо без отношения к трансцендентному как к своему другому. Присутствие другого в тождестве высказывания и создается художественностью речи экзистенциального мыслителя, тематизирующего существование как подвижное самопреодоление в горизонте вечного Бытия.

Язык экзистенции не может быть языком *системы*. Систематизации доступно, и то отчасти, только прошедшее, а экзистенция — это страстно устремленное в будущее настоящее. Существование — стремление к иному, порыв к самотрансцендированию, это — становление. Условием же построения логической системы выступает *отвлечение* от существования с его открытостью, незавершенностью. Система ведь по определению завершена. Если она не завершена, то это не система. А экзистенция по своему смыслу — незавершенное существование. Отсюда ее несистематический характер, что не означает однако ее хаоса или полной непознаваемости.

Как же можно попытаться определить, что такое философия в свете экзистенциальной установки? Это разго-

вор экзистирующих о самом важном. На каком же языке он ведется? На языке непрямом, художественно обогащенном (и самоостранением и самоотстранением). Самое важное — это и самое простое, но думать о простом сложнее всего. Как же мыслит экзистирующая субъективность, по Кьеркегору? Она мыслит как страсть, *страсть бесконечного*. «Страсть, — говорит он, — есть субъективное, объективно она не существует вовсе» (С. 145). И высшей страстью субъективности выступает вера<sup>4</sup>. Категория страсти амбивалентна: «В страсти, — говорит автор, — заключена гибель человека, но в страсти же состоит и его возможность подняться ввысь» (С. 657). Предположение о предвосхищении теорий Фрейда датским философом снижает высоту онтологической мысли Кьеркегора. Потерять страсть даже хуже, чем потерять самого себя (С. 658). Это говорит нам о том, что страсть, по Кьеркегору, — это высшая и самая самостная наша самость как экзистирующих существ.

Речь экзистенциального философа должна воодушевлять его собеседников: «Не смей терять своего воодушевления» (С. 164). Это — главное. «Поддержите высокую жизнь мою!» — молила Цветаева. Тот же призыв исходит и от экзистенциального мыслителя. И сам он стремится поддержать в душах страсть бесконечного, воодушевление поиском истины. Экзистенциальная мысль открывает такие вопросы, которые не могут по сути дела быть поставлены как объективные и систематические. И поэтому если на такие вопросы все же пытаются давать объективные ответы, то это не может не выглядеть комично. «Это все равно, — замечает датский мыслитель, — что пытаться написать картину, изображающую Марса в доспехах, делающих его невидимым» (С. 190 — 191).

Приведем пример языка экзистенции в том смысле, который дается ему Кьеркегором. «Экзистирующему человеку, — говорит он, — определенность бессмертия может принадлежать только в форме неопределенности» (С. 193). Бессмертие как определенность — часть наследия систематической объективной философии, метафизики (Кьеркегор этого слова не жалуется). Но когда вопрос о бессмертии ставится экзистенциальной мыслью, эта определенность «подвешивается» и парадокс удерживается сознательно.

Язык экзистенции не может быть методическим. Метод — троянский конь объекта внутри субъекта. И недаром герменевтик Гадамер, в 20-е гг. XX в. увлекавшийся Кьеркегором, в своем систематическом труде противопоставил истину и метод. В методе поиск истины снят в предвосхищаемом результате, который ожидают получить с помощью этого метода. А экзистенциальный поиск свободен от давления результата, хотя и безрезультатным его назвать тоже нельзя.

Важные следствия для нашей темы можно извлечь и из такого утверждения Кьеркегора: «Объективно подчеркивается то, *что* сказано, субъективно — *как* оно сказано» (220). Одно и то же слово, один и тот же логический смысл может быть вывернут наизнанку одним только «как» его произнесения. Таким образом, интонация и подобные средства выражения, в особенности богато присутствующие в устной речи, существенной частью входят в состав языка экзистенции. Кьеркегор подчеркнуто ставит смысловой акцент именно на «как» речи, а не на ее «что»: «В своей предельной точке, — говорит он, — в своем максимуме это “как” есть страсть бесконечного и такая страсть бесконечного и есть как раз истина» (С. 220). Человек как субъективность содержит скрытое в нем бесконечное, но, разумеется, не как вещь, которой владеют, а напротив, как то, что владеет им самим. В феномене страсти этот захват бесконечностью конечного духа, каким выступает человек в своем существовании, как раз и обнаруживается. В человеческой субъективности бесконечное устремлено навстречу самому себе, прозревая себя сквозь конечные формы.

Есть такие языковые выражения внутреннего, которые противоречат сами себе. Например, мы говорим о некоторых видах радости как внутреннего состояния — «невывразимая радость». Выражение это — парадоксально: ведь в нем утверждается невыразимость ее предмета, а вместе с тем сама фактичность этого выражения говорит о том, что этот предмет, тем не менее, выражен. Язык как живое, *в центре бытия стоящее явление* не боится подобных выражений, не пасует перед трудно выразимыми состояниями, потому что он обладает безмерным богатством выразительных средств.

Нам только кажется, что мы подыскиваем слова для мысли, для выражения какого-то состояния. Нет, мы *живем* внутри этой, условно говоря, предметности, внутри бытийного, оно само себя раскрывает в том, что нам кажется лишь внешней работой с языком как средством выражения. *Язык никогда по-настоящему не является средством*. Он властно входит в суть дела, и тогда она раскрывает себя в нем.

Рассмотрим «работу» языка экзистенции. «Экзистирующий человек, — говорит Кьеркегор, — должен почувствовать себя грешником... Он должен стремиться понять, что такое прощение грехов — а вслед за тем отчаяться в таком понимании. Удерживая понимание как нечто прямо противоположное себе, внутренняя глубина веры должна схватить и удержать этот парадокс и умение веры сражаться таким образом... и составляет постоянство и упорство веры» (С. 243 — 244). Вера не вмещается в понимание своих же догматических устоев. Но, не вмещаясь в понимание, она, тем не менее, удерживает это непонимающее понимание. Вера понимает, что она не понимает, принимая непонимаемое как тайну. Значит, понимания по большому счету здесь нет. Но она удерживает и то и другое: и наличный понимаемый позитив, относительный, конечно, и свое негативное отношение к нему. Таким образом, надо помыслить невысказанное, надо попытаться его помыслить, удерживая это мышление невысказанного и одновременно сознание непомысленности в таком мышлении самого невысказанного. Тем самым верующее сознание, которое все это делает, чтобы состояться, раздвоено: оно рефлектирует свой «предмет» и не рефлектирует его, а саму рефлексию как непонимающее понимание удерживает на фоне нерелеферируемого *присутствия* этого «предмета». Таким образом, «предмет» веры дан в верующей экзистенции дважды: как недолетающее до него его понимание (рефлексия) и как присутствие, которое невыразимо и пониманию не подлежит. Выражение «присутствие» является важным: язык экзистенции — это речь присутствия, переслаиваемая речью отсутствия, но так, чтобы целая речь не оказалась нулем, иначе ведь и вера выступит как пустая. Если вера борется и живет, то этого как раз и нет, но

нет и позитивного вещеподобного обладания ее «предметом» со стороны экзистирующего субъекта. Иными словами, можно сказать, что мысль должна разворачивать себя в языке на фоне недоступного ей присутствия ее «предмета», а это может проявляться в «подвеске» выраженной мысли, в ироническом к ней отношении, в знаке негативности в ее адрес, но таком, который бы не уничтожал саму эту мысль. Можно сказать тем самым, что язык экзистенции требует величайшего вкуса, такта и меры в самой «подвеске»-негации-иронии как его приеме.

Концепт борьбы, важный для Кьеркегора, имеет отношение и к характеру языка экзистенции. «Экзистированию, — подчеркивает Кьеркегор, — приходится довольствоваться уверенностью в борьбе» (С. 275). Экзистенция, устремленная к трансцендентному, может довольствоваться только борьбой за его невысказанное присутствие. Экзистирующий, желающий подлинно экзистировать, не может не бороться с искушением спекулятивной мысли все подвергнуть «опосредованию»<sup>5</sup>, с искушением, «зудом» до конца понять, «снять» и трансцендентное, и веру, и отпущение грехов. Здесь мы находимся почти в мире Шестова: стоящая на пороге веры экзистенция — это *борьба* за веру, в которой она удостоверяет себя для себя самой. И такая экзистенциальная фигура определяет и язык этой борьбы.

Но экзистенция может и «вынимать» себя из самой себя. Это делается на той развилке, где кьеркегоровский Сократ переходит в Сократа платоновского — на границе анамнесиса. Здесь экзистирующий мыслитель может перейти грань, отделяющую позицию экзистенции от позиции вечности, которую занимает спекулятивный мыслитель. Но Сократ, как считает Кьеркегор, удерживается от этого перехода. Эта возможная «выемка» себя из себя превращает экзистирующее сознание в сознание пантеистическое, стремящееся помыслить всеединое. Мы тем самым выходим из области экзистенциальной мысли, переходя на поле мышления всеединства.

Спекулятивный мыслитель экзистирует *рассеянно*. Он не замечает собственной экзистенции, фокусируя луч своей сосредоточенности на позиции вечности, мысля *sub*

specie aeternitatis. У рассеянной экзистенции и выбор (основная категория Кьеркегора), и ее решение становятся решением-отчасти и выбором-отчасти, т.е. несостоявшимися.

Кьеркегор рисует три основные антропологические фигуры. Первая: верующий простец. Вторая: не-простец, а спекулятивный мыслитель, верующий, что он верующий, но на самом деле заменяющий подлинное христианство своим пониманием его. Третья: простой мудрый человек, который, подобно спекулятивному мыслителю, тоже штудирует философию и литературу, но с *улыбкой* относится к своей мыслительной работе. «Мне приятнее всего, — говорит Кьеркегор, входя в образ этой фигуры, — когда я могу посмотреть на них (т.е. на свои штудии. — *В.В.*) с улыбкой и тотчас же снова продолжить привычные мне усилия мысли» (С. 247). Такая улыбка, адресованная своим собственным мыслям, есть одновременно и соответствующий жест языка. И она не отделима от языка настоящей экзистенции.

Философия экзистирующего субъекта — философия *внутреннего*. Как Кьеркегор его понимает? «Внутреннее становится неистинным, — говорит он, — прямо пропорционально использованию готовых доступных форм повадки и поведения, слов и заверений и не потому, что всякое выражение в принципе неистинно, но потому, что неистинным становится всякое положение, когда внутреннее сводится всего лишь к одному из составляющих элементов» (С. 255). Здесь имеются в виду элементы выражения, о котором идет речь. Кьеркегор хочет сказать, что сила и истина внутреннего — в его способности к трансцендированию готовых форм выраженности чего-то, в том числе и его собственной. И в этой силе трансцензуса, в неостановимой творческой силе и состоит истина внутреннего.

Язык Кьеркегора богат неожиданностями, разнообразием форм. Здесь и тонкая понятийная «качественная»<sup>6</sup> диалектика, и всепроникающая ирония, сарказм и насмешка, использующая мелочи обыденной жизни датской столицы того времени, и лирические отступления, и таинственный рассказ о посещении кладбища с чудными образами старика и ребенка, долженствующий дать читателю понять,

как же автор, Иоханнес Климакус, пришел к замыслу своего сочинения...

Каждый шаг в языке «Постскриптума» совершается его автором под двойным контролем: со стороны *диалектика* и с позиций *поэта*. Гармоничное сочетание поэта и диалектика и создает неповторимое своеобразие экзистенциальной мысли и слова Кьеркегора.

Почему же отстывает христианство перед натиском спекулятивной мысли? Потому, отвечает Кьеркегор, что увлекшиеся растущим многознанием (которое уму не научает) «люди совершенно забыли, что значит *экзистировать*, а также забыли, что это такое — *глубины внутреннего*» (С. 261). Но что же это такое — таинственное и столь легко забываемое внутреннее? Рассказывая о замысле «Постскриптума», Кьеркегор говорит: «Вначале мне стала ясна именно форма, поскольку форма-то и есть внутреннее» (С. 269). Форма рождающегося произведения и есть это загадочное внутреннее. Плавильный тигель для готовых форм и одновременно рождающее лоно новых форм — не это ли адекватный образ внутреннего?

Языка Кьеркегора как какой-то отдельности мы не замечаем — ибо своей «непрямым» он как раз прямо вводит нас в суть дела, внутрь диалектики верующей воли, полемизирующей со спекулятивным разумом. На этом пути возникли и псевдонимы, и двойная рефлексия, через которую пропускается каждое произносимое слово. Если бы в качестве формы ответа на натиск приват-доцентов от спекулятивной философии Кьеркегор избрал их собственную стилистику, то все дело свелось бы к еще одному приват-доцентскому учению, пусть на сей раз к учению об экзистенции. Тем самым содержание и форма ответа радикально бы разошлись, и поэтому все бы осталось на прежнем месте, и чуда экзистенциальной философии не возникло. Значит, *содержательно* философские проблемы решаются *только в языке*, только через *творчество* новых адекватных его форм, неотделимых от сути философского дела. Без экзистенциальной формы, открытой датским мыслителем, у нас не было бы и экзистенциальной философии как живой возможности нашей собственной мысли.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> «Постскрипtum» Кьеркегора (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». — СПб., 2005) цитируется в переводе Сергея и Наталии Исаевых. Цитируемые страницы указываются в скобках.
- <sup>2</sup> *Роде П.П.* Серен Киркегор. — Челябинск: Урал LTD, 1998. — С. 186.
- <sup>3</sup> *Kierkegaard S.* Post-scriptum aux Miettes philosophiques / Traduit du danois et preface par Paul Petit. — Paris, 1949. — P. 76.
- <sup>4</sup> Здесь вот еще какой парадокс: Кьеркегор и Гегель не только расходятся, но и сходятся. Ведь это берлинский профессор и систематик сказал, что ничего великого не достигается без страсти. Вообще спор Кьеркегора и Гегеля — не простой сюжет. Гадамер думал над ним пятьдесят лет, прежде чем решил, что в целом правоты больше на стороне Гегеля. Но это — предмет особого разговора.
- <sup>5</sup> «В великое мгновение готовности отказаться от всего, — говорит Кьеркегор, — человек не опосредует, но выбирает» (С. 443).
- <sup>6</sup> Кьеркегоровский критерий «качественности» диалектики состоит в том, что все различения остаются различениями, не сливаясь воедино (С. 469).

## В ПОИСКАХ БЫТИЯ. ОНТОЛОГИЯ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА

Т.П. ЛИФИНЦЕВА

Мы посвятим наше исследование анализу экзистенциальной онтологии Тиллиха, поставившего вопросы о бытии человека, о месте христианства в контексте современной культуры.

Пауль Йоханнес Тиллих (1886 — 1965) — выдающийся немецко-американский философ и богослов, представитель неолиберальной теологии, философ культуры. Ядро всего учения Тиллиха — как философии, так и теологии — учение о бытии; вопрос о бытии — главный вопрос философии и теологии Тиллиха. В учении о бытии он стремился открыть новые пути в духе Платона, Августина, Хайдеггера, с одной стороны, а также Фихте, позднего Шеллинга и Гегеля — с другой. Нельзя сказать, чтобы в свою эпоху он был очень оригинален в этом стремлении. Крен в сторону гносеологии во 2-й половине XIX и в начале XX в. (неокантианство, эмпириокритицизм, прагматизм) породил всплеск интереса к онтологии в первой половине XX в. — от «царств бытия» Дж. Сантаяны до «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера и «экзистенциальной аналитики» Ж.П. Сартра. Не случайно Хайдеггер в начале своей знаменитой книги «Бытие и время» повторял как заклинание: «Вопрос о смысле бытия должен быть поставлен... О смысле бытия вопрос должен быть поставлен»<sup>1</sup>. Тиллих, будучи философом и теологом, не мог остаться в стороне от этих вопросов.

Следует сказать несколько слов о самом важном и самом крупном произведении Пауля Тиллиха — его трехтомной «Систематической теологии». «Систематическая теология» — в общем нетипичное для философа и богослова XX в. (тем более протестантского) произведение. По форме оно напоминает многочисленные схоластический «суммы» (в «Предисловии к 3-му тому Тиллих ссылается на Оригена и Иоанна Дамаскина, Бонавентуру, Аквината, Оккама, Кальвина, Иоанна Герхарда и Шлейермахера), а также систему Гегеля. И действительно, влияние латинской схоластики (прежде всего через философские курсы университетов) и

немецкой классической философии на Тиллиха было очень значительным. Он много раз повторял, что немецкие философы-классики от Канта до Гегеля были движущей силой всей его философской и теологической деятельности и это нашло окончательное выражение в его «Систематической теологии». Но Тиллих полагал, что его стремление к последовательности, целостности и завершенности мышления ведет к созданию структуры не столько логической, сколько символической, выражающей характер круговорота, присущего всем процессам самой жизни. Этот круговорот (контрапункт?) предполагает постоянное возвращение мысли к ее истокам в каждом новом разделе, в каждой новой теме. Тиллих писал: «Создать систему экзистенциальной истины — это наиболее трудная задача, стоящая перед систематическим теологом. Но эту задачу необходимо пытаться выполнить в каждом новом поколении, несмотря на ту опасность, что либо экзистенциальный элемент разрушит систематическую упорядоченность, либо систематический элемент удушит экзистенциальную жизнь системы»<sup>2</sup>. В творчестве Тиллиха (как германского, так и американского периодов) «Систематическая теология» уникальна: если остальные произведения сознательно фрагментарны (и в этом смысле типичны для протестантской теологии данного периода), то здесь Тиллих совершает переход от теологии к культуре и онтологии, эсхатологии, христологии и философии истории. В «Систематической теологии» присутствуют основные идеи и всех других произведений Тиллиха. Работа над ней шла параллельно с другими произведениями: она началась еще в 1925 г. и продолжалась до 1964 г. (когда вышел третий том). Почти сорок лет...<sup>3</sup>

Несмотря на такую мощную «встроенность» в философскую и богословскую традицию, многие исследователи и богословы (первый из них — «неоортодокс» Карл Барт) считают Тиллиха «еретиком» в теологии и уверены, что его концепция провоцирует невероисповедальные и даже вне-религиозные толкования Писания и Предания. И дело здесь, вероятно, именно в его учении о бытии, в его понимании Бога как Бытия. В этой проблеме мы попробуем разобраться.

Вопрос о бытии, говорит Тиллих, порожден «шоком небытия»<sup>4</sup>. Этот шок часто выражается в виде вопроса: почему есть нечто? почему не ничто? Однако в такой своей форме этот вопрос лишен смысла, поскольку любой возможный ответ будет зависеть от такого же вопроса — и так в бесконечной регрессии. Мысль должна начинаться с бытия; она не может идти вслед за ним, как это показывает сама форма вопроса. Если мы спрашиваем, почему *есть* что-то, а не ничто, то тем самым мы приписываем бытие даже тому, что есть ничто<sup>5</sup>. Мысль основана на бытии, и она не может сойти с этого основания. Однако мысль может вообразить себе отрицание всего, что *есть*, и описать природу и структуру бытия, которое дает всему, что есть, силу сопротивляться небытию.

Итак, вопрос о бытии порожден «шоком небытия». Только человек может задаваться онтологическим вопросом, поскольку лишь он один способен заглянуть за пределы как своего собственного, так и всякого другого бытия. Бытие — это тайна, если взглянуть на него с точки зрения возможного небытия. Человек способен принять эту точку зрения потому, что он способен трансцендировать всякую данную реальность. Человек не связан своей принадлежностью к бытию; он может как смотреть в глаза небытию, так и задавать онтологический вопрос. Но вместе с тем он должен задавать вопрос и о том, что *создает* тайну бытия, должен принимать во внимание тайну небытия. Тайна небытия, говорит Тиллих, требует диалектического подхода. Гениальность греческого языка создала возможность отделить диалектическое понятие небытия от недиалектического, назвав первое *те он*<sup>6</sup>, а второе — *оук он*. *Ouk on* — это такое «ничто», которое совсем не имеет отношения к бытию, а *те он* есть «ничто», которое имеет диалектическое отношение к небытию. В платоновской школе *те он* отождествлялось с тем, что еще не имеет бытия, но все-таки может стать бытием в том случае, если оно будет соединено с сущностями или идеями. И все-таки тайна небытия «отменена» не была, поскольку, несмотря на «ничтожность» небытия, ему приписывалась сила противиться полному единению с идеями. *Меонтическая* материя платонизма, по мнению Тиллиха,

являет собой тот дуалистический элемент, который лежит в основе язычества и является предельным основанием трагической интерпретации жизни.

Христианство, говорит Тиллих, отвергло *меонтическое* понятие материи на основании учения о *creatio ex nihilo* (творении из ничто. — *Т. Л.*). Материя — это не второе начало в дополнение к Богу. То ничто (*nihil*), из которого творит Бог, — это *ouk on*, недиалектическое отрицание бытия. Кроме того, христианским теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия в некоторых ее аспектах. Когда Августин и те многочисленные теологи и мистики, что были его последователями, называли грех «небытием», они тем самым продолжали платоническую традицию в ее остаточных формах. Они имели в виду, что грех не имеет положительного онтологического статуса, хотя в то же время интерпретировали небытие в терминах сопротивления бытию и извращения бытия. Учение о тварности человека в христианстве — еще один пункт того учения о человеке, где небытие имеет диалектический характер. Бытие, сотворенное из ничто, означает то, что должно вернуться в ничто. Клеймо происхождения из «ничто» лежит на каждом творении.

Следующий пункт, пишет Тиллих, в котором теологам пришлось столкнуться с диалектической проблемой небытия, — это учение о Боге. Если Бог назван «Богом живым», если он является основанием созидательных процессов жизни, если в дополнение к нему не существует такого отрицательного начала, которое несло бы ответственность за зло и грех, то как тогда избежать того, чтобы приписать диалектическую негативность самому Богу? Подобные вопросы, говорит Тиллих, вынудили философов и теологов диалектически соотнести небытие с Самим-Бытием<sup>7</sup> и, следовательно, с Богом. «Бездна» (*Ungrund*) Бёме, «первая потенция» Шеллинга, «антитезис» Гегеля, «случайное» и «данное» в Боге современного теизма, «меонтическая свобода» Бердяева — все это примеры того влияния, которое проблема диалектического небытия оказала на христианское учение о Боге.

Современный экзистенциализм (речь идет об атеистическом экзистенциализме. — *Т. Л.*), говорит Тиллих, «встре-

тился с ничто» наиболее глубоко и радикально. Так или иначе, но он заменил Само-Бытие небытием, придав небытию ту позитивность и ту силу, которые противоречат непосредственному значению слова «небытие». «Уничтожающее ничто» Хайдеггера представляет ситуацию бытия человека как то, что находится под угрозой небытия предельным и неотвратимым образом, т.е. под угрозой смерти. Небытие, предваряемое смертью, придает человеческому существованию его экзистенциальный характер. Сартр в книге «Бытие и ничто» писал: «Мы отправились на поиск бытия, и нам показалось, что серия вопрошаний о бытии привела нас к его средоточию. Так вот, взгляд, брошенный на само вопрошание в момент, когда мы думаем достичь цели, внезапно открывает нам: мы окружены ничто»<sup>8</sup>. И далее: «Если ничто может быть явлено, то не перед, не после бытия, не, вообще говоря, вне бытия, но только в самих недрах бытия, в его сердцевине, как некий червь»<sup>9</sup>. Очевидно, что доктрина Сартра носит ярко выраженный нигилистический характер. Сартр включает в понятие небытия не только угрозу со стороны «ничто», но еще и угрозу со стороны бессмысленности (т.е. разрушение структуры бытия). И преодолеть эту угрозу экзистенциализм никоим образом не может. Единственный подход к ней — это мужественное принятие ее на себя: мужайся! «Как явствует из этого обзора, — заключает Тиллих, — диалектической проблемы небытия не избежать, поскольку это — проблема конечности; конечность объединяет бытие с диалектическим небытием. Конечность человека, или тварность, без понятия диалектического небытия непостижима»<sup>10</sup>.

Бытие, ограниченное небытием, — это конечность. Небытие являет себя как «еще нет» бытия и «больше не будет» бытия. Однако небытие — это буквально ничто кроме как в соотношении с бытием. Бытие, говорит Тиллих, предшествует небытию и в онтологической действительности, как на это указывает само слово «небытие». Бытие — это начало без конца и конец без начала. И, тем не менее, все, что соучаствует в силе бытия, «перемешано» с небытием. Это — бытие в процессе выхода из небытия и ухода в небытие. Все сущее конечно: оно включает в себя множественность, оп-

ределенность, дифференциацию и ограничение. «Быть чем-то» значит «не быть чем-то еще». «Быть здесь и сейчас» в процессе становления значит «не быть там и тогда»<sup>11</sup>. Все категории мышления и реальности выражают эту ситуацию. «Быть чем-то» — значит быть конечным. (Отметим, что именно в этом смысле апофатическая теология определяет Бога как «ничто»: он не есть ни то, ни другое, ни третье, к нему неприменимы какие-либо определения.)

Чтобы на опыте воспринять свою конечность, человек должен взглянуть на себя с точки зрения потенциальной бесконечности. Человек, чтобы осознать свое движение к смерти, должен взглянуть на свое конечное бытие как на целостность; он должен так или иначе быть вне его: он должен уметь воображать бесконечность. Сила бесконечного самотрансцендирования<sup>12</sup> является выражением принадлежности человека тому, что лежит за пределами небытия, т.е. к Самому-Бытию. Тот факт, что человек никогда не бывает удовлетворен какой-либо стадией своего конечного развития; тот факт, что его не может удержать ничто конечное, хотя конечность — его судьба, — все это указывает на нерасторжимую соотнесенность всего конечного с Самим-Бытием (Богом). Само-Бытие являет себя конечному существу в бесконечном порыве конечного выйти за свои пределы.

Ощущение человеком конечности собственного бытия, по Тиллиху, есть онтологическая тревога. Тревога как онтологическое качество столь же вездесуща, как и конечность. Тревога не зависит от какого бы то ни было особого объекта, который мог бы ее вызвать; она зависит только от той угрозы небытия, которая тождественна конечности. В этом смысле можно справедливо сказать, что объект тревоги — «ничто», а ничто — это не «объект». Объектов боятся. Можно бояться опасности, боли, врага, но боязнь можно преодолеть действием. А вот тревогу преодолеть нельзя, поскольку ни одно конечное сущее не может преодолеть собственной конечности. Тревога присутствует всегда, хотя зачастую и латентно. Тиллих указывает, что английское слово «anxiety» (тревога) и немецкое «Angst» (страх) происходят от латинского «angustiae», что означает «узость», «стеснен-

ность», «зажатость». Тревога ощущается именно как стесненность угрозой небытия. «Новое обретение смысла тревоги, — пишет Тиллих, — который удалось заново открыть совместными усилиями философии экзистенциализма, глубинной психологии, неврологии и искусства, является одним из достижений XX в. Стало очевидным, что страх как нечто соотносимое с определенным объектом и тревога как осознание конечности являются двумя радикально различающимися понятиями. Тревога онтологична, а страх психологичен. Тревога — это самосознание конечного Я как конечного»<sup>13</sup>. Хочу отметить, что задолго до психоанализа римские стоики разработали глубокое учение о страхе («тревоге» в данном контексте). Именно они обнаружили, что настоящий «объект» страха — это сам страх. Сенека писал, что нет ничего страшнее самого страха...

Итак, тревога, по Тиллиху, есть *экзистенциальное* осознание небытия. Определение «экзистенциальный» указывает на то, что тревогу порождает вовсе не абстрактное знание о небытии, но осознание того, что небытие составляет часть собственного бытия человека. Тревогу порождает не мысль о том, что все имеет преходящий характер и даже не переживание смерти близких, а *воздействие* всего этого на постоянное, но скрытое осознание неизбежности нашей смерти. Страх смерти вносит элемент онтологической тревоги в любой вид страха (боязни). Именно тревога, вызванная неспособностью сохранить собственное бытие, лежит в основе всякого конкретного страха. Тревога стремится превратиться в страх, так как мужество способно его встретить. Конечное существо не способно терпеть голую тревогу более одного мгновения. Тиллих прав: те, кто пережил подобные моменты, — например, мистики, прозревшие «ночь души», или Лютер, охваченный отчаянием из-за «приступов демонического», или Заратустра Ницше, испытавший «великое отвращение», — поведдали о невообразимом ужасе голой тревоги. Избавиться от этого невыносимого ужаса помогает превращение тревоги в страх (боязнь) чего-либо — дьявола, темноты, призраков, какого-либо животного, нечистоты, колющих и режущих предметов, высоты, открытого или замкнутого пространства —

неважно чего. Боязнь нужна, чтобы скрыться от тревоги. Тревога — это конечность, переживаемая человеком как *его собственная* конечность. Такова врожденная тревога, свойственная человеку как человеку и, некоторым образом, всем живым существам. Эта тревога отличается от патологической (невротической и психотической). Патологическая тревога, по мнению Тиллиха, есть следствие неудачной попытки человеческого Я принять тревогу на себя. Задача психотерапевта — вернуть патологическую тревогу в «нормальное» русло. Устранить же основополагающую тревогу конечного бытия, вызванную угрозой небытия, невозможно, поскольку эта тревога присуща самому существованию. Единственно возможный подход к ней — это принять ее на себя.

Не будет преувеличением сказать, что именно благодаря Тиллиху в США получил распространение экзистенциальный психоанализ, основателем которого считается друг Тиллиха Ролло Мэй. Мэй вспоминал: «Американская психология тех лет (начала 30-х годов. — *Т. Л.*), в основном бихевиористская, казалась наивной и упрощенной: ее основной задачей было помочь человеку развить в себе лидерские качества, стать более успешным, получать от жизни удовольствие. Я не мог найти психолога, которого можно было бы спросить, что такое отчаяние, бытие-к-смерти, тревога или “нормальная тревога”. Эти термины тогда в психологии просто не использовались!»<sup>14</sup> Именно тиллиховский глубинный анализ (на разных уровнях — философском, психологическом, теологическом, историко-культурном) таких понятий, как «тревога», «страх», «мужество быть», «отчаяние», «временность», «одиночество», «смерть» способствовал столь широкому распространению в США экзистенциального анализа.

Центральная категория конечности — время. Время относится к тем реалиям, которые всегда определяли смысловое поле мироощущения человека. В отношении проблемы времени Тиллих находится в традиции Отцов Церкви и в особенности Св. Августина. У Отцов Церкви (в отличие от античных мыслителей) время постепенно отделяется от космической стихии и анализируется сквозь призму внут-

реннего мира. Августин писал: «В тебе, душа моя, измеряю я времена» (Исповедь. XI: 27, 36). Именно у Августина время окончательно отрывается от движения тел (земных и небесных) и претворяется в психологическую категорию — «растяжение души».

Загадочный характер времени, говорит Тиллих, завораживал и ставил в тупик всякого философа. Одни философы подчеркивали присущий времени негативный элемент, другие — позитивный. Негативность времени указывает на переходящесть всего временного и на невозможность зафиксировать настоящий момент в том потоке времени, который никогда не останавливается. Время движется от прошлого, которого уже нет, к будущему, которого еще нет, через настоящее, являющееся не более чем движущейся границей между прошлым и будущим. «Быть» — значит быть в настоящем. Но если настоящее иллюзорно, то бытие побеждается небытием. Невозможно сбросить со счетов тот факт, пишет Тиллих, что время «проглатывает» все, что оно создало, что новое становится старым и исчезает и что творческая эволюция в каждый миг сопровождается разрушением и распадом. Решение относительно смысла времени невозможно вывести из его анализа.

Время, воспринимаемое в непосредственном опыте самосознания, соединяет в себе тревогу по поводу бренности всего сущего с мужеством самоутверждения настоящего. Меланхолическое осознание движения небытия к бытию (а этой темой пронизана литература всех народов) более актуально тогда, когда мы переживаем предощущение собственной смерти. Тут имеет значение не сам страх смерти, не момент умирания. Значима именно тревога по поводу того, что *придется* умереть: она-то и выявляет онтологический характер времени.

Тиллиховский анализ бытия человека в отношении к категории времени — это блестящая экспликация экзистенциалистской категории «бытие-к-смерти». Здесь он ближе к Хайдеггеру, который писал главным образом о тревоге человека в связи с его осознанием своего движения к смерти, нежели к Кьеркегору, который писал также о тревоге, заключенной в реализации человеком его моральной свободы.

Но что радикально отличает Тиллиха от Хайдеггера, — это его тезис о том, что человеческая тревога смерти уравновешивается или даже побеждается мужеством, будь то мужество веры во всемогущего Бога или «мужество быть» во всяком человеке, которое может и не иметь выраженного религиозного характера. Для Хайдеггера экзистенциальное осознание человеком собственного «бытия-к-смерти» создает лишь возможность аутентичного индивидуального существования, которое противопоставляется безымянному и фальшивому существованию толпы, «всемству» среднего человека. С твердым принятием собственного движения к смерти, однако, согласно Хайдеггеру, тревога никоим образом не уменьшается.

Вопрос в том, можно ли понять творчество Тиллиха как следование экзистенциальной философии имея в виду его принятие тревоги в качестве непосредственного восприятия индивидом конечности собственного бытия и, более того, можно ли понять его онтологию как построенную именно на этой основе. Ясно, что его онтологические, теологические, этические, исторические, социальные воззрения окрашены именно его восприятием тревоги как основополагающего психического опыта человека. Осознание человеком собственной смертности, его страх падения в состояние бессмысленности и моральной вины определяет, согласно Тиллиху, все истолкование мироздания, которое он воспринимает как «падшее» и «отчужденное» от «божественного основания». Онтология Тиллиха антропологична (и в этом смысле экзистенциальна) в своем существе, поскольку он полагал, что бытие человека есть единственный ключ к бытию как таковому. Для Тиллиха, как и для Хайдеггера, человек есть то единственное «место», где бытие ему самому «разомкнуто». Тиллих неоднократно отмежевывался от «атеистического» экзистенциализма, видя в нем как сильную сторону (возможность предельного вопрошания), так и слабую (отказ от выхода на предельные уровни бытия). Сам он строил онтологическую систему, подобную хайдеггеровской, только на религиозной основе. О Хайдеггере Тиллих писал: «Его философия, создавая учение о человеке через объяснение человеческого существо-

вания, была (хотя и ненамеренно) философией человеческой свободы и конечности человеческого бытия. Эта философия столь близка христианскому толкованию человеческого существования, что мы вынуждены говорить о “теономной философии” вопреки подчеркнутому атеизму Хайдеггера. Разумеется, это не философия, которая заключает в себе теологический ответ и истолковывает его философски. Однако философия существования ставит вопрос о человеке и о бытии совершенно новым и радикальным образом, и ответ на этот вопрос может быть дан только теологией и верой»<sup>15</sup>.

Вопрос о Бытии, согласно Тиллиху, — это основной вопрос и философии, и теологии. Непосредственно в теологическом измерении вопрос о бытии есть вопрос о Боге. «”Бог”, — говорит Тиллих, — это ответ на вопрос, имплицитно заключенный в конечности человека; этим именем названо то, что *заботит* человека предельно»<sup>16</sup>. В религиях и философских системах Бог — это высшее существо, создающее и устрояющее мир, дающее вещам, существам и людям их бытие, меру, назначение и закон. В религиозных учениях, объединенных принципом теизма, утверждается *личностное* бытие этого существа, его личное отношение (любовь) к сотворенным существам, его диалогическое самораскрытие в актах Откровения; таким образом, учение о Боге, полагает Тиллих, имплицитно тезис о том, что бытие в своем абсолютном пределе и на вершине ценностной вертикали *личностно*.

Но Тиллих стремится отмежеваться от классического теизма. Он пишет: «Если вы начинаете с вопроса, существует ли Бог, вы никогда Его не достигнете; если же вы утверждаете, что Он существует, то вам еще труднее будет достичь Его, чем если бы вы отрицали Его существование. Бог, о существовании которого можно спорить, есть вещь в ряду других вещей внутри мира реальных предметов»<sup>17</sup>.

Это не единственная «ересь» Тиллиха. В своем учении о божественном Абсолюте он, следуя за Бёме и Шеллингом, утверждал, что Абсолют двойствен, он есть единство бытия и небытия, «божественная антибожественность». В метафизической глубине присутствует *демоническое*, и оно должно

быть определено как «единство формообразующей и форморазрушающей силы», которое в условиях существования может проявляться в разорванном, искаженном виде. В результате демоническая искаженность в состоянии существования понимается как имеющая основание в божественном, что позволяет Тиллиху, с одной стороны, полностью принимать христианскую доктрину творения, а с другой — утверждать реальность существования зла и бедствий в мире. При таком подходе единственным неамбивалентным описанием Бога становится понимание его как Самого-Бытия, Глубины Бытия, Основания Бытия, Истока Бытия, Силы Бытия, — как предшествующего расколу сущностного и экзистенциального и, следовательно, всем категориям конечного существования.

Не останавливаясь в данном случае на тонкостях теологических изысканий Тиллиха (это, на наш взгляд, задача историка теологии, а не философии), мы обратимся непосредственно к онтологической «оси» его теологии — теме «Бытие и Бог»<sup>18</sup>. Бытие Бога, с точки зрения Тиллиха, — это именно Само-Бытие. Бытие Бога нельзя понимать в качестве существования какого-либо сущего наряду с другими или над другими. Если Бог — *сущее*, то он подчинен категориям конечности, а особенно — времени и субстанции. Даже если его называют «высшим сущим» (в смысле «самым совершенным» или «самым могущественным»), то ситуация не меняется<sup>19</sup>. Превосходная степень в применении к Богу становится степенью уменьшительной. Возвышая его над всеми прочими сущими, говорит Тиллих, превосходная степень помещает его на один уровень с прочими. Но многие теологи, по его мнению, применяя термин «высшее», на самом деле имели в виду «абсолютное» — то, что находится на качественно ином, в отличие от уровня любых сущих, уровне (даже и уровня высшего сущего). А когда высшему сущему приписывается неограниченная или безусловная сила и смысл, оно перестает быть просто бытием и становится Самим-Бытием. «Многих ошибок в учениях о Боге, путаницы и апологетических слабостей, — пишет Тиллих, — можно было бы избежать, если бы Бог понимался прежде всего как Само-Бытие или как Основание Бытия. “Сила

Бытия” — еще один способ выражения того же самого с помощью метафоры»<sup>20</sup>. Еще со времен Платона и Аристотеля было известно, пишет Тиллих, что понятие бытия как такового или Самого-Бытия указывает на ту силу, которая внутренне присуща всему — на силу сопротивления небытию. Но все это зачастую игнорировалось, полагает он, особенно номиналистами и их современными последователями — аналитическими философами. Следовательно, можно говорить о том, что Бог — это сила бытия во всем и надо всем, бесконечная сила бытия. А та теология, которая не осмеливается отождествить Бога с силой бытия, скатывается к монархическому монотеизму, ибо если Бог — это не Само-Бытие, то, значит, он подчинен ему точно так же, как Зевс подчинен року древнегреческой религии. Само-Бытие — это и есть его рок в той же мере, в какой оно является роком и всех остальных сущих. Но Бог — это его собственный рок; он «сам по себе»; он обладает «из-себя-бытием» (*a se*). И это можно сказать о нем лишь в том случае, утверждает Тиллих, если он является Силой (Мощью) Бытия, если он является Самим-Бытием.

Как подчеркивалось в классической теологии, Бог находится вне противоположности сущности и существования. Рассуждая логически, Само-Бытие «предшествует» тому расколу, который характеризует конечное бытие; оно (Само-Бытие) этому расколу «априорно». Именно поэтому, полагает Тиллих, говорить о Боге как об универсальной сущности так же ошибочно, как и говорить о нем как о существующем. Если Бога понимать как универсальную сущность, как *форму всех форм*, то тогда он отождествляется с единством и совокупностью конечных потенциальностей, однако тогда он перестает быть силой основания во всех них и, следовательно, перестает трансцендировать их. Он излил всю свою созидательную силу в систему форм и он привязан к этим формам. Именно таков смысл пантеизма, полагает Тиллих.

С другой стороны, пишет Тиллих, огромные трудности сопряжены с попыткой говорить о Боге как о существующем. Чтобы сохранить ту истину, что Бог находится вне сущности и существования, но в то же время приводить доказа-

тельства существования Бога, Фома Аквинский вынужден был разграничить два вида божественного существования, отделив то существование, которое тождественно сущности, от того существования, которое сущности не тождественно. Но ведь такое существование Бога, которое не составляет единства с его сущностью, полагает Тиллих, является противоречием в терминах. Бог в этом случае перестает быть Богом, основанием бытия и смысла. Однако реально здесь произошло, по мнению Тиллиха, то, что Фома Аквинский объединил две различные традиции: с одной стороны, традицию Августина, согласно которой божественное существование включено в божественную сущность, и с другой стороны – традицию Аристотеля, согласно которой существование Бога выводится из существования мира, что затем приводит к утверждению (это уже второй шаг), будто его существование тождественно его сущности. А если так, то вопрос о существовании Бога невозможно задать. На него невозможно и ответить. Если его задавать, это будет вопрос о том, что по самой своей природе выше существования, а следовательно, ответ (положительный или отрицательный) будет содержать имплицитное отрицание природы Бога. Столь же «атеистично», говорит Тиллих, утверждать существование Бога, как и отрицать его. Бог – это Само-Бытие, а не «просто» бытие. Встав на эту точку зрения, полагает Тиллих, можно будет сделать первый шаг в направлении решения той проблемы, которая обычно обсуждается в виде вопроса об имманентности и трансценденности Бога. В качестве Силы Бытия Бог трансцендирует и всякое сущее и даже совокупность сущих, т.е. мир. Само-Бытие находится вне конечности и бесконечности; в противном случае оно было бы обусловлено чем-то иным, нежели оно само, а реальная Сила Бытия находилась бы как вне его самого, так и вне того, что его обусловило. Само-Бытие бесконечно трансцендирует всякое конечное сущее. И здесь нет пропорции или градации между конечным и бесконечным. Здесь есть абсолютный разрыв, бесконечный «прыжок». Но, с другой стороны, все конечное соучаствует в Самом-Бытии и в его бесконечности. В противном случае оно не обладало бы Силой Бытия. Оно было бы или по-

глощено небытием, или никогда не «выбралось» бы из небытия. Это двойственное отношение всех сущих к Самому-Бытию придает последнему двойственный характер. Называя его созидательным, мы указываем на тот факт, что все соучаствует в бесконечной Силе Бытия. Называя его таким бытием, которому присущ характер «бездны», мы указываем на тот факт, что все соучаствует в силе бытия конечным образом, что все сущие бесконечно трансцендированы их созидательным основанием.

Тиллих пишет: «Когда учение о Боге начинается с определения Бога как Самого-Бытия, в систематическую теологию вводится философское понятие Бытия. Так было в самый ранний период христианской теологии. Так было и во всей истории христианской мысли»<sup>21</sup>. В теологической системе Тиллиха понятие бытия появляется в трех местах: в учении о Боге, где Бог назван «бытием как таковым» (Самим-Бытием) или Основанием Бытия или Силой Бытия; в учении о человеке, где проводится разграничение между сущностным и экзистенциальным бытием человека; и, наконец, в учении о Христе, где он назван проявлением Нового Бытия, актуализация которого является делом Божественного Духа.

Тиллих говорит о том, что классическая теология всегда пользовалась понятием «бытие», однако оно критиковалось как с точки зрения номиналистской философии, так и с позиции «персоналистической» (августинианской) теологии. Он считает необходимым, учитывая ту первостепенную роль, которая отведена данному понятию в его системе, и ответить на критику, и в то же время прояснить тот смысл, который обретает понятие «бытие» в зависимости от того, к чему именно оно прилагается.

Критика номиналистов и их последователей (к которым Тиллих причисляет неопозитивистов), по его мнению, основана на допущении, что понятие бытия представляет собой высочайшую из возможных абстракций. Оно понимается в качестве того вида, которому подчинены все остальные виды – как в отношении универсальности, так и в отношении степени абстракции. Если бы «бытие» воспринималось именно так, полагает Тиллих, то номинализм дей-

ствительно мог бы интерпретировать его так же, как он интерпретирует все универсалии, т.е. как те «коммуникативные» понятия, которые указывают на отдельные вещи, но при этом не обладают своей собственной реальностью. Реальностью обладает только в полной мере отдельное (вещь здесь и сейчас). Универсалии же – это средства коммуникации без какой-либо силы бытия (по мнению как «старых», так и «новых» номиналистов). А если так, то бытие как таковое не обозначает ничего реального. Бог, если он существует, существует как нечто отдельное, и может, по мнению номиналистов, быть назван самым индивидуальным из всех суших.

Ответом на этот аргумент, полагает Тиллих, является то, что понятие бытия не имеет того характера, который ему приписывает номинализм и неопозитивизм. Бытие, полагает Тиллих, – это не высшая абстракция, хотя оно и требует способности к радикальному абстрагированию. Оно является выражением опыта бытия в противовес небытию. Именно поэтому, как уже было сказано, оно может быть определено как Сила Бытия, сопротивляющегося небытию. Именно поэтому средневековые философы называли бытие основной *трансценденталией* по ту сторону универсального и отдельного. В этом смысле понятие бытия воспринималось одинаково Парменидом в Греции и Шанкарой в Индии. В этом смысле его значение было заново открыто современными экзистенциальными философами – такими как Хайдеггер, Ясперс и Марсель. Это представление о бытии, полагает Тиллих, находится по ту сторону конфликта между номинализмом и реализмом (тем самым он четко идентифицирует себя с экзистенциальной философией XX в.). Одно и то же слово, полагает Тиллих, если принимать его в качестве абстракции, будет пустейшим из всех понятий, но, если понимать его как Силу Бытия во всем, что обладает бытием, оно же станет самым осмысленным из всех понятий. Никакая философия, полагает Тиллих, не может устранить понятие бытия в этом последнем смысле. Оно может быть сокрыто под предпосылками и редуцирующими формулами, но оно все-таки предлежит основополагающим понятиям философ-

ствования. И все потому, что «бытие» остается содержанием, тайной и вечной *апорией* мышления. Никакая теология не может устранить понятие бытия как силы бытия. Никто не может их разделить. В тот самый момент, когда говорится, что Бог *есть* (или что он обладает бытием), встает вопрос, каким образом понимать его отношение к бытию. Единственно возможным, судя по всему, является тот ответ, что Бог – это Само-Бытие (в смысле Силы Бытия или силы преодолевать небытие).

Что касается «персоналистической теологии», то, пишет Тиллих, ее главный аргумент против использования категории бытия произведен от персонализма человеческого опыта священного, поскольку персоналистичность этого опыта выражена в личностных образах Бога и в личностном («лицом к лицу») отношении человека к Богу в живом благочестии. Этот персонализм, по мнению Тиллиха, ярче всего проявлен в библейских религиях (христианстве, иудаизме, исламе). Он скрупулезно анализирует эту проблему в книге «Библейская религия и поиск Абсолютной реальности» (см.: *Biblical Religion And Search For The Ultimate Reality*. – Chicago University Press, 1955). В противоположность многим восточным (буддизм, брахманизм, джайнизм, даосизм) религиям и неоплатоническому, а также и христианскому мистицизму вопрос о бытии эксплицитно в Библейских религиях, по мнению Тиллиха, не поднимается. Радикальное отличие библейского персонализма от философской онтологии он представляет без компромиссов. В книге подчеркивается, что формально в библейской литературе нет никаких онтологических поисков. В то же время необходимость *ставить онтологический вопрос* воспринимается с абсолютной серьезностью. В библейской религии эксплицитного онтологического мышления, как уже говорилось, нет. Однако там нет ни одного такого символа и ни одного такого теологического понятия, которые не имели бы онтологических импликаций. Только искусственные интеллектуальные барьеры, полагает Тиллих, могут помешать взыскующему сознанию задаваться вопросом о бытии Бога, о разрыве между сущностным и экзистенциальным бытием человека и о Новом Бытии во Христе.

## ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. — М.: Ad Marginem, 1997. — С. 5.
- <sup>2</sup> Тиллих П. Кто я такой? (Автобиографическое эссе) / Пер. с англ. Т.П. Лифинцевой // Вопросы философии. 2002. № 3. — С. 165.
- <sup>3</sup> Сорок, как мы помним, одно из самых значимых библейских чисел, символизирующее длительность и трудность испытания.
- <sup>4</sup> Эта мысль воспроизводится многими философами-экзистенциалистами, причем как атеистами, так и религиозными мыслителями. У Сартра в «Бытии и Ничто» мы читаем: «Именно постоянная возможность небытия вне нас и в нас обуславливает наши вопросы о бытии» (*Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. — М.: Республика, 2000. — С. 44).
- <sup>5</sup> Здесь Тиллих воспроизводит первую часть рассуждения Парменида.
- <sup>6</sup> Тиллих, прекрасно знавший древнегреческий, пользуется здесь латинскими буквами — видимо, для удобства американских читателей, среди которых классическое образование в 30–40-е гг. было не очень популярно.
- <sup>7</sup> Тиллих именует Бога, как мы увидим далее Самим-Бытием. Категория Само-Бытие, т.е. «бытие само по себе», «бытие как таковое» (tO On A On) восходит к Аристотелю (VI книга «Метафизики»). Затем в средневековой философии можно проследить движение этой категории (Ipsum Esse) от Прокла к Боэцию и далее к Фоме Аквинскому.
- <sup>8</sup> *Сартр Ж.П.* Бытие и ничто. — С. 44.
- <sup>9</sup> Там же. — С. 59.
- <sup>10</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1 – 2 / Пер. с англ. Т.П. Лифинцевой. — М.; СПб.: Университетская книга, 2000. — С. 188.
- <sup>11</sup> Нужно сказать, что Тиллих не различает (не считает нужным различать?) логический и онтологический аспекты небытия.
- <sup>12</sup> Термин Тиллиха. Автор статьи (переводчик текстов Тиллиха) отдает себе отчет в том, что термины «самотрансцендирование», «самоцентрированность», «самоструктурированность», «самооотнесенность» и т.д. не слишком благозвучны.
- <sup>13</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1 – 2. — С. 190 – 191.
- <sup>14</sup> *May R. Paulus.* — N.Y.: Harper & Row, 1989. — P. 2.
- <sup>15</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — М.: Юрист, 1995. — С. 105.
- <sup>16</sup> Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1 – 2. — С. 208. Принимая Хайдеггерову категорию заботы, Тиллих выстраивает иерархию забот: через «обычную» заботу просвечивает еще Предельная забота. Религиозная забота, по Тиллиху, предельна; она лишает все прочие заботы их предельной значимости и делает их лишь предварительными и обусловленными. Предельная забота ничем не обусловлена и не зависит ни от каких условий характера, желаний, или обстоятельств. Безусловная забота является всеобъемлющей: никакая часть нашего существа или нашего мира не исключена из нее, и нет такого «места», куда можно было бы

- от нее убежать. Всеобъемлющая забота бесконечна: нельзя ни отдохнуть, ни хотя бы на миг расслабиться перед лицом той религиозной заботы, которая предельна, безусловна, всеобъемлющая, бесконечна. Предельная забота — это предмет «бесконечной страсти и интереса» (Тиллих цитирует Кьеркегора).
- <sup>17</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — С. 138 – 139.
- <sup>18</sup> В XX веке вопрос о Бытии и Боге был поставлен с новой остротой, заставившей вернуться к началам западной цивилизации, заново помыслить ее двойную принадлежность к истинному бытию Парменида и Гераклита и открывающему себя Богу Моисея, пророков и Христа.
- <sup>19</sup> На этом была основана критика ереси арианства (учения о Логосе, который превыше божественной Троицы) в IV в. н.э.
- <sup>20</sup> Тиллих П. Избранное. Теология культуры. — С. 139.
- <sup>21</sup> Там же. — С. 295.

**ЗНАЧЕНИЕ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ  
 МАКСА ШЕЛЕРА ДЛЯ РАННЕЙ ФИЛОСОФИИ  
 МИХАИЛА БАХТИНА**

Д.Ю. ДОРОФЕЕВ

Обращаясь к философской антропологии, всегда следует отдавать себе отчет в том, используем ли мы это выражение для обозначения общего понимания человека в философии, самостоятельной философской дисциплины, претендующей на статус *prima philosophia*, или отдельной немецкой философской школы. Различение этих коннотаций философской антропологии в целях преодоления терминологической неясности в наше время не просто желательно, но и необходимо. В учении Макса Шелера объединяются все эти три значения философской антропологии: автор стремился сформулировать единую идею человека, могущую объединить разрозненные научные, теологические и философские представления о человеке; он претендовал на обоснование и развертывание философской антропологии как предельного основания философии, выступающего в качестве фундаментальной науки о сущности и сущностной структуре человека; наконец, он выступил основателем оригинальной школы *немецкой* философской антропологии, актуализирующей принципы биологизма и витализма в перспективе понимания человека, что нашло свое выражение в работах Г. Плеснера и А. Гелена.

В этой связи Михаил Бахтин, как может показаться на первый взгляд, имеет отношение лишь к самому расширенному толкованию философской антропологии как наименованию определенного понимания человека, которое мы находим в его произведениях. В этом смысле, как показывает история, философию каждого сколько-нибудь крупного мыслителя можно называть философско-антропологической – например, философию Гераклита (приведем в этой связи лишь одно, но очень показательное высказывание

известного исследователя античной философии и культуры Вернера Йегера, свидетельствующее о существующей *относительности* способа употребления понятия «философской антропологии»: «В сравнении с ранними мыслителями Гераклит является первым философским антропологом»<sup>1</sup>). И действительно, сфера интересов Бахтина не включала в себя в качестве отдельной линии проблематизацию или легитимацию философско-антропологической установки в строгом смысле слова, хотя, конечно, и не обходила ее стороной. И тем не менее, если присмотреться повнимательней, можно увидеть, что его размышления, в первую очередь ранние, затрагивают фундаментальные, основополагающие, актуальные вопросы философской антропологии – как современной Бахтину (20-х годов XX в.), так и современной нам, философам начала XXI в. Об этом свидетельствует, в частности, заметка 1970 – 1971 гг., озаглавленная самим Бахтиным «Очерки по философской антропологии», в которой он возвращается к новому осмыслению понятий и проблематики своей ранней философии<sup>2</sup>. Поэтому вполне обоснованно говорить о *диалоге* философской антропологии Бахтина как органичной и последовательно выстроенной линии понимания человека с философской антропологией Шелера. Эта *содержательная* обоснованность еще больше усиливается, если мы прибавим к ней *фактическую*, выразившуюся в имеющихся между Шелером и Бахтиным пересечениях. С них мы и начнем.

К концу прошлого века безусловно определился приоритет Михаила Бахтина из всех русских философов по известности, популярности и «индексу цитируемости» на Западе, в западноевропейском и американском академическом сообществе. И если преимущество по этому критерию Николая Бердяева в первой половине и середине XX в. создавалось постепенно, на протяжении десятилетий, благодаря его многочисленным работам, очень быстро переведенным на основные европейские языки, а то и сразу издававшимся на немецком, то Бахтин вышел на европейскую арену и завоевал ее практически в течение одного десятилетия – восьмидесятых годов. Естественно, этот «бум» происходил и на родине мыслителя. Так, например, в бахтинс-

кой библиографии за 1988 – 1994 гг. мы находим почти 1000 единиц исследований, монографий и статей, и из них около 400 – на иностранных языках<sup>3</sup>, а в появившейся в 2002 г. новой версии библиографии одних работ на иностранных языках было 1160, и 1465 – на русском<sup>4</sup>. С кем только не сравнивали Бахтина в этих работах! Помимо вполне естественных сопоставлений с такими мыслителями, как Вл. Соловьев, М. Бубер, С. Кьеркегор, Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, П. Флоренский, Ф. Ницше, Ю. Лотман, были и совсем неожиданные постановки Бахтина в один ряд с режиссером Андреем Тарковским, писателями Дж. Джойсом, М. Бланшо и М. Пришвиным, Э. Кундерой, поэтом О. Мандельштамом, философами Э. Блохом, Д. Лукачем, М. Фуко, Ж. Деррида, Ж. Лаканом и др.

Хочу подчеркнуть, что я не имею намерения иронизировать по этому поводу (ну, может быть, только самую малость) – каждый автор имеет право претендовать на раскрытие и анализ увиденной им связи, диалога между двумя персонами, выполняя здесь функцию кантовского синтеза или даже божественного провидения, сводя вместе перед читателям тех, кто без него существовал бы разрозненно. Меня только удивляет, почему в этот список совсем не попал Макс Шелер (возможно, такие работы на иностранном и русском языках уже появились, но мне они пока не известны), а если его имя и всплывает в ходе исследований, то только мимоходом, без сколько-нибудь серьезного и тщательного исследования существующих между философами взаимосвязей. И дело здесь не в моих симпатиях к немецкому философу, которого я хочу рассмотреть в бахтинской перспективе (или наоборот – Бахтина в перспективе шелеровской философии). Дело здесь совсем в другом – в необходимости более точно установить контекст зарождения и формирования бахтинской мысли, в анализе процесса развития философско-антропологической проблематики в XX в., в наличии фактов, свидетельствующих как о содержательном диалоге, так и о реальных жизненных пересечениях. Последние мы и хотим сейчас попытаться вкратце восстановить.

Итак, Михаил Бахтин с ранних пор обладал важным условием овладения философским знанием – имея в дет-

стве любимую гувернантку-немку, он настолько хорошо знал немецкий язык, что к моменту поступления в Новороссийский (Одесский) университет в 1913 г., по его собственным словам, «тогда и думал и говорил по-немецки». Это обстоятельство вкупе с определенным складом ума повлияло на то, что уже в 13 лет – опять-таки по его собственным словам – он уже прочел на языке оригинала «Критику чистого разума», в Одессе одним из первых открыл для себя Серена Кьеркегора (в переводе на немецкий), прошел через страстное увлечение Ницше (настолько страстное, что благодаря своей феноменальной памяти в то время знал и читал наизусть из него целые куски) и был знаком с марбургским неокантианством – трудом П. Наторпа «Философская пропедевтика» и Г. Когена «Теория опыта Канта»<sup>5</sup>.

Философский Марбург вообще был на особом счету в дореволюционной России, в том числе, благодаря журналу «Логос», в котором очень быстро переводились труды немецких неокантианцев (как, впрочем, и другие новинки европейской мысли, например, принципиальная статья Гуссерля «Философия как строгая наука») и печатались работы русских неокантианцев – таких, как И. Лапшин и А. Введенский (последний был преподавателем Бахтина в Петроградском университете в 1916 – 1917 гг. и способствовал углублению его знаний о Канте и неокантианстве). Борис Пастернак, сам прошедший через увлечение Марбургом и даже учившийся один семестр у Когена, в «Охранной грамоте» вспоминает, что в 1910-х годах симпатии молодой русской философии распределялись между Бергсоном, геттингенским гуссерлианством и Марбургской школой. Сам Пастернак признает, что марбургское направление покорило его своей самобытной самостоятельностью, обращением к первоисточникам и глубоким знанием истории, логической строгостью исследований, решимостью проблематизировать, казалось бы, незыблемые основы, что не могло не привести к омоложению философии и активизации интереса к ней<sup>6</sup>. Вообще в те времена Россия находилась на переднем крае новейших философских течений в Европе, знакомясь с ними почти тогда же, когда они появлялись у себя на родине. В подтверждение этому достаточно вспом-

нить, что уже в 1914 г. был издан посвященный Гуссерлю феноменологический труд Г. Шпета «Явление и смысл», а, к примеру, первая книга с изложением феноменологических принципов во Франции была издана только в 1930 г. (это было диссертационное исследование Э. Левинаса «Теория интуиции в феноменологии Гуссерля»).

Итак, то, что интерес к марбургскому неокантианству пробудился у Бахтина в дореволюционные годы — важный факт; но очевидно он усилился именно в г. Невеле, где Бахтин в 1918 г. познакомился с М.И. Каганом, непосредственно учившимся в течение нескольких лет у П. Наторпа, Э. Кассирера и Г. Когена, и вернувшимся в Россию как раз в 1918 г. Образовавшаяся «невельская школа» (М. Бахтин, М. Каган, Л. Пумпянский, М. Юдина, В. Волошинов и др.) свое единство во многом скрепляла именно Кантом и Когеном — ведь недаром ее участники называли Невель «нашим Марбургом», а свои семинары — «кантовскими». Мы сейчас не будем отдельно говорить об отношениях, сложившихся между философией Г. Когена и творчеством М. Бахтина, насколько один повлиял на другого, насколько один отталкивался от другого<sup>7</sup>. Нам важнее то, что на таких дружественных вечерах — сначала в Невеле, затем в Витебске и Ленинграде — обсуждались современнейшие для того времени философские направления и имена. К сожалению, материалов выступлений из них сохранилось очень, очень мало, но ничто не мешает нам предположить, что уже и в Невеле, и в Витебске имя и идеи Макса Шелера — в частности, его критика принципов кантовской этики в работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» — не раз обсуждались. Трудно поверить, чтобы Каган в Марбурге и Берлине не познакомился с основными философскими взглядами М. Шелера, который в 1910-х годах был уже достаточно известен и даже считался «феноменологом номер 2» — сразу после Гуссерля. Частично подтверждается это и одной статьей М.И. Кагана, написанной примерно 1920 г., в которой он, обсуждая проблему кризиса культуры, пишет, что «если не считать Шелера — философа неиезуитского католицизма, то больше всего шума и парадоксов о кризисе берет все же от Шпенглера»<sup>8</sup>. Не исключено, что он привез и в Рос-

сию какие-то из многочисленных вышедших к тому времени книг Шелера, с которыми мог бы ознакомиться Бахтин.

Однако все это лишь предположения. А вот что известно точно, так это то, что к середине 20-х годов, уже будучи в Ленинграде, Бахтин, не имея постоянного места работы и, соответственно, заработка, выступал с лекциями и докладами для узкого круга близких друзей и знакомых, посвященными разным ведущим представителям русской и европейской философии и культуры в целом, в том числе и Шелеру. Это находит документальное подтверждение. На первом же допросе после своего ареста по обвинению в участии в руководимой Мейером группе «Воскресение» 26 декабря 1928 г. Бахтин признает для протокола, что участвовал в беседах на философские и философско-религиозные темы, и, в частности, «У Назарова я делал доклад о Максе Шелере»<sup>9</sup>. На втором допросе, состоявшемся 28 декабря, дается уже более подробная информация. Перечисляя темы своих выступлений на разных квартирах, Бахтин доходит и до Шелера; позволю себе привести весь этот фрагмент, крайне важный для понимания диалога Бахтина и Шелера в середине 20-х годов. «6, на квартире Назаровой мною были прочитаны два реферата о Максе Шелере — современном немецком философе-феноменологе. Первый реферат был об исповеди. Исповедь, по Шелеру, есть раскрытие себя перед другим, делающее социальным («словом») то, что стремилось к своему асоциальному внесловесному пределу («греху») и было изолированным, неизжитым, чужеродным телом во внутренней жизни человека. Второй реферат касался воскресения. Суть: воскреснет жизнь не ради нее самой, а ради той ценности, которая раскрывается в ней только любовью»<sup>10</sup>. Запомним эту характеристику, мы к ней еще обратимся. Наконец, на третьем допросе, состоявшемся 13 марта 1929 г., Бахтин признается в существовании кружка, собиравшегося на его квартире не чаще одного раза в месяц и объединенного преподавателем Богословского института Щербою, на котором он «за лекцию получал 3 рубля. Читал о Канте, Гуссерле, Шелере»<sup>11</sup>.

Шелер, видимо, действительно был очень значим для Бахтина в его исследованиях середины 20-х годов. Более

того, можно сказать, что этот интерес развивался в определенном направлении. Так, можно предположить, что уже в Невеле и Витебске, в период формирования своей нравственной философии и активного обсуждения идей Канта и марбургской школы, Бахтин прежде всего воспринимает этику Шелера. Она, как известно, настроена критически по отношению к кантовскому формализму, предлагая феноменологическую модель аксиологии, в основе которой лежит интенциональность эмоционального акта — прежде всего любви, — который осуществляется в своей направленности на личность. Именно в этот период Бахтин четко определяет свои положения критики «теоретической установки» и «гносеологического субъекта», в том числе у Канта. Об этом много и глубоко говорится в незаконченном труде, названном «К философии поступка». Но нам здесь более важно то, что Бахтин сам признается в использовании им феноменологической установки для вскрытия и описания сознания, структурированного категориями поступления-поступка, ответственности, участного мышления, бытия-события, Я-единственного (см., например: «Долженствование есть своеобразная категория поступления (а все, даже мысль и чувство, есть мой поступок), есть некая установка сознания, структура которой будет нами феноменологически вскрыта»<sup>12</sup>). В принципе Бахтина вполне можно признать последователем феноменологического метода, но только применяемого им не столько в гуссерлевской перспективе описания всеобщих структур чистого сознания, сколько с акцентом на исследовании способа уникального бытия «единственной единственности», манифестирующем себя в событии ответственного поступка. А эта перспектива уже более близка Максцу Шелеру.

Я вполне допускаю определенное влияние Шелера на Бахтина при написании этой работы еще и вот почему. Помимо общих для обоих аксиологической установки не менее — а может, и более — важно то, как она разворачивалась. Феноменологическая аксиология Шелера основывается на интенциональности эмоциональных актов, преодолевающих ограниченности рассудочного познания, имеющих свой собственный порядок, фундированный общим поряд-

ком сердца — пространства формирования личностного этоса — и наиболее полно раскрывающийся в любви<sup>13</sup>. Михаил Бахтин также рассматривает сознание или, что он больше предпочитает, мышление (такой выбор, возможно, связан с тем, что за понятием сознания уже четко закрепилось его теоретическое и гносеологическое понимание в идеализме, а именно от этого Бахтин и хотел отказаться) в его событийных отношениях, которые неотъемлемы от эмоционально-волевого утверждения и проявления ценности. Участное мышление — это мышление, активно раскрывающее смысл человеческой личности, моего Я, «конкретного единственного единства» в нравственно значимом «эмоционально-волевым тоне». «Активно переживать переживание, мыслить мысль — значит не быть к нему абсолютно индифферентным, эмоционально-волевым образом утверждать его. Действительное поступающее мышление есть эмоционально-волевым мышление, интонирующее мышление, и эта интонация существенно проникает во все содержательные моменты мысли. Эмоционально-волевым тон обтекает все смысловое содержание мысли в поступке и относит его к единственному бытию-событию. Именно эмоционально-волевым тон ориентирует в единственном бытии, ориентирует в нем и действительно утверждает смысловое содержание»<sup>14</sup>.

Нетрудно заметить, что на протяжении указанной работы Бахтин говорит об эмоциях не отдельно, а всегда в связке с волей, в словосочетании «эмоционально-волевым». Это, думается, не случайно, и свою роль в этом обращении к теме воли сыграл, видимо, и Коген, в частности, его работа «Ethik des reinen Willens» (Berlin, 1904). Если Шелер не акцентировал особо внимания на волении, то для Бахтина воление предстает как само-воление и неразрывно взаимосотнесено с эмоциями. Быть, не раз повторял Бахтин, — это принудительное долженствование, основанное на моем «не-алиби в бытии», активно утверждать и проявлять мою неслиянную незаменимую единственность в ответственном поступке. Под этой единственностью Бахтин понимает человеческую личность, описывая способ ее бытия через понятия ответственности, поступка, неслиянности, т.е. придавая этому понятию ту философскую конкретность, кото-

рой оно зачастую не обладает и до сих пор. И вот как раз онтологическим и философско-антропологическим основанием, средоточием личности выступает единственность «эмоционально-волевого центра ответственности», отрешенность от которого делает собственное бытие лишь «черновым наброском»<sup>15</sup>. В связи с этим нельзя не вспомнить, что и шелеровская философская антропология исходила из философско-развернутого и содержательно осмысленного понятия личности человека, а *системой и порядком ее ценностных оценок и предпочтений* Шелер называл *этнос*, причем основой этоса признавался порядок любви и ненависти, коренящийся в сердце<sup>16</sup>.

Надо сказать, что для русской религиозной философии, в отличие от западноевропейской, понятие сердца было родным и близким, и обращение к нему Шелера еще раз подтверждает тот факт, что его философия середины 1910-х годов находилась под влиянием христианства, и если она определялась христианством западным, католическим, то русская мысль — восточным, православным; но и там и там «мистика сердца» была развита очень сильно. То же самое можно сказать и о понятии любви, которое становится основополагающим в другой работе Бахтина начала 20-х годов, также незаконченной, известной нам теперь под названием «Автор и герой в эстетической деятельности». Справедливости ради, стоит сказать, что в своей поздней метафизике, не могущей быть известной Бахтину, Шелер несколько уходит от этих понятий, что связано с его отходом от католицизма. В частности, в фундаменте личности вместо понятия этоса он полагает понятие духа (*Geist*), что позволяет ему и саму человеческую личность понимать как «уникальную индивидуальную самоконцентрацию *единого* бесконечного *духа*»<sup>17</sup>. Это, впрочем, отдельный вопрос, касающийся эволюции философской антропологии Шелера и влияния на нее традиционно религиозных и мистико-религиозных мотивов.

Бахтин же по всей видимости был знаком как раз с теми работами Шелера, которые были проникнуты католическим религиозным духом. В своих произведениях 1910-х годов Шелер самобытно синтезирует проблематику философии

жизни, этики и феноменологии жизни на основе феноменологии. Критический интерес к установкам философии жизни и витализма, чрезвычайно популярным в европейской философской среде того времени, испытывает и Бахтин начиная примерно с 1924 г., т.е. практически сразу же после переезда в Ленинград. С этого времени начинается *второй этап* ранней философии Бахтина, который знаменуется его переходом от языка развиваемой им в Невеле и Витебске «нравственной философии» к социологическому языку; впрочем, как мы увидим ниже, этот переход не был радикальным отказом и продолжал развивать обозначенные в самом начале темы.

Но критика витализма, с наибольшей полнотой явившего себя в психоанализе Фрейда, ведется именно с позиций социологического подхода. Значимость этой критики была для Бахтина несомненной, что связано и с признанием актуальности самого психоанализа для современной ему мысли. Достаточно сказать, что в протоколе второго вопроса, на котором Бахтин давал подробное изложение содержания выступлений, на первое место были поставлены проходившие на квартире Бахтина занятия психоанализом Фрейда и реферирование его важнейших работ (чем занимался в основном Л.В. Пумпянский); рефераты по психоанализу делались еще несколько раз, на квартирах А.С. Ругевича и П.М. Осокина<sup>18</sup>. Все это говорит о длительном и глубоком интересе к психоанализу. Подытоживающим выражением этого интереса явилась работа 1927 г. «Фрейдизм» (мы здесь не будем отдельно затрагивать проблему авторства этой работы, ограничившись мнением большинства наиболее уважаемых и ответственных специалистов, согласно которому основное ее содержание и идея принадлежали Бахтину, В.Н. Волошинов же написал на их основе какие-то части).

В первой, вводной части книги основные черты современной философии определяются вокруг биологически понятой жизни такими мыслителями, как Бергсон, Зиммель, Дриш, Джемс, Шпенглер — и Шелер (кстати, стоит обратить внимание, что в этом ряду не называется такой видный представитель философии жизни, как Дильтей — воз-

можно, с его трудами и подходами Бахтин к этому времени не был знаком, хотя, с другой стороны, его глубокая критика понятия «вчувствования», *Einfühlung*, одного из основных понятий Дильтея, говорит об обратном). Основные претензии Бахтина к такой установке сводятся к признанию изолированного замкнутого органического единства высшей ценностью, к недоверию к сознанию и замене социально-экономических категорий субъективно-психологическими или биологическими; во фрейдизме эти характеристики раскрыли себя с радикальной максимальностью. Шелеру Бахтин посвящает один абзац, в целом довольно благожелательный, признавая его в качестве «самого влиятельного немецкого философа наших дней – главного представителя феноменологического направления»<sup>19</sup>.

Очень любопытно и примечание Бахтина в конце этого абзаца<sup>20</sup>. В нем он называет две работы Макса Шелера – «*Phenomenologie und Theorie der sympathiegefuhle*» (в названии пропускается *Zur*, т.е. «К феноменологии и теории чувства симпатии») 1913 г. и сборник работ по философии религии «*Vom Ewigen im Menschen*» («О вечном в человеке») 1921 г. (Бахтин ошибается, относя ее к 1920 г.) Это подтверждает наше предположение, что Бахтин видел в Шелере прежде всего феноменологического философа любви, актуализирующего в своей философской антропологии религиозные христианские ценности. О том, что в таком контексте Шелер воспринимался не только Бахтиным, свидетельствует и напечатанная в журнале «Под знаменем марксизма» статья Г. Баммеля «Макс Шелер, католицизм и рабочее движение» (1926), на которую указывает здесь наш философ – пожалуй, первая статья на русском языке в России, полностью посвященная Шелеру (интересующиеся могут с ней познакомиться на посвященном Шелеру и России сайте, создаваемом под моим руководством: [www.maxscheler.spb.ru](http://www.maxscheler.spb.ru); мы нашли и прочитали этот материал и должны сказать, что он свидетельствует, несмотря на неизбежную марксистскую риторику, о достаточно хорошем знании и понимании основных произведений Гуссерля и других направлений современной философии. В ней подробно цитируются два произведения немецкого философа – «О вечном

в человеке» и «Сочинения по социологии» (1924). Я не исключаю того, что работу «О вечном в человеке» Бахтин сам не читал – трудно представить, как бы он мог ее найти в постреволюционной России начала 20-х годов – и знал именно по этой публикации). Интересно отметить, что в этом же году была напечатана и статья «Пять идей» Николая Бахтина, старшего брата Михаила Михайловича, в издаваемом на русском языке парижском журнале «Звено», посвященная пересказу работы Шелера «Человек и история», вышедшей в сборнике работ Шелера «Философское мировоззрение» также в 1926 г.<sup>21</sup>.

Вместе с тем нужно отметить и критический интерес самого Шелера к психоанализу, особенно – что покажут его поздние работы – к понятию сублимации. И неудивительно, что Бахтин подчеркивает наличие целого ряда страниц, посвященных Шелером оценке и анализу фрейдизма в работе по феноменологии симпатии. Но, пожалуй, для нас наиболее важным является признание Бахтина, что в подготавливаемой им к печати книге «Философская мысль современного Запада» Шелеру предполагается посвятить целую главу. Это несомненно свидетельствует о той большой значимости, которую признавал за Шелером Бахтин как для себя лично, так и для современной философии в целом. Естественно, такое внимание не могло возникнуть на пустом месте и случайно, оно предполагает признание актуальности творчества Шелера, существенное знание текстов немецкого философа и большую работу сознания (или «участного мышления») по их осмыслению и анализу.

Такая книга, как известно, не появилась, как и не были закончены, а тем более изданы при жизни автора ранние работы Бахтина невеличко-витебского периода. Кстати, и этот факт также свидетельствует о некоторой родственности русского и немецкого философов: Шелер, как известно, отличался тем, что начинал развивать многочисленные проекты, разрабатывал стратегию их осуществления, но довольно быстро переключался на новые философские программы, не доводя начатого до завершения и оставляя свои проекты на уровне черновиков, подготовительных материалов или манифестаций общих замыслов и самых первых резуль-

татов. Бахтин также от критики философии жизни и витализма очень последовательно и логично переходит к преодолению монологизма и открытию диалога. Это можно назвать *третьим этапом* философии молодого Бахтина и, как и предшествующие, он оказался тесно связан с именем и философией Макса Шелера. Воплощением же его явился труд 1929 г. «Проблемы творчества Достоевского».

Собственно, этот этап затруднительно отделить от предшествующего, так как он не только вырос из него, но и формировался одновременно с ним; может быть, точнее было бы назвать третий период оборотной стороной второго. И это при том, что толчок к изучению Достоевского был дан еще в 1919 г., когда Л. Пумпянский прочел два доклада — «Достоевский как трагический поэт» и «Краткий доклад на диспуте о Достоевском», — каждый из которых содержал обращение к Бахтину. И, тем не менее, уже в предисловии к «Проблемам творчества Достоевского» говорится: «В основу настоящего анализа положено убеждение, что всякое литературное произведение внутренне, имманентно социологично. В нем скрещиваются живые социальные силы, каждый элемент его формы пронизан живыми социальными оценками»<sup>22</sup>. Конечно, можно по-разному объяснять подчеркивание социологического подхода Бахтиным. Не думаю, что это было сделано в «политических» целях, в ответ на «дух времени», уже установившийся к тому времени в советской России. Скорее, Бахтин в это время находился в процессе поисков, и обращение к новому языку, не пассивно перенятому из классических марксистских трудов, а во многом созданному им самим, с вкладыванием специфически бахтинского смысла пусть и в уже притертые термины, могло помочь ему выйти к новым содержательным философским горизонтам. Отсюда и возникли концепции диалога, чужой речи, конфликтной множественности сознаний, полифоничного романа, которые развивались в книге о Достоевском.

И при этом нужно учитывать, что социологичность, понятая Бахтиным, сосуществовала с религиозными установками. Так, например, проблема Другого и диалога с ним Я не является исключительным открытием именно социоло-

логического подхода (хотя, следует признать, именно благодаря ему она смогла раскрыть свой теоретический потенциал). Еще в «Авторе и герое» отношения Я и Другого (в модусах «я-для-себя», «я-для-другого», «другой для-меня») рассматриваются через личность Христа<sup>23</sup>. Но и в середине 20-х годов религиозная тема в перспективе философии религии и философской антропологии была ведущей, о чем свидетельствуют лекции и доклады Бахтина этого периода — особенно доклад «Проблема обоснованного покоя», рассматривающий *событие* в качестве формы религиозного сознания, в котором, в отличие от нравственного сознания, отношения Я и Другого осуществляются перед оценивающим третьим, т.е. перед Богом, а истинное бытие духа рассматривается как начинающееся только с покаяния, т.е. признания своей греховности<sup>24</sup>. Об этой религиозной настроенности свидетельствуют и протоколы допросов Бахтина, в которых он сам признает свою религиозность, а в приведенном в начале данной статьи фрагменте протокола, в котором излагаются содержания рефератов Бахтина о Шелере, открыто говорится о поднимаемых и обсуждаемых в них темах воскресения, греха, исповеди (кстати говоря, содержание этих посвященных Шелеру выступлений Бахтин излагает существенно полнее, чем содержание других, что также может свидетельствовать об их особой значимости для него). В частности, исповедь рассматривалась как форма раскрытия себя перед другим, преодоление своей замкнутости и закрытости.

В «Проблеме творчества Достоевского» вопрос об исповеди также подымается и исследуется — прежде всего в контексте проявления внутреннего диалогизма самосознания, анализа в нем «чужого голоса» и в качестве одной из разновидностей «Icherzahlung»<sup>25</sup>. Но тема исповеди для Бахтина важна здесь не сама по себе, а как способ развертывания критики монологизма, способ утверждения диалогизма и философское выявление факта множественности сознаний в их отношении к истине. Такой подход для Бахтина является развертыванием его уже высказанных ранее положений о критике монизма «теоретической установки», на который опирается европейский идеализм. И поэтому

неудивительно, что именно в этом контексте Бахтин в примечании ссылается на Макса Шелера: «В настоящее время и на почве самого идеализма начинается принципиальная критика монологизма как специфически кантианской формы идеализма. В особенности следует указать работы Макса Шелера "Wesen und Formen der Sympathie" (1926) и "Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik" (1921)»<sup>26</sup>.

Здесь хотелось бы отметить следующее. Во-первых, маловероятно, чтобы Бахтин читал работу «Сущность и формы симпатии», о чем свидетельствует и ошибка в отношении времени ее издания (она была опубликована в качестве расширенного и дополненного переиздания работы 1914 г. «К феноменологии и теории чувства симпатии», которую как раз вполне вероятно, что Бахтин читал в 1923 г.). Возможно, Бахтин перепутал ее с третьим прижизненным изданием «Формализма в этике», которое, после второго (1921) появилось в 1926 г., хотя и полностью исключать обратного нельзя. (Так, на последнем допросе, отвечая на вопрос о своих зарубежных связях, Бахтин ответил, что общался с приехавшим из заграницы Б.М. Зубакиным, своим старым знакомым еще по Невелю, который, таким образом, в принципе мог привезти Бахтину какие-то последние европейские философские новинки, в том числе, работы Шелера.)

Во-вторых, это примечание исключается автором из второго издания книги 1963 г., что связано, возможно, как с изменением направленности книги в сторону историко-филологической и литературоведческой проблематики, так и с пожеланиями издательства «Советский писатель» максимально упростить содержание книги, сделать его более доступным.

Наконец, в третьих, можно отметить, что именно в работах по феноменологии любви и чувства симпатии развивается очень самобытная феноменология intersубъективности (во многом альтернативная гуссерлевской), то основополагающее исследование возможностей взаимосоотнесенности и взаимодействия Я и Другого, которое находилось в центре внимания и Михаила Михайловича Бахтина (подробнее о шелеровской феноменологии intersубъективности см. главокий и тщательный анализ Альфреда Шютца<sup>27</sup>).

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что тема диалога философской антропологии Шелера и Бахтина была только подготовлена настоящим исследованием. Мы постарались выявить и определить некоторые фактические пересечения подходов, понятий, установок, имевших место, по нашему мнению, между рассматриваемыми философами. Думается, что очень важно для развивающейся сейчас бахтинологии ввести тему «Бахтин и Шелер». Но не менее, а может и более, важно раскрыть фундаментальный теоретический потенциал этой темы для развития современной философской антропологии. Это потребует кардинального переосмысления таких ключевых понятий, как личность, спонтанность, суверенность, множественность, открытость. Возможно, что обращение к русскому мыслителю сможет дать для обоснования и развертывания философской антропологии то, чего не смогла дать соответствующая традиция западноевропейской философии. В любом случае мы хотели бы обратить внимание читателя на эту проблему и пригласить его поучаствовать в ее обсуждении.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

- <sup>1</sup> Йегер В. Пайдейя. Т. 1. — М., 2001. — С. 229.
- <sup>2</sup> См.: Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М., 1979. — С. 351.
- <sup>3</sup> См.: Бахтин в зеркале критики. — М., 1995. — С. 114 — 185.
- <sup>4</sup> См.: Бахтин: pro et contra. В 2 т. Т. 2. / Сост., вступ. ст. и коммент., К.Г. Исупова. — СПб., 2002. — С. 534 — 659.
- <sup>5</sup> См.: Бахтин М.М. Разговоры с В.Д. Дувакиным. — М., 2002. — С. 38 — 45.
- <sup>6</sup> См.: Пастернак Б. Об искусстве. — М., 1990. — С. 51 — 56.
- <sup>7</sup> Тем, кому эта тема интересна, можно посоветовать: Библер В.С. Михаил Михайлович Бахтин, или поэтика культуры. — М., 1991. — С.15—31; см. также: Пул Б. Роль М.И. Кагана в становлении философии М.М. Бахтина // Бахтинский сборник 3. — М., 1994. — С. 162 — 181.
- <sup>8</sup> Каган М.И. Пауль Наторп и кризис культуры // М.М. Бахтин: pro et contra. Т.1. — СПб., 2001. — С. 117.
- <sup>9</sup> Цит. по: Конкин С.С., Конкина Л.С. Михаил Бахтин. Страницы жизни и творчества. — Саранск, 1993. — С.182; сам Борис Михайлович Назаров служил инженером-механиком Балтийского флотского экипажа, был знаком с Мейером, но заседаний «Воскресения» не посещал.
- <sup>10</sup> Там же. — С. 183.

- <sup>11</sup> Там же. — С.187; материалы процесса по группе «Воскресение» и сведения о его участниках, в первую очередь о Мейере, см. также: *Савкин И.А.* Дело о Воскресении // М.М. Бахтин и философская культура 20 века. Проблемы бахтинологии. Часть 2. — СПб., 1991. — С.106 — 122.
- <sup>12</sup> *Бахтин М.М.* К философии поступка // *Бахтин М.М.* Работы 20-х годов. — Киев, 1994. — С. 14; выделено нами. — *Д. Д.*
- <sup>13</sup> См. подробнее: *Дорофеев Д.Ю.* Аксиология и философская антропология Макса Шелера // Миссия интеллектуала в современном обществе. Приложение к журналу «Вестник С.-Петербургского государственного университета». — СПб., 2008. — С.553 — 570.
- <sup>14</sup> *Бахтин М.М.* К философии поступка. — С. 36.
- <sup>15</sup> Там же. — С. 44.
- <sup>16</sup> См.: *Шелер М.* Избранные произведения. — М., 1994. — С. 341 и дальше.
- <sup>17</sup> Там же. — С. 13.
- <sup>18</sup> См.: *Конкин С.С., Конкина Л.С.* Михаил Бахтин. Страницы жизни и творчества. — С.182 — 183.
- <sup>19</sup> *Волошинов В.Н. (Бахтин М.М.).* Фрейдизм. — М., 1993. — С.10.
- <sup>20</sup> См. там же. — С.13.
- <sup>21</sup> О Николае Михайловиче Бахтине см.: *Осовский О.Е.* Один из уехавших: жизнь и судьба Николая Бахтина // М.М. Бахтин: pro et contra. Т.1. — С.136 — 161.
- <sup>22</sup> *Бахтин М.М.* Проблема творчества / поэтики Достоевского. — Киев, 1994. — С. 9.
- <sup>23</sup> См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. — С. 51 — 52.
- <sup>24</sup> См.: Михаил Бахтин: pro et contra. Т.1. — СПб., 2001. — С.63 — 65.
- <sup>25</sup> См., например: *Бахтин М.М.* Проблема творчества / поэтики Достоевского, — С.91 — 92 и 130 — 131.
- <sup>26</sup> Там же. — С. 62; важным также является следующее примечание, где он признается, что идеализм Платона не является чистым монологизмом, каковым он «становится лишь в неокантианской интерпретации» (там же. — С.63; это важно потому, что часто можно встретить необоснованные, по нашему мнению, утверждения, что проблематика Я и Другого у Бахтина имеет своим истоком этические работы Когена).
- <sup>27</sup> *Шютц А.* Теория intersубъективности Шелера и всеобщий тезис альтер эго // *Шютц А.* Избранное: мир, светящийся смыслом. — М., 2004. — С. 202—235.



## ОБРАЗОВАНИЕ И ОБЩЕСТВО



## Новые технологии



## ШКОЛА.

## РАЗВИТИЕ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СПОСОБНОСТЕЙ\*

Б.И. ФЕДОРОВ

## Виды интеллектуальных способностей

С точки зрения логико-информационного подхода, в итоговом становлении нашего интеллекта можно выделить три его основных вида: *знание* (узнавание), *понимание* и *интеллектуальное умение*. Можно сказать, что в детские годы превалирует знание или узнавание, знакомство с природным, социальным, вербальным (словесным) мирами. Наши глаза и руки постоянно наталкиваются на новое и незнакомое. Мы входим в мир через слово и вещь, или, наоборот, через вещь и слово, которые нам показывают и называют: «Вот это — стул, на нем сидят, вот это — стол, за ним едят». Это не более чем знание — узнавание, знакомство, ни о каких глубинных, сущностных или причинно-следственных закономерностях здесь пока речи не идет. Предпосылкой развития этого уровня интеллекта является показывание и называние, отвечающие на вопрос «что это такое?». А его задачей будет умение вырабатывать простое воспроизведения полученной информации, соотнесение ее с той или иной конкретной вещью или ситуацией. Границы нашего узнавания постоянно расширяются по мере взросления. В свое время мы узнали, как произносятся и пишутся буквы и цифры, потом узнали, что их сочетания превращаются в буквенные и цифровые выражения, которые несут уже существенно иную информацию, нежели эти знаки, взятые по отдельности. Эта своеобразная база данных у взрослого и образованного человека весьма обширна. Она позволяет ему ориентироваться и действовать в самых разнообразных сферах жиз-

ненного мира, представляя область здравого смысла или поверхностный уровень эрудиции.

Наша память хранит массу всевозможных сведений. Мы знаем, что расстояние от Земли до Луны 384400 км, что день сменяется ночью, что кусаются комарихи, а не комары, что курить вредно, хотя и хочется и т.д., и т.п. Заметим, что немалая, а возможно и большая часть подобного рода знаний не востребуется или востребуется крайне редко в нашей повседневной деятельности. Однако это вовсе не значит, что с самого раннего детства человека нужно обучать в каких-то узких, специализированных пределах. Даже если ребенок проявляет удивительные способности в математике, вовсе не нужно замыкаться только на ней. В противном случае получится специалист по математике, но вовсе не человек, гармонично развитый. Разнообразие используемой информации создает необходимый фон для развития культурного и разумного человека, а также и необходимые предпосылки для второй формы интеллектуального состояния — понимания. Предпосылкой его являются ответы на вопросы типа «почему?», «какая связь между чем-то и чем-то?», «по какой причине происходит что-то?» и т.п. Конечно, и на этом уровне возможны поверхностные объяснения, но его основная задача показать глубинные связи и зависимости между предметами и явлениями, сформулировать законы, объясняющие эти связи и зависимости. Понимаем мы существенно меньше, чем знаем, но понять что-либо нельзя, если не знаком с самим предметом понимания. Бесплодными окажутся попытки объяснить, например, принципы работы электрочайника, если собеседник просто не знает, что такое электричество, хотя и знает, что такое чайник. Можно пояснить, что в чайник надо налить воды, потом вставить вилку в розетку и терпеливо ждать, когда вода закипит. На вопрос: «А почему она закипит?» можно ответить, что под воздействием электричества, которое «бежит по проводу», нагревается спираль и передает свое тепло воде. Вроде бы понятно, но остается загвоздка — что такое электричество? То есть пользоваться таким прибором может каждый, а вот понимать принципы его функционирования может только тот, кто усвоил ряд сведений из раздела «Электричество» учебника по физике.

Область понимания как бы надстраивается на области наших знаний — узнаваний. К примеру, мы узнали, что Ледовое побоище произошло 5 апреля 1242 года. Пока это только знание названия и даты указанного исторического события. Погрузившись в историю, мы можем узнать условия и ход этой битвы, тактику Александра Невского, приведшую русские войска к победе. Теперь мы можем сказать, что не только знаем, но и понимаем, по крайней мере, некоторые причины этой исторической победы. Понимание требует специального обучения, которое профессионально начинается, пожалуй, со старших классов основной школы, продолжается в вузе и далее в специальных формах, прежде всего, в виде научной деятельности. Мы не останавливаемся специально на обыденном понимании той или иной ситуации. Конечно, житейское, повседневное объяснение не только имеет место, но зачастую мы им и ограничиваемся. Допустим, у нас болит голова, насморк, высокая температура. Мы «понимаем», что заболели. Точный диагноз, видимо, может поставить только врач. Но и мы сами в данном случае можем сопоставить наше теперешнее нездоровое состояние с предшествующими событиями: промочили ноги, попили холодной воды, переохладились, продуло и т.п. Тем самым мы уяснили некоторые причины нашего недомогания, даже не зная точно, как именно называется эта болезнь и тем более, как звучит и пишется ее название по-латыни.

Уровень интеллектуального умения заключается в оперировании и пользовании знанием и пониманием. Это и умение делать выводы из полученной информации и умение практическое, выражающееся в последовательности практической деятельности. Предпосылкой развития этого уровня являются ответы на вопросы «что из этого следует?» и «как это сделать?». Отвечая на подобные вопросы, мы, например, решаем различные математические задачи, проявляя свое знание и понимание, воплотившееся в умение. Наше умение реализуется в написании писем, различного рода сочинений, при конспектировании, составлении деловых бумаг и т.п. В данном случае мы, в частности, показываем свое знание и понимание правил, стиля и души рус-

ского языка. Мы можем забыть все те многочисленные правила и еще большее количество исключений из них, которые вносились в наши головы в школьные годы, а говорить и писать достаточно грамотно. Это и есть вполне объективный показатель нашего умения воспринимать, транслировать и порождать информацию на русском языке.

О профессиональном уровне правительственной команды можно судить как по тому, насколько эффективно она решает проблемы сегодняшнего дня, так и по тому, насколько умело правительство прогнозирует тенденции развития и подготавливает сценарии решений будущих проблем. Умение врача проявляется в постановке правильного диагноза болезни и, конечно, в нахождении наиболее адекватных средств для восстановления здоровья пациента. Умение специалиста в области техники проявляется, в частности, в процессе конструирования, когда в едином творческом акте удивительным образом «переплавились» знание и понимание различных сфер математики, физики, теоретической механики, массы технических дисциплин, а также и гуманитарных наук, роль которых несомненна, хотя и трудно поддается строгому фиксации.

Следует отметить, что нельзя уметь и понимать, не зная, т.е., не имея никакого представления о том, что, собственно, делаешь, но в принципе можно уметь, не понимая, скажем, глубинных связей или зависимостей, представленных в виде законов и теорий. Можно бесконечно поражаться и восхищаться умением наших предков, возводивших дома и храмы, но не имевших теоретического понимания законов материаловедения, теоретической механики и тому подобных дисциплин, без которых невозможно образование современного архитектора или строителя. Можно вспомнить также и многочисленных механиков-самоучек, пораженных своими творениями не только современников, но и нас с вами, людей начала XXI века. Видимо, только «Божья искра», жизненный опыт, да нескончаемые пробы и ошибки были их путеводной звездой.

В обыденной жизни довольно много можно уметь делать, минуя этап специального понимания. К примеру, можно взяться за ремонт собственной квартиры, не проходя

обучение на специальных курсах, и быть довольным его итогами. Но только Вам и Вашим близким будут известны те многочисленные трудности самого разного свойства, которые сопутствовали этому мероприятию. Чаще, однако, делание без глубокого понимания сути дела приводит или может привести, если вовремя не одуматься, к весьма нежелательным последствиям. К примеру, можно умело выкопать траншею, но не там, построить дом, в котором нельзя жить, начать активно бороться с алкоголизмом, а в результате пострадает неповинное виноградарство, начать преобразования в обществе, которые приведут к массовому обнищанию населения, а то и кровопролитию и т.д.

Зависимость между теоретическим пониманием и системой действий на его основе сегодня не видна лишь профану или просто равнодушному человеку. Надо полагать, что и цена материальных и духовных затрат по решению многочисленных проблем современной России прежде всего определяется уровнем понимания и умения, а не ориентацией на демократичность и патриотизм правящей элиты. Сложность и существенная особенность этой формы развития интеллекта заключается в том, что научить интеллектуальному умению нельзя в полной мере. Можно из чужого опыта узнать и даже понять, как что-то делать, но умению, в конечном счете, каждый выучивается сам. Можно знать, что такое плавание, можно даже на берегу проделать все эти движения, но нельзя научиться плавать, не входя в воду. Можно также узнать, что такое логический вывод, понять и запомнить логические правила выводимости, но уметь самому делать выводы — это значит превратить внешнее, чужое знание, понимание и умение в свое собственное, в частности своего Я.

Уже неоднократно отмечалось, что интеллект, как способность человека выражать в языке свои мысли, на разных познавательных этапах может проявляться различным образом. Те или иные состояния интеллекта и внешние его проявления во многом зависят от природы самого знания, с которым человеку приходится иметь дело в познавательном процессе. Исходя из разумной предпосылки о том, что основу содержания школьного образования составляют на-

учные знания, мы с необходимостью вынуждены отличить его от любого другого вида знаний, от любого другого вида языковых сообщений, используемых с какой-либо целью.

### Познавательные функции научного знания

*Научным* принято считать лишь такое по-преимуществу истинное *знание*, в котором совокупно и последовательно реализуются все три его главные познавательные функции: *описательная*, *объяснительная* и *прогностическая*. Любое другое знание, в котором, например, реализована всего лишь одна или две из указанных познавательных функций в любом сочетании, научным считать не принято. Рассмотрим содержательный смысл каждой из трех познавательных функций научного знания в отдельности.

Начнем с наиболее простой познавательной функции — описательной. *Описательная* функция или просто *описание* как итог ее реализации в процессе познания предполагает использование фиксированных языковых средств (в виде отдельных слов, словосочетаний, обозначающих отдельные объекты, и предложений), отображающих факты или связи между объектами, для обеспечения полноты и точности регистрации или систематизации отдельных фактов или событий. Реализация описательной функции в познавательных актах, предполагающей в основе своей владение *коммуникативной* прагматической функцией языка, означает умение сравнивать объекты, находить в них сходство и различие, умение разделять их по группам, умение обобщать, умение давать определения отдельным словам, умение общаться с другими людьми, сообщая им или получая от них информацию описательного характера. Описания могут быть эмпирическими и теоретическими в зависимости от регистрации в языке данных, полученных на эмпирическом или теоретическом уровне исследования объектов и фактов. В описаниях закрепляются первичные отношения между отдельными объектами, формируются основные определения познаваемых объектов, закрепляются элементарные координативные связи и отношения между фактами. Информация описательного характера отвечает на вопросы типа — *что? где? когда? куда? сколько? какой? откуда?* и т.п., и т.п.

Реализация человеком описательной функции в реальных познавательных актах предопределяет становление и развитие такой его *интеллектуальной* способности или интеллектуальной компетентности, как *узнавание* или *знание*. *Знать* или *распознать* нечто — означает уметь ясно, точно и полно выразить это нечто в своем языке, сделав его тем самым предметом своего мышления. Обобщенно способность описывать в языке объекты и факты можно называть также *описательной* интеллектуально-познавательной способностью или описательной интеллектуальной компетентностью, которая в психофизиологическом плане предполагает развитие памяти, навыков идентификации слов и словосочетаний с отдельными объектами, предложений с фактами и т.д. Информация описательного характера или описания как форма представления фактуального знания выступает той фундаментальной содержательной базой, на которой возникает знание концептуальное.

*Объяснительная* функция или просто *объяснение* как итог ее реализации в реальном познавательном процессе связано с процедурами обоснования, аргументации, доказательства или опровержения. Объяснение является одной из языковых форм представления концептуального знания, свидетельствуя о причинно-следственных зависимостях между объектами, фактами или событиями. Как и научные описания, объяснения могут касаться эмпирических и теоретических данных. Объяснение эмпирического факта сводится к выявлению и фиксации в языке общей зависимости или закона, определяющего существование данного факта. Теоретическое объяснение состоит в подведении некоего известного положения под более общее или более фундаментальное положение. Если рассматривать объяснение как некую законченную и связанную по смыслу информацию, то, согласно сути самого объяснения, эта информация должна разделяться на три основные части: объясняющая информация, объясняемая информация и информация об отношении обуславливания между первой и второй. В рассуждении, имеющем характер объяснения, объясняющая информация представлена в виде предложений (высказываний), которые обуславливают своим содержанием объясня-

емую информацию. Реализация объяснительной функции в познавательных актах предполагает владение *аргументативной* прагматической функцией языка и сводится по существу к выявлению причин, условий, субъективных допущений или объективных оснований, предпосылок, гипотез, которые обуславливают ранее известные и уже описанные теоретические или эмпирические факты. Нередко объяснение фиксирует координативные или субординативные отношения некоторого теоретического положения в системе теоретического знания (в теории). Концептуальные знания — это размышления по поводу описанных событий, поэтому языковой формой его выражения оказываются *рассуждения* как последовательности предложений, связанных между собой по смыслу и причинной обусловленностью одних от других.

Реализация человеком объяснительной функции в реальных познавательных актах предопределяет становление и развитие такой *интеллектуальной* способности или компетентности, как *понимание* описанных ранее событий или фактов в виде активной деятельности сознания по установлению связей между ними, по сопоставлению их друг другу и выявлению отношений зависимости одних фактов от других. В понимании, как процессе и результате генерирования самостоятельных мыслей, находит выражение та или иная искусственно создаваемая человеком модель отношений между фактами. Если эта модель находит свое подтверждение в исторической практике, то сама мысль считается правильной и может даже получить статус научного закона. Обобщенно способность объяснять, аргументировано доказывать или обосновывать определенные утверждения и обнаруживать тем самым обуславливающие их происхождение обстоятельства, можно называть также *объяснительной* интеллектуально-познавательной способностью или объяснительной интеллектуальной компетентностью, которая в психофизиологическом становлении личности предполагает развитие навыков критического мышления. Информация объяснительного характера отвечает на вопросы типа — *почему это так? почему это не так? какова связь между тем и этим? как это решить? как это сделать? каким образом это*

*обнаруживается? как это обосновать или доказать? как это опровергнуть?* и т.д., и т.п. Способность объяснять, аргументировать, доказывать, обосновывать, находить причины заранее известных фактов свидетельствует о критичности самого мышления человека, не принимающего все лишь на веру, но способного найти обоснование правильности или неправильности известной информации о том или ином событии.

*Прогностическая* познавательная функция или просто *прогноз* как итог реализации этой функции в реальной познавательной практике связана с получением нового знания, с процедурами выдвижения предположений о будущих событиях на основе заранее известного и в большинстве случаев истинного знания. Онтологическая возможность прогнозов, предвидений, предсказаний основывается практически на детерминированности конкретных событий. Если прогнозирование осуществляется на базе описания, то мы имеем дело с *предвидением*, если на базе объяснения, то с *научным прогнозом*, а если прогнозирование осуществлено «из ничего», то мы имеем дело с *пророчеством*. Научные предсказания, предвидения, прогнозы, как и научные описания и объяснения, бывают эмпирического и теоретического характера в зависимости от того, связаны ли они с процессом предсказания эмпирических фактов на основе имеющейся научной теории или с созданием самих теорий и осуществляются путем выведения логических следствий из теоретических же положений. Реализация прогностической функции в познавательных актах предполагает владение *проективной* прагматической функцией языка и сводится по существу к осуществлению процедур логического вывода, получению нового знания в виде следствий, заключений, выводов из заранее известного знания.

Реализация человеком прогностической функции в реальных познавательных актах предопределяет формирование и развитие такой *интеллектуальной* способности или компетентности, как *интеллектуальное умение* самостоятельно получать новые знания на основе известных предпосылок, на основе обобщений и описаний эмпирических

данных, на основе знания объективных причин, законов, принципов, условий, допущений и т.п. Новые знания будут представлены всегда в виде логических следствий, играющих роль прогнозов или предположений относительно будущих состояний исследуемого явления. Обобщенно способность к образованию нового знания в большинстве случаев на основе заранее известного можно называть также *прогностической* интеллектуально-познавательной способностью или прогностической интеллектуальной компетентностью. Главная задача прогноза сводится по существу к ответам на вопросы типа — *что отсюда следует? что будет, если...? для чего...?, какова цель...?* и т.п. Научное прогнозирование представляет собой законченное, связанное по смыслу рассуждение, включающее в себя три обязательных элемента: совокупность высказываний, на основе которых делаются прогнозы; высказывания, логически выводимые из первых; отношение логического следования между первыми и вторыми, связанными по смыслу высказываниями. Прогностическая функция характеризует высшую ступень развития научной мысли, поэтому справедливо считать умение делать самостоятельные логические выводы высшей стадией развития интеллекта.

Итоги реализации рассмотренных функций научного знания представляются в соответствующих языковых формах, которые свидетельствуют о разных *уровнях* знаний о мире: *фактуальном* и *концептуальном* уровне знания. Для образования знаний фактуального уровня используется описательная функция и соответствующие ей языковые формы, а для образования знаний концептуального уровня необходима еще объяснительная, а иногда и прогностическая функции и соответствующие им языковые формы. Поэтому по самому виду, по структурной форме используемой человеком информации мы можем однозначно судить о том или ином интеллектуальном состоянии его сознания или о том или ином типе интеллекта.

Поскольку результаты познания фиксируются в языковых сообщениях, представляющих собой тот или иной вид научного знания, то естественно предположить, что итоги реализации познавательных функций всегда находят свое

отражение в языке через прагматику<sup>1</sup> его использования. Форма представления итогов реализации описательной функции в процессе познания находит свое внешнее воплощение в использовании языка как средства общения или на уровне использования его *коммуникативной* функции. Форма представления итогов реализации объяснительной функции в процессе познания находит свое внешнее воплощение в использовании *аргументативной* функции языка как средства аргументации. Форма представления итогов реализации прогностической функции в процессе познания находит свое внешнее воплощение в использовании *проективной* функции языка как средства получения нового знания. Таким образом, обнаруживается определенное соответствие между познавательными функциями научного знания и прагматическими функциями использования языка. С какой целью мы используем язык в своей практической познавательной деятельности: в целях ли коммуникации или общения, в целях ли аргументации при отстаивании своей точки зрения или в целях выведения из ранее полученного знания новых знаний, т.е. в проективных целях, все это можно теперь обобщить в следующей таблице.

Мир	Язык	Знание	Познавательные функции научного знания	Прагматические функции языка
объекты факты	слово предложение	фактуальное	описательная	коммуникативная
отношения между фактами (связи)	рассуждение	концептуальное	объяснительная	аргументативная
			прогностическая	проективная

<sup>1</sup> Прагматика как раздел семиотики (науки о знаках и знаковых системах) выражает отношение использующего язык к самому языку. Содержание прагматики определяется тем, насколько ее основные принципы отображают свойства интеллекта и согласуются с уровнями интеллектуального развития. Широта интеллекта тем больше, чем более сложные языковые структуры он в состоянии распознавать и интерпретировать. Прагматика языка определяется основными интеллектуальными целями его использования.

### Познавательные функции в обучении

Каждая познавательная функция научного знания в отдельности требует особой языковой формы своего выражения: последовательная реализация описательной или объяснительной или прогностической познавательных функций в учебном процессе свидетельствует, по существу, о последовательном практическом использовании собственного языка в коммуникативных, аргументативных или в проективных целях. Развитие и совершенствование интеллектуальных способностей учащихся (*знания, понимания и интеллектуального умения*) на допрофессиональном, т.е. на школьном образовательном этапе необходимо осуществлять последовательно: от реализации в процессе обучения (познания) описательной к реализации объяснительной, а затем к реализации прогностической функции научного знания. Объем каждой из них во всей массе учебного материала, очевидно, может быть различным. Но все же, применительно к такому реальному познавательному процессу, где используются одновременно описательная и объяснительная познавательные функции, представляется справедливым и вполне естественным следующее содержательное требование, которое в логике звучит как аксиома: *«все, что сказано, то и доказано»*. Применительно же к учебному процессу указанное требование можно сформулировать так: *«Все важное, что было учителем сообщено или описано, должно быть объяснено или обосновано»*. При этом само объяснение, аргументация или доказательство могут осуществляться не только учителем, но и учениками, однако в первую очередь эта функция является обязательной для учителя. Именно в этом случае обучение из информирующего, связанного в первую очередь с реализацией описательной функции научного знания, начнет становиться на самом деле интеллектуально развивающим, направленным на активизацию самостоятельной работы и мышления учащихся.

В соответствии с тремя главными познавательными функциями научного знания в современной методологии научного познания принято различать соответствующие *виды* научного знания: *описательное* знание, *объяснительное* знание и *прогностическое* (выводное) знание, а также соот-

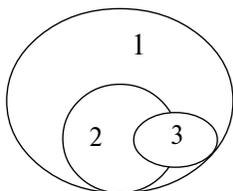
ветствующие *методы* научного познания: *описательные* методы, *объяснительные* методы и *прогностические* методы. Они же обуславливают и соответствующие методы преподавания: *описательный* метод, *объяснительный* метод, *прогностический* метод, которые становятся основным инструментом достижения одной из важнейших дидактических целей обучения – *развития интеллекта* школьника. Все сказанное позволяет теперь уточнить само понятие интеллекта с позиции логико-информационного подхода к образованию в целом. *Интеллект* можно определить как степень или меру способности человека выражать в своем языке различные объемы фактуальных и концептуальных знаний (описывать, т.е. *знать*; объяснять, т.е. *понимать* и прогнозировать, т.е. *уметь интеллектуально*) и использовать их в своих целях.

Большинство школьных предметов принято рассматривать как начала или фрагменты соответствующих научных знаний. А научным, как уже отмечалось, принято считать только такое знание, в котором совместно реализуются все три его главные познавательные функции: описательная, объяснительная и прогностическая. Поэтому для выражения теоретического содержания *различных* школьных предметов должны использоваться одновременно три *изоморфные* для любой науки информационные структуры: *описательная, объяснительная* и *прогностическая*. В этом как раз и должен проявлять себя *структурно-информационный изоморфизм* учебных дисциплин как начал научного знания. Каждая из структур, представленная в содержании учебных текстов и заданий, может выступать основанием для развития соответствующей интеллектуальной способности: *описательной* (*узнавания*), *объяснительной* (*понимания*) и *прогностической* (*интеллектуального умения*). В результате происходит совершенствование персонального языка, а как следствие и собственного интеллекта, через овладение языком школьного предмета на уровне *коммуникативной, аргументативной* и *проективной* прагматической функции его использования.

### Координация интеллектуальных способностей

Определенные выше интеллектуальные способности – *знание*, или *узнавание*, *понимание* и *интеллектуальное уме-*

ние – (сокращенно З-П-ИУ), в реальной жизни могут встречаться в различных вариантах и сочетаниях. Во многом, очевидно, это зависит от степени их развитости и от различных сочетаний в каждом конкретном, индивидуальном интеллекте, от необходимости использования в тот или иной временной момент мыслительной деятельности того или иного их сочетания. Всего теоретически возможно образовать пять сочетаний, которые можно наглядно представить в виде следующей схемы:



Пусть **диск 1** означает здесь результат реализации при работе с информацией *описательной* познавательной функции (при использовании *коммуникативной* функции языка), что соответствует проявлению такой интеллектуальной способности, как *знание*. Пусть **диск 2** означает на схеме результат реализации при работе с информацией *объяснительной* познавательной функции (при использовании *аргументативной* функции языка), что соответствует проявлению такой интеллектуальной способности, как *понимание*. Наконец, пусть **диск 3** означает на схеме результат реализации при работе с информацией *прогностической* познавательной функции (при использовании *проективной* функцией языка), что соответствует проявлению такой интеллектуальной способности, как *интеллектуальное умение*.

Из приведенной схемы наглядно видно, что описание выступает необходимым фундаментом для реализации объяснения и, отчасти также, для реализации прогноза. Действительно, нельзя объяснить то, что заранее не известно или никак не описано. В то же время прогнозы, как видно из рисунка, можно делать не только из того, что заранее описано или из того, что заранее объяснено, а, следовательно, и описано, но и «из ничего». Предложенная схема позволяет также наглядно отобразить *пять* реально возможных комбинаций из соответствующих интеллектуальных способностей, которые реализуются в практике мыслительной деятельности. Каждую комбинацию в отдельности можно рассматривать в качестве определенного вида интеллектуального состояния, в котором может находиться созна-

ние индивида или просто как потенциально возможный идеальный тип интеллекта или тип мышления. Отдельный диск (1) будет характеризовать фактологический тип интеллекта или тип мышления. Сочетание дисков (1, 2) будет характеризовать критический тип интеллекта или тип мышления. Сочетание дисков (1, 2, 3) будет характеризовать научный тип интеллекта или тип мышления. Сочетание дисков (1, 3) будет характеризовать *интуитивный* тип интеллекта или тип мышления. И, наконец, отдельный диск (3) будет характеризовать *гипотетический* тип интеллекта или тип мышления. Рассмотрим чуть подробнее каждый из возможных типов интеллекта или типов мышления.

### Основные типы интеллекта

*Фактологическое* интеллектуальное состояние сознания или *фактологическое мышление* (диск 1) свидетельствует о развитой интеллектуальной способности узнавания или знания, присущей практически всем нормально мыслящим людям. Это состояние оказывается необходимым условием и фундаментальным основанием для становления и развития следующих интеллектуальных состояний сознания или таких видов мышления, как критическое, научное и интуитивное.

*Критическое* интеллектуальное состояние сознания или *критическое мышление* (сочетание дисков 1, 2) свидетельствует о двух равномерно развитых интеллектуальных способностях: знании и понимании того, что знаешь. Это состояние характерно для людей, хорошо осознающих свое дело, понимающих существо зависимостей между фактами, событиями и используемыми операциями, с которыми связана в первую очередь их профессиональная деятельность. Владелец подобного типа интеллекта в состоянии не только грамотно описывать и систематизировать отдельные объекты и факты, давать правильные определения, но и четко выражать в языке связи, отношения и различные виды зависимостей между фактами. Он способен устанавливать причины, условия или допущения, при которых известные факты имеют место, способен аргументировать, обосновывать, доказывать истинность или ложность описываемых фактов. Он практически не поддается внушению и его вос-

питание невозможно осуществлять без личностного понимания им необходимости тех морально-нравственных принципов, которые ему предлагаются. Подобным типом мышления обладают, как правило, хорошие мастера, учителя, инженеры и т.п. Ведь в собственном смысле слова *учителем* мы называем лишь того, кто умеет доступно объяснять другим то, что хорошо знает и понимает сам.

*Научное* интеллектуальное состояние сознания или *научное мышление* (сочетание дисков 1, 2, 3) свидетельствует о равномерном развитии всех трех интеллектуальных способностей: знания, понимания и интеллектуальном умении. Это состояние характеризует тот вид мыслительной деятельности, который не только предполагает хорошее знание и понимание различных ситуаций, но и умение их теоретического моделирования. Владелец подобного типа интеллекта в состоянии не только описывать и обосновывать отдельные события, но и получать самостоятельно новое знание, уметь делать самостоятельные логические выводы. Логический вывод нельзя сделать за другого, так как он в любом случае будет выводом того, кто его делает или сделал. Можно лишь предложить для обсуждения другим индивидам свой логический вывод (например, обсудить вопрос о его новизне или научной значимости). Реализация всех трех познавательных функций в реальных актах мышления свидетельствует об особом виде знания, т.е. знания научного. Поэтому подобным мышлением должны обладать люди, склонные в большинстве своем к научно-теоретической деятельности. При этом не следует думать, что подобное интеллектуальное состояние сознания присуще этим людям только от природы. Напротив, подобный тип интеллекта образуется в подавляющем большинстве случаев в результате долгого и кропотливого труда, как самого индивида, так и обучающих его людей.

*Интуитивное* интеллектуальное состояние сознания или *интуитивное мышление* (сочетание дисков 1, 3) свидетельствует о развитых в основном таких интеллектуальных способностях, как знание и интеллектуальное умение при почти полной неразвитости понимания. Это состояние характерно для людей, обладающих своеобразным даром от известных им фактов, не прибегая к их опосредованному

логическому обоснованию, совершать «скачок» к открытию новых истин (т.е. они обладают даром интуитивного предвидения лишь на основе известных им фактов). В принципе, подобное состояние сознания в отдельные моменты присуще многим людям, но наиболее часто оно проявляется лишь у гениев. Реализация прогностической интеллектуально-познавательной способности сводится по существу к не обосновываемым ими самими предвидениям. Владелец подобного типа интеллекта делает «гениальные» предположения уже из того, что лишь описано, но еще не объяснено. Уметь объяснять – прерогатива мастера, а не гения. Поэтому, как правило, у гениев не бывает учеников!

*Гипотетическое* интеллектуальное состояние сознания, или *гипотетическое мышление* (диск 3), свидетельствует о развитости лишь одной интеллектуальной способности интеллектуального умения, что характерно для фактов выдвижения некоторых предположений, которые ни на чем не основаны или ничем не обоснованы. Это интеллектуальное состояние сознания в отдельных случаях, как и интуитивное, также присуще многим людям, но чаще всего, как вполне устойчивый тип интеллекта оно обнаруживается у тех людей, кого принято называть пророками.

### Типы интеллекта в обучении

Из анализа теоретических моделей, полученных в результате различных комбинаций главных познавательных функций научного знания и соответствующих им интеллектуальных способностей, нетрудно сделать следующий немаловажный для педагогики вывод. Такие интеллектуальные типы, как «пророки», оказываются «практически не обучаемы», а такие, как «гении» – обучаемы лишь на самой начальной стадии (в начальной школе), т.е. на уровне реализации узнавания как интеллектуальной способности. Ведь выводы, к которым они («гении» и «пророки») приходят, практически весьма трудно или может быть вообще невозможно предугадать. Поэтому при контроле и оценке предлагаемых ими ответов или решений в учебной ситуации последние, как правило, не будут совпадать с заранее подготовленными учителем правильными ответами. Но если невозможно приме-

нение такого эффективного средства обратной связи в обучении, как контроль, то проблематичным или вообще невозможным становится и сам процесс обучения.

Можно с уверенностью предположить, что в обычной педагогической практике наиболее распространенными интеллектуальными типами являются: *фактологический*, *критический* и *научный*, а такие же типы, как «гений» и «пророк» являются скорее исключениями, чем правилом. Поэтому, вполне естественно, что в повседневной педагогической практике необходимо в первую очередь последовательно и основательно развивать фактологическое, критическое и научное мышление учащихся. Обладатели же интуитивного и гипотетического типа интеллекта потребуют, скорее всего, специфического к ним отношения, которое должно стать прежде отдельным предметом самостоятельного научно-педагогического исследования.

Процесс формирования фактологического, критического и научного интеллектуальных состояний сознания индивида или процесс развития соответствующего типа мышления обучаемых имеет смысл рассмотреть в контексте последовательности реализации соответствующих уровней обучения в самом школьном образовании. Подобное рассмотрение позволит по существу уточнить и конкретизировать задачи обучения в контексте ранее сформулированных целей допрофессионального этапа образования в целом. Относительно каждого периода обучения в отдельности в школьном образовании представляется вполне правомерным и естественным сделать следующие предположения, которые с объективной необходимостью логически следуют из информационно-логического подхода к анализу главных целей школьного обучения.

Периоду развития *фактологического мышления* учащихся в этом случае будет в основном соответствовать *начальная школа*. А значит, главная цель обучения здесь будет состоять в развитии у них такой основной интеллектуальной способности, как *узнавание* или *знание*, которая находит свое внешнее воплощение в *коммуникативном* использовании языка. При этом не следует думать, что объяснительная и прогностическая познавательные функции научного знания

не должны вовсе использоваться в начальной школе. Конечно, должны! Но реальное воплощение их в учебном процессе ложится практически полностью на плечи учителя, а не ученика. Ученика же следует ориентировать на освоение приемов, связанных, в первую очередь, с реализацией в познании описательной функции.

Периоду развития *критического мышления* учащихся, очевидно, будет соответствовать *основная школа*. А значит, главная цель обучения здесь будет состоять в развитии у них такой основной интеллектуальной способности, как *понимание*, находящей свое внешнее воплощение в *аргументативном* использовании языка. Ученика здесь следует ориентировать на освоение приемов, связанных, в первую очередь, с реализацией в познании объяснительной функции. При этом именно в основной школе должно неукоснительно выполняться сформулированное выше требование: «Все то важное, что было учителем сообщено или описано, должно быть объяснено или обосновано».

Периоду развития *научного мышления* учащихся будет естественным образом соответствовать *средняя (полная) школа*. А значит, главная цель обучения здесь будет состоять в развитии такой основной интеллектуальной способности, как *интеллектуальное умение*, которая находит свое внешнее воплощение в *проективном* использовании языка. Ученика здесь следует ориентировать на освоение приемов, связанных, в первую очередь, с реализацией в познании прогностической функции.

Выдвинутые предположения о возможности существования пяти типов интеллекта и результаты анализа характеристик интеллекта каждого типа в отдельности позволяют при информационно-логическом подходе к анализу закономерностей образовательного процесса представить обобщенно (см. таблицу) основные элементы *развивающего* обучения в совокупности с последовательной дифференциацией главной цели обучения. Эта цель имеет модификацию для каждого уровня обучения в школе. Здесь не следует забывать также, что на *начальную* школу дополнительно возлагается еще «обязанность», которая связана с выработкой *устойчивого интереса* к самому процессу обучения в

школе. В предлагаемой таблице обозначены так называемые «генеральные» направления развития соответствующего типа мышления (интеллекта) на том или ином образовательном этапе (начальная школа, основная и средняя), которые не исключают использования в учебном процессе различных познавательных функций научного знания на каждом отдельном этапе в качестве вспомогательных.

#### Координация интеллектуальных способностей и уровней обучения

Познавательные функции знания	Прагматические функции языка	Интеллектуальные способности	Тип мышления			Уровни обучения (школа)		
			Факологический	Критический	Научный	Начальная	Основная	Средняя (полная)
описательная	коммуникативная	знать (узнавать) то, что выражено в языке	Факологический	Критический	Научный	Начальная	Основная	Средняя (полная)
объяснительная	аргументативная	понимать то, что узнано						
прогностическая	проективная	уметь делать выводы из того, что узнано или понято						

Предложенная схема координации основных элементов, влияющих в процессе обучения на развитие интеллекта учащихся, позволяет конкретизировать (уточнить) и саму главную цель как основной результат школьного обучения, на достижение которой должна быть ориентирована школа как социальная система. Теперь можно сказать, что эта цель состоит *в последовательном формировании научного типа интеллекта или научного типа мышления учащихся.*

Именно сформированность научного типа мышления выпускника школы позволит обоснованно рассчитывать на успешное овладение им на следующем образовательном этапе профессиональными знаниями и выработку умений и навыков их эффективного применения в своей будущей деятельности.

#### Этапы достижения главной цели обучения

Сама последовательность поэтапного движения к формированию *научного* типа мышления может быть теперь представлена окончательно в сводной таблице. Здесь отображены не только отдельные этапы формирования и развития соответствующих интеллектуальных способностей учащихся, но указаны одновременно их соотносительности с уровнями школьного обучения. В таблице определены также направления и, по существу, характер содержания работы самой школы на пути достижения главных целей как основного результата школьного обучения.

Мир	Язык	Знания	Познавательные функции знания	Прагматические функции языка	Интеллектуальные способности	Тип мышления			Уровни обучения (школа)		
						Факологический	Критический	Научный	Начальная	Основная	Средняя (полная)
отд. объекты отд. факты	слова предложения	фактуальное	описательная	коммуникативная	знать (осознавать) то, что выражено в языке	Факологический	Критический	Научный	Начальная	Основная	Средняя (полная)
отношения (связи)	последовательности предложений	концептуальное	объяснительная	аргументативная	понимать то, что осознано						
между фактами	(рассуждения)		прогностическая	проективная	уметь делать выводы из того, что узнано или понято						

*Поэтапное* достижение главной цели как основного системообразующего результата всего периода школьного обучения теперь можно представить обобщенно как после-

довательное развитие *фактологического, критического и научного* типа мышления учащихся.

**1-й этап** ограничен временными рамками обучения в *начальной* школе. Он обусловлен преимущественным использованием учебной информации *описательной* структуры, развитием *коммуникативной* прагматической функции языка, освоением интеллектуальных компетентностей работы с учебной информацией, связанных с овладением операциями *логической компаративистики*, выполнением учебных заданий «на знание» (узнавание), развитием *фактологического* типа мышления.

**2-й этап** ограничен временными рамками обучения в *основной* школе. Он обусловлен использованием дополнительно к описательной структуре еще и учебной информации *объяснительной* структуры, развитием *аргументативной* прагматической функции языка, освоением интеллектуальных компетентностей работы с учебной информацией, связанных с овладением логических способов *доказательства* и *опровержения*, выполнением учебных заданий «на понимание», развитием *критического* типа мышления.

**3-й этап** ограничен временными рамками обучения в *средней* (полной) школе. Он обусловлен использованием дополнительно к описательной и объяснительной структурам учебной информации еще и учебной информации *прогностической* структуры, развитием *проективной* прагматической функции языка, освоением интеллектуальных компетентностей работы с учебной информацией, связанных с овладением приемами самостоятельного *логического вывода* нового знания из того, что узнано или понято, выполнением учебных заданий «на интеллектуальное умение», развитием *научного* типа мышления.

На «выходе» из школы главная цель или результат как системообразующий фактор школьного обучения окончательно реализуется в виде *научного* типа интеллекта, который свидетельствует о готовности выпускника школы к следующему, т.е. к профессиональному образовательному этапу. В этом случае только и можно считать, что школа выполнила свою основную социальную функцию!

*Продолжение следует*



## НАШИ ПОЗДРАВЛЕНИЯ



### ЕВГЕНИЮ ЯКОВЛЕВИЧУ БАСИНУ – 80 ЛЕТ!

*Журнал «Философские науки» сердечно поздравляет  
доктора философских наук, профессора*

**ЕВГЕНИЯ ЯКОВЛЕВИЧА БАСИНА**

*с юбилеем, желает крепкого здоровья  
и дальнейших успехов в творческой деятельности!*

Е.Я. Басин родился в Томске 26 июля 1929 г. Окончив в 1952 г. отделение логики и психологии филологического факультета Московского городского педагогического института им. В.П. Потемкина, работал в Москве – преподавал логику и психологию в школах, а затем философию и эстетику в вузах. В 1956 г. Е.Я. Басин защитил кандидатскую диссертацию на тему «Проблема знаковости языка в истории философии». Талантливая работа молодого ученого была высоко оценена, и в 1959 г. он был принят на работу в Институт философии АН СССР, где продолжал заниматься проблемами семиотики, несмотря на довольно прохладное в то время отношение к этой сфере исследований со стороны советских эстетиков.

Многолетняя целеустремленная работа Е.Я. Басина в этой новаторской по тем временам области нетрадиционной философии искусства завершилась защитой им в 1974 г. докторской диссертации «Критический анализ семантической философии искусства», которая была опубликована и получила признание научной общественности у нас и за рубежом (в Европе, США, Индии и др. странах).

С 1977 по 1986 гг. Евгений Яковлевич работал в должности научного сотрудника сектора эстетики Всесоюзного НИИ искусствознания, где занимался проблемами психологии искусства. В 1996 г. он обобщает итоги своих исследований в этой области в книге «Двуликий Янус (о природе творческой личности)». Кроме того, при поддержке РГНФ в 1999 г. он завершает научное исследование «Искусство и

коммуникация. Очерки из истории философско-эстетической мысли». Работы профессора Е.Я. Басина в свое время были поистине «пионерскими». Е.Я. Басин — участник многих международных конгрессов и симпозиумов. Изучение мирового изобразительного искусства позволило ему содержательно и интересно преподавать эстетику и теорию искусства в Московском государственном академическом художественном институте им. В.И. Сурикова, где он заведовал кафедрой гуманитарных наук с 1986 по 2002 гг. За успешную педагогическую работу ему было присвоено почетное звание «Заслуженный работник культуры Российской Федерации».

В последнее время Е.Я. Басин опубликовал монографию «Эмпатия и художественное творчество» (2000) и выступил в качестве редактора-составителя и автора вступительных статей четырех антологий (С.М. Эйзенштейн. Психологические вопросы искусства, 2002; «Искусство и энергия», 2005; «Этика художественного творчества», 2006; «Уроки Ван Гога», 2008). В 2009 г. при поддержке РГНФ издал монографию «Художник и творчество» и антологию (со вступительной статьей) «Психологические основы системы Станиславского». В этом же году опубликовано второе расширенное издание монографии «Двуликий Янус».

За время своей более чем 50-летней научной и преподавательской деятельности Е.Я. Басин воспитал целую плеяду учеников и последователей, которые даже по происшествию многих лет не забывают своего учителя и наставника, поддерживая с ним теплые и дружеские отношения.

Уважаемые читатели, предлагаем вашему вниманию статью, специально подготовленную юбилеем для журнала «Философские науки».

## ПОЛНОТА КАК ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ЦЕННОСТЬ

Е.Я. БАСИН

Анализ такой художественной ценности, как совершенство, свидетельствует, что эта ценность, как и все другие, диалектически сочетает в себе *качественную и количественную* стороны. Первая предполагает наличие определенного художественного качества, присущего таланту автора, процессу творчества и художественного восприятия, а также «таланту» воспринимающего (зрителя, слушателя). Вторая сторона указывает на высшую степень этого качества, или *полноту*<sup>1</sup>. Совершенно очевидно, что полнота выступает здесь не как самостоятельная художественная ценность, а как одна из необходимых сторон совершенства.

Другое понимание полноты связано с понятием сложности<sup>2</sup>. Дело в том, что художественная ценность не сводится к какому-либо одному качественному компоненту, а представляет собой сложную, иерархически организованную систему, имеющую сложный состав и т.п. Этой системе может быть присуща разная степень полноты, имеющая свою ценность, «полноценность».

Некоторое предварительное представление о ней можно почерпнуть из описания полноты, которое дает Н. Гартман. «Полнота есть ценность аксиологического синтеза вообще в человеческой жизни. Степень переплетенности ценностных моментов составляет в ней смысл нового. Конечно, величина многообразия не может разрушить единства. Но единство само является синтетическим, некоей переработкой, органическим объединением»<sup>3</sup>.

Аксиологический синтез, дающий новизну, служит основанием считать художественную полноту самодостаточной ценностью, а понятие о ней — самостоятельной художественной категорией. Художественная полнота проявляет себя как при анализе содержания (художественные обра-

зы, темы и т.д.), художественной формы (композиции, художественных средств), так и при анализе художественной личности автора и реципиента. Поскольку полнота содержания, формы и художественной личности воспринимающего в основном производны от полноты художественной личности, индивидуальности творца, автора произведения, именно о ней и пойдет речь в дальнейшем.

Следует различать (как подчеркивал М. Бахтин) художника-творца и художника-человека, живущего своей «биографической» жизнью. В то же время нельзя их отрывать друг от друга. Полнота художника-человека в совокупности всех его качеств — и физических, и психических, и духовных — это материал, с которым начинает «работать» художественная форма в акте художественного творчества. Л.С. Выготский, справедливо критикуя сторонников теории «искусство как прием» (В. Шкловский и др.) за недооценку «материала» оставил вне поля своего внимания такой «материал», как личность художника-человека<sup>4</sup>.

Для понимания этой личности полезно обратиться к книге немецкого психолога Э. Шпрангера «Формы жизни» (E. Spranger. Lebensformen. Halle, 1922). Психолог выделяет шесть типов ценностной духовной ориентации человека. Эти ориентации создают духовную *индивидуальность* личности, выражающую сущность человека. Среди этих типов есть «эстетический человек». Шпрангер подчеркивает, что речь идет не о профессиональных художниках, однако эстетический тип наиболее благоприятен для формирования художественной личности. Что же характерно для этого типа? Ему свойственно врожденное стремление познать мир через оформленное впечатление. Все воспринимается как нечто *гармоническое*<sup>5</sup> или *негармоническое*. Если нечто воспринимается как негармоническое, то рождается чувство дискомфорта, человек страдает, поэтому для людей такого типа характерен *нейротизм*, эмоциональная возбудимость, лабильность. Объективность мира всегда выступает для эстетического человека в виде восприятия *формы*, ритма и т.п. С этим связаны стремление к образованию внутренней структуры эстетического типа, мотив самообразования, внутреннего обогащения, *полноты*.

Среди эстетов одни — пассивные натуры, ограничивающиеся эстетическим наслаждением или чувством дискомфорта. Активные натуры в процессе своей духовной работы стремятся к творческому самовыражению, они накладывают внутренние формы на все жизненные сферы. У одних — врожденное стремление творчески выразить себя в звуке, у других — в цвете и т.п.<sup>6</sup>

Именно такой тип эстетической личности при благоприятных условиях *развития* достигает *полноты*, *зрелости* художественной личности.

Процесс художественного совершенствования, развития, ведущего к зрелости, полноте носит закономерный характер. Один из этих законов или принципов Л.С. Выготский назвал «социальной ситуацией развития». Существует особое соотношение внутренних процессов развития и внешних условий, типичных для каждого возрастного этапа. Американский психолог, известный специалист в области художественной педагогики В. Лоуэнфельд, сосредоточиваясь на внутренних процессах, обозначает этот принцип как «систему роста»<sup>7</sup>.

Этот рост, ведущий к зрелости или полноте, во многом напоминает развитие организма. Для того, чтобы выросла яблоня, дающая яблоки, нужно время. «Для того же, чтобы получить готовый результат развивающегося организма, нужно дать ему время для возможности пройти те фазы развития, в которых оно (целое) изменяется, для того, чтобы достичь своей зрелости». Сами фазы процесса предстают как бы в виде «готового *бытийного* результата фазового отрезка времени: например: головастик — лягушка, гусеница — бабочка...»<sup>8</sup>.

Эти мысли ученого перекликаются с тем, что пишет о своем художественном развитии высокоаналитичный Ван Гог. В его письме к брату Тео (1885) мы находим такие строки: «...когда я начну делать кое-что получше, чем сейчас, я все равно буду работать так же, как теперь; я хочу сказать, что яблоко будет тем же самым яблоком, но только более *спелым* (выделено мной. — Е.Б.)». А в письме к сестре Виллемине он говорит: «В каждом здоровом и нормальном человеке живет то же *стремление вырваться*, что и в зерне. Следовательно, жизнь есть процесс вызревания»<sup>9</sup>.

Между совершенством и полнотой есть одно существенное различие. У совершенства нет предела. Нельзя сказать о человеке и о художнике в частности, что он «полностью» достиг совершенства, исчерпал свои возможности совершенствования. Совершенство — то, чего нельзя достигнуть, но к чему нужно стремиться.

У полноты, понимаемой как зрелость, есть предел. Этот предел — завершённая фаза развития («головастик», «гусеница» и т.п.). За этим пределом начинается развитие нового «бытийного» образования.

По-видимому, здесь можно провести аналогию со смежной художественной *стиля* в развитии художника.

Многие искусствоведы говорят, например, о двух фазах в художественном развитии Ван Гога — о раннем голландском «натуралисте» (реалисте) Ван Гоге и о французском «постимпрессионисте» Ван Гоге. Н.А. Дмитриева, автор великолепной книги о жизни и творчестве Ван Гога, полемизирует с точкой зрения «двух» Ван Гогов, подчеркивая единство его художественной личности<sup>10</sup>. И она права.

Но нельзя упускать вероятности того, что стиль голландского периода у Ван Гога достиг предела своей «спелости» и наступила новая фаза — французского постимпрессионизма. Может быть, ранний Ван Гог «исчерпал» себя, но не как творческая личность, а как художник определённого стиля.

Небезынтересно заметить, что Н.А. Дмитриева пишет о постимпрессионизме (и о Ван Гоге в частности): «Есть вообще некое ощущение *предельности* в том, что создали постимпрессионисты». В XX веке «продолжить» его не удалось никому<sup>11</sup>.

Почему же нельзя допустить «предельности» голландского реализма Ван Гога?

У полноты есть также другой предел, когда она трактуется не как завершённая фаза развития («зрелость», «спелость»), а как полнота *гармонического целого*. О связи полноты как художественной ценности с художественной категорией *гармонии* свидетельствует история эстетики<sup>12</sup>. Гармоническое целое характеризуется такой полнотой, к которой действительно ничего нельзя «добавить», ее нельзя «улучшить», «усовершенствовать».

«Предельности» («законченности») полноты «зрелости» и полноты гармонии соответствует различие между «совершенством», понимаемым как такой системой, где все ее части сосуществуют в гармонии и неразрывном единстве, и такой системой, которая совершенствуется в своем стремлении все более адекватно и полно реализовать свой внутренний смысл<sup>13</sup>.

В полноте как самостоятельной художественной ценности можно выделить три основных количественных параметра: *широту, глубину и высоту*.

*Широта*, к которой стремятся художники<sup>14</sup>, характеризуется экстенсивным охватом, масштабом множества факторов и прежде всего синтезированием в своей индивидуальности других художественных индивидуальностей.

Художественное произведение создается не только в условиях определенной отнесенности к реальной действительности, но и непременно в процессе взаимодействия с произведениями других авторов.

Взаимодействие начинается с подражания. И.Э. Грабарь в книге «Моя жизнь. Автобиография» писал о том, что, как ни покажется обидным для нашей индивидуальности, надо с бесстрашием заглянуть в биографию своего творческого «Я» и признать, что «грех» всех художников состоит в том, что они начинают с образцов, владеющих их думами и чувствами. Говоря о подражании, мы имеем в виду не «рабское», ремесленное копирование, а подражание, ведущее к перевоплощению, к тому, что художник, вживаясь в произведения других больших мастеров, идентифицирует себя с их художественной индивидуальностью, не теряя при этом собственного художественного лица. Если в начале творческого пути формируемое художническое «Я» больше походит на «Я» других мастеров, то по мере творческого роста настоящий художник все более становится самим собой. Вступая в диалог с другими произведениями, вживаясь в другие художнические «Я», художник органически синтезирует их в своей личности, все «переплавляя» в неповторимость собственной художественной индивидуальности.

«Использование» чужих идей, полагает И.Э. Грабарь, черта, свойственная как раз сильным талантам, создателям

новых направлений, например Рафаэлю, Левитану, Врубелю. Картины Левитана, считает Грабарь, – результат «собирающего» творчества, собирающего в смысле художественного «синтеза». И Рафаэль, и Левитан, и Врубель «брали везде, все, всегда и у всех». Стремясь к совершенству и поиску новых форм, художник соприкасается с высочайшими достижениями прошлого с целью обнаружить художественную истину.

Достижение этой цели с необходимостью предполагает способность формировать в структуре своей личности «Я» **другого автора** и вступать с ним в диалог. Разумеется, такой диалог предполагает не только слияние, но и полемику, борьбу, отбрасывание и т.п.

Так, например, многие «сероведы» отмечали влияние на художника творчества таких ярких индивидуальностей, как Репин, Чистяков, Врубель, Цорн, Веласкес, Коровин, Бакст, Бенуа, Рафаэль, Левицкий, Пикассо и др. Левитан эмпатически синтезировал в себе такие личности, как Саврасов, Васильев, Нестеров, В.М. Васнецов и др. Как отмечает В.Н. Прокофьев, необычайно «эластичным» и «податливым» к влиянию других художников был Пикассо.

Художник выполняет в современном обществе определенную социальную роль, функцию, которой объективно от него ожидают общество, социальная группа и т.д. Социальная роль в Новое время оформилась как профессиональная форма авторства, разбившаяся на жанровые разновидности (романист, лирик, комедиограф, пейзажист, композитор-песенник и др.). Художник может брать на себя выполнение и других социальных ролей – жреца, пророка, судьи, учителя, проповедника и др. В этом также проявляется широта художнической личности.

Авторские формы существенно традиционны, они уходят корнями в глубинную древность, хотя постоянно обновляются в новых исторических условиях, «выдумать» их нельзя (М. Бахтин). Они обогащают творца.

**Социальная роль художника** регулирует творческий процесс, если она внутренне усвоена. В качестве таковой она уже **выступает как компонент**, осознаваемый или отчасти неосознаваемый, творческой личности автора, *его худож-*

**нического «Я»**. Она выражает отношение автора к своему профессиональному авторству, личностный смысл, который имеет для него эта деятельность. Усвоение социальной роли, когда та превращается в призвание, предполагает психологическую способность к эмпатии. В процессе вживания в социальную роль художник приобщается к социальной группе, общности.

Создавая свои произведения, авторы сознательно или неосознанно, идентифицируют себя с адресатом – зрителем, слушателем, критиком, ценителем. Они как бы смотрят на свое зарождающееся творение их глазами, слушают их ушами и т.п.

Строя художественное высказывание, автор стремится активно определить адресата, предвосхитить его «ответ» на это высказывание: и то и другое, оказывая активное воздействие на акт творчества, предполагает формирование *Я-адресата*.

Говоря о широте (многосложности) художественного **Я** (включающего Я другого автора, Я-социальную роль, Я-адресата) можно выделить важнейшую сторону художественной индивидуальности – эмоциональную. В этом случае речь пойдет о насыщении художественными чувствами. Здесь существенную роль играет «широта распространения чувства. Она определяется тем, как широка и многообразна та сфера личности, с которой оно сплелось»<sup>15</sup>.

Но широту как художественную ценность надо отличать от *эkleктицизма*. Ни у В. Серова, ни у любого другого полноценного мастера (например, в музыке А. Шнитке) широта не становится *эkleктикой*, в чем иногда некоторые искусствоведы упрекали этих художников (так, А. Эфрос писал о «разрозненности» В. Серова и т.п.).

Широте как положительной ценности противостоит *узость, односторонность* как проявление неполноты. Причины узости могут быть разные. С одной стороны – это боязнь попасть под влияние других, в особенности, мощных индивидуальностей, и утратить *чистоту* своей художественной индивидуальности. На самом деле, как показывает Н. Гартман на примере этической чистоты, она требует полноты, как последняя требует чистоты<sup>16</sup>.

Диалектика состоит в том, что чем шире творческий синтез, тем больше новизны, оригинальности и непохожести на других, а значит, чистота индивидуальности художника сохраняется в своей неприкосновенности, но светится новыми красками.

Узость, с другой стороны, может проявляться, когда художник попадает под влияние сильной индивидуальности, ее художественного стиля, «рабски» подражает ей, не отступая никуда в сторону. Такая узость — проявление негативной художественной ценности — *эпигонства*. Имя эпигонам — легион.

**Глубина** (как еще одно «измерение» полноты) художественной индивидуальности зависит от того, насколько полно в ней представлены различные уровни. Если опять же взять эмоциональный аспект, «глубина» проникновения художественного чувства (вплоть до инстинктивных слоев) и определяется тем, насколько существенно для данной личности данное чувство и та сфера, с которой оно связано.

Глубокие чувства свойственны, как правило, натурам страстным, которые живут своим чувством, воплощая его напряжение в действии<sup>17</sup>. Ярким примером страстной натуры с глубокими художественными чувствами может служить Ван Гог. «Рисование, — пишет он брату, — все больше становится моей страстью»<sup>18</sup>. «Живопись проникла в меня до самого мозга костей»<sup>19</sup>. Страсть — это чувство, и Ван Гог, будучи аналитичным художником, ясно сознающим, что он делает, подчеркивает: «...тем не менее чувство — великая вещь; без него ничего не сделаешь»<sup>20</sup>.

Кроме стремления к широте, как уже говорилось, Ван Гог указывает на важность глубины чувства. По его мнению, многие художники, будучи искренними, тем не менее не достигают успеха, «потому что они недостаточно *глубоки*» (Курсив мой. — *Е.Б.*)<sup>21</sup>. О себе он пишет: «Мне кажется, я вижу нечто более *глубокое* (Курсив мой. — *Е.Б.*), беспредельное и вечное»<sup>22</sup>. И далее: «...я хочу продвинуться настолько, чтобы о моих работах сказали: “Этот человек чувствует *глубоко*”» (Курсив мой. — *Е.Б.*)<sup>23</sup>. Ван Гог не одинок в своих суждениях о глубине чувства. «Творческая удача, — утверждает Жорж

Санд, — бывает вызвана только *глубоким* (Курсив мой. — *Е.Б.*) чувством»<sup>24</sup>.

Глубине негативно противостоит такое художественное качество, как *поверхностность*. Соответственно, можно различать глубокие и поверхностные художественные личности. Чтобы выразить глубокие чувства, замечает Ван Гог, недостаточно одной «ловкости». Ее можно обнаружить и в поверхностных, неглубоких, или, по выражению Ван Гога, в «незначительных» произведениях<sup>25</sup>. «Ловкость» нельзя путать с «мастерством».

Художественная форма, язык этих форм — достояние культуры. Чтобы стать *полноценным* художником, нужно овладеть указанным языком и творчески его преобразовать, применить в речевом художественном творчестве. Такого рода деятельность характеризует художника, его художественную индивидуальность не просто как эстетическую личность, но и как мастера. Содержание понятия мастерства во многом верно и ярко раскрывает С. Маковский в статье «Мастерство Серова» (1912).

Прежде всего, подчеркивает автор, не следует смешивать понятие мастерства с более узким понятием «техника». В беседе с С. Маковским Серов отметил, что художнику надо хорошо знать «рукодело». Для него это было больше, чем знание ремесла, хотя без этого мастера быть не может. Серову свойственна «волшебная любовь» к ремеслу художника, художественный «артистизм» чистой воды. Признаком мастера является также постоянный и упорный труд, для дилетанта, напротив, характерна леность. Эти мысли Маковского, в частности, перекликаются с тем, что говорил Репин, характеризуя Серова как человека, серьезно относящегося к творчеству. Примету серьезных художников он вместе с другими авторитетами (Бастьен-Лепаж, Карьер и др.) видел среди прочего в том, что, кроме эстетического вкуса, истинному мастеру свойственна настойчивость: «Он так вливается в свой труд, что его невозможно оторвать». Серов, пишет Маковский, всю жизнь стремился к совершенству живописного выражения, отсюда разнообразие приемов, «технические искания». Таким образом, серовское «рукодело» было не просто ремесленным навыком,

«ловкостью», это было «некое священнодействие», опытное знание, неотделимое от самой сущности художнического призвания. Отдать свою душу изобразительным средствам — рисунку, композиции, сочетаниям красок и их накладыванию на холст, проникнуться ответственностью за каждую линию, проведенную карандашом, за каждый мазок кистью — вот чем было, по Маковскому, «рукомесло» для Серова<sup>26</sup>. И не только для Серова, но и для любого *полноценного* мастера.

Что касается *высоты* как компонента *полноценности* художественного таланта, то ее смысл можно раскрыть в связи со следующими аспектами художественного Я.

Кроме адресата, автор с большей или меньшей осознанностью предполагает *высшего* («высокого») *нададресата*. В разные эпохи, в контексте разных мировоззрений, этот нададресат принимает разные конкретные идеологические выражения: абсолютная истина, суд беспристрастной человеческой совести, суд истории, народ и др. Нададресат — существенный фактор художественного высказывания<sup>27</sup>.

*Образ нададресата* становится регулятивным фактором творческого акта, когда он из образа *превращается в компонент психологического субъекта, его «Я»*, управляющего творческим процессом формирования прообраза.

На уровне самосознания «Я» автора выступает как «образ Я», т.е. как образ своего художнического «Я». «Образ Я» и «Я» в принципе не совпадают друг с другом, ибо отражение («образ Я»), даже самое адекватное, не тождественно отражаемому («Я»). Это верно по отношению к тому типу «образа Я», в котором художник видит себя максимально близким к «истине», и тем более верно применительно к другим его разновидностям: каким художник поставил себе целью стать; каким следует быть, исходя из усвоенных высоких норм и образцов.

В самосознании подлинного художника важнейшее место занимает образ художника, «идеально» осуществляющего свою роль не как нечто заданное извне, а как «миссию».

О стремлении *полноценного* художника к идеалу пишут многие мастера искусства. Например, французский скульп-

птор Пьер д'Анжер утверждает, что когда автор забывает свой *высокий* долг, он уподобляется священнику, произносящему легкомысленные речи<sup>28</sup>. Если у художников, полагает О. Ренуар, не будет *идеала*, способного оживить их работу, из них ничего не выйдет<sup>29</sup>. Ханс фон Мааре называет прирожденным художником лишь того, для кого благодаря идеалу в его душе «все привлекающее его внимание обнаруживается во всей *полноте* (Курсив мой. — Е.Б.), во всем своем значении и как нечто неисчерпаемое»<sup>30</sup>.

Серьезное искусство, считает И.Н. Крамской, должно «*высоко* (Курсив мой. — Е.Б.) держать душевный строй»<sup>31</sup>. Учитель русских художников П.П. Чистяков убежден, что «*полное, изящное, высокое искусство*» «дано только *высоко* благородным и *высоко* (Курсив мой. — Е.Б.) образованным натурам»<sup>32</sup>.

Итак, три отмеченных нами признака полноты творческой личности художника — широта, глубина и высота — подтверждают, что полнота обладает художественной самооценностью. Разумеется, это никак не исключает функции — быть необходимым условием такой художнической ценности, как совершенство, о чем шла речь в начале нашей статьи.

Более детальное представление о полноте как художественной ценности читатель получит, знакомясь с цитируемой ранее антологией «Этика художественного творчества»<sup>33</sup>.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> См.: Иванченко Г.В. Совершенство в искусстве и в жизни. — М., 2007. — С. 6 — 9.

<sup>2</sup> См. там же. — С. 99 — 100.

<sup>3</sup> Гартман Н. Этика. — СПб., 2002. — С. 391.

<sup>4</sup> См.: Выготский Л.С. Психология искусства. — М., 1986. — С. 75 — 78 и др.

<sup>5</sup> С. Эйзенштейн, яркий представитель эстетического типа, с детства отмечал у себя «естественную тягу к закономерности и гармонии — до степени пламенной страсти» (Эйзенштейн С. Избр. произв. В 6 т. Т. 1. — М., 1964. — С. 89).

<sup>6</sup> См.: Зейгарник Б.В. Теории личности в зарубежной психологии. — М.: МГУ, 1982. — С. 75 — 77.

<sup>7</sup> Lowenfeld V. and Britten W.Z. Creative and Mental Growth. — N.Y.; L., 1975.

<sup>8</sup> Шехтер И.Ю. Живой язык. — М., 2005. — С. 88 — 89.

<sup>9</sup> Ван Гог В. Письма. — М.; Л., 1966. — С. 232, 330.

- <sup>10</sup> См.: *Дмитриева Н.А.* Ван Гог. Человек и художник. — М., 1980. — С. 365 и др.
- <sup>11</sup> Там же. — С. 387.
- <sup>12</sup> См.: *Шестаков В.П.* Гармония как эстетическая категория. — М., 1973. — С. 6, 199, 206 и др. *Иванченко Г.В.* Совершенство в искусстве и в жизни. — С. 12.
- <sup>13</sup> См.: *Иванченко Г.В.* Совершенство в искусстве и в жизни. — С. 12.
- <sup>14</sup> Например, Ван Гог пишет, что в процессе работы у него появляются качества, которыми он раньше не обладал. Среди них он называет «широту» (*Ван Гог В.* Письма. — С. 117, 275 и др.).
- <sup>15</sup> *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. — М., 1945. — С. 500.
- <sup>16</sup> См.: *Гартман Н.* Этика. — С. 399.
- <sup>17</sup> *Рубинштейн С.Л.* Основы общей психологии. — С. 500.
- <sup>18</sup> *Ван Гог В.* Письма. — С. 82.
- <sup>19</sup> Там же. — С. 124.
- <sup>20</sup> Там же. — С. 131.
- <sup>21</sup> Там же. — С. 159.
- <sup>22</sup> Там же. — С. 148.
- <sup>23</sup> Там же. — С. 110.
- <sup>24</sup> Этика художественного творчества. — М., 2006. Ч. I. — С. 203.
- <sup>25</sup> *Ван Гог В.* Письма. — С. 160.
- <sup>26</sup> *Маковский С.* Мастерство Серова // Аполлон. 1912. №10. — С. 11.
- <sup>27</sup> Проблема «адресата» и «наадресата» интересно проанализирована в работах М.М. Бахтина (в частности, в кн.: Эстетика словесного творчества. — М., 1979), в кн.: *Науман М.* Литературное произведение и история литературы. — М., 1984. — С. 275 — 278, 305 — 306 и др.
- <sup>28</sup> Этика художественного творчества. Ч. I. — С. 60.
- <sup>29</sup> См. там же. — С. 81.
- <sup>30</sup> Там же. — С. 96.
- <sup>31</sup> Там же. — С. 109.
- <sup>32</sup> Этика художественного творчества. Ч. I. — С. 106.
- <sup>33</sup> См.: Этика художественного творчества. Ч. I — II. — М., 2006.



НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ



Из истории  
философских форумов



**XIX ВСЕМИРНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ КОНГРЕСС  
(Москва, 1993)  
В ИСТОРИИ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ\***

*С.Н. КОРСАКОВ*

Многим отечественным философам памятно историческое событие — впервые проведенный в России в 1993 г. Всемирный философский конгресс. Конгресс состоялся в Москве с 22 по 28 августа 1993 года. Тема XIX Всемирного философского конгресса — «Человечество на переломном этапе: философские перспективы» в полной мере отражала сложную ситуацию, в которой оказалась страна-организатор после событий 1991 года. Рухнули разом все те институции, которые брали на себя обязательства по подготовке Конгресса. И то, что Конгресс все-таки состоялся, стало во многом заслугой академика И.Т. Фролова, возглавлявшего Оргкомитет Конгресса. На основе малоизвестных архивных документов мы расскажем о сложных перипетиях подготовки Конгресса и о ходе его работы<sup>1</sup>.

**Впервые — в Москве!**

Проводить Конгресс в Москве И.Т. Фролов предложил во время предыдущего Всемирного философского конгресса в Брайтоне в августе 1988 г. в ходе заседания Генеральной ассамблеи Международной федерации философских обществ. Надо сказать, что саму идею проведения Всемирного философского конгресса в Москве И.Т. Фролов выдвинул еще раньше. 2 июня 1987 г. соответствующее письмо было направлено им в ЦК КПСС и 9 июля 1987 г. было получено разрешение на проведение Конгресса в Москве. В августе 1987 г. в Москве было проведено заседание Руководящего комитета Международной федерации философских обществ. На этом заседании было принято решение о вступлении в МФФФ Философского общества СССР и внесено предложение о проведении XIX Всемирного философского конгресса в Москве. В письме на имя президента МФФФ В. Коши от 22 июня 1988 г. И.Т. Фролов подтвердил, что для этого «Советский Союз располагает квалифи-

цированными кадрами, большим опытом проведения международных конгрессов, развитой инфраструктурой и вполне способен провести на высоком уровне будущий Конгресс (включая оплату пребывания приглашенных докладчиков, председателей коллоквиумов и симпозиумов и т.п.)». В возможностях такой страны, как Советский Союз, естественно, никто не сомневался.

Руководящий комитет МФФО единогласно принял решение о проведении будущего Конгресса в Москве. На заседании Генеральной ассамблеи МФФО, состоявшемся в ходе XVIII Всемирного философского конгресса в Брайтоне, это решение было утверждено. В постановлении Генеральной ассамблеи МФФО было подчеркнуто, что проведение очередного Конгресса в Москве является признанием вклада отечественной философской мысли в развитие мировой культуры и своеобразной поддержкой мировой философской общественностью перестроечных процессов. И.Т. Фролов был утвержден председателем Международного программного комитета Конгресса и избран первым вице-президентом Международной федерации философских обществ.

Началась большая работа по подготовке Конгресса. Президент МФФО Э. Агацци торопил советскую сторону с подписанием Соглашения о проведении Конгресса (письмо от 31 октября 1988 г.). В сентябре – ноябре 1988 г. И.Т. Фролов скрупулезно занимался разработкой Соглашения между МФФО и принимающей стороной. В Соглашении И.Т. Фроловым была заложена обоюдная ответственность советской стороны и МФФО за финансирование мероприятий Конгресса.

31 января 1989 г. было издано распоряжение Президиума АН СССР, которым был утвержден состав советского Оргкомитета Конгресса во главе с И.Т. Фроловым и оговаривались обязанности различных учреждений и организаций по подготовке и проведению Конгресса. 14 августа 1989 г. был организован секретариат советского Оргкомитета, а 7 января 1991 г. создана рабочая группа секретариата Оргкомитета. Информация о Конгрессе была опубликована в «Вопросах философии» (1991. № 2).

Был подготовлен проект распоряжения Совета Министров СССР о проведении Конгресса в Москве с количеством участников до 1500 человек, включая 90 гостей за счет принимающей стороны. Распоряжение обязывало МГУ выделить помещения для проведения Конгресса, а АН СССР – организовать проведение в Москве двух заседаний Международного программного комитета и одного заседания исполкома Международной федерации философских обществ, а также оплатить проезд в Москву и обратно приглашенных докладчиков и руководителей секций Конгресса. Проект распоряжения Правительства прошел визирова-

ние в министерствах и ведомствах, которые в целом согласились с ним, но просили сократить количество лиц и нормы расходов по приему приглашенных делегатов, а ответственность за финансирование отдельных мероприятий Конгресса перекладывали друг на друга.

К августу 1991 г. был подготовлен окончательный проект распоряжения Кабинета Министров СССР, согласно которому Оргкомитет Конгресса должен был получить право использовать взносы иностранных участников непосредственно в валюте и не платить с них налог. Однако правительственное распоряжение по Конгрессу так и не было выпущено вплоть до момента ликвидации Кабинета Министров СССР в августе 1991 г.

В нашу страну в ходе подготовки Конгресса приезжали известные философы из разных стран мира. Принимал их И.Т. Фролов. В марте 1989 г. состоялся визит в Москву президента МФФО Э. Агацци. В ходе визита было подписано Соглашение между МФФО и советским Оргкомитетом, в котором были оговорены финансовые, технические и другие обязательства сторон. Это означало окончательное решение о проведении Конгресса в нашей стране. В марте 1990 г. в Москве состоялось заседание Международного программного комитета Конгресса, на котором был обсужден предварительный вариант Программы и кандидатуры приглашенных докладчиков и председателей секций. Для решения этих вопросов в Москву приехали Э. Агацци (Италия), И. Кучуради (Турция), Э. Соса (США), В. Клюксен (ФРГ), Т. Нтумба (Заир) и К.С. Мурти (Индия). В результате заседания был согласован текст Первого циркуляра Конгресса. В октябре 1990 г. Первый информационный циркуляр по проведению Конгресса был разослан советским Оргкомитетом. В мае 1991 г. в Москву для консультаций вновь приезжал Э. Агацци. Отвечая на вопрос корреспондента «Известий» о причинах проведения Всемирного философского конгресса в России, он сказал, что до недавнего времени советские философы были вынуждены говорить на языке официальной доктрины, но было ясно, что за этим на самом деле скрываются глубокие мысли и идеи, и философский мир с интересом ждет их открытия для себя. В качестве основной задачи современных философов Э. Агацци назвал «мудрый синтез науки и вечных духовных ценностей, техники и разума, развития и ответственности, прогресса и прав человека»<sup>2</sup>.

### Конгресс под угрозой срыва

В соглашении между МФФО и принимающей стороной о проведении Конгресса оговаривалось: «Советский Оргкомитет гарантирует, что его основной обязанностью является финансирование

Конгресса». Однако в связи с произошедшими в августе 1991 г. политическими изменениями мы все оказались уже в другой стране. Новое руководство государства прекратило финансовую поддержку подготовки Конгресса. В.А. Лекторский вспоминает: «Без такой поддержки, насколько я знаю, до сих пор не проводился ни один Всемирный философский конгресс, даже в странах, в которых давно господствует рыночная экономика. Наши зарубежные коллеги — а это были люди, которые хорошо относились и к нашей стране, и к Ивану Тимофеевичу, — считали, что Россия в силу сложившихся непредвиденных обстоятельств должна отказаться от проведения Конгресса и передать это право другой стране (по правилам устава Международной федерации философских обществ это возможно). Однако И.Т. Фролов считал это невозможным. В этой практически безвыходной ситуации он сумел найти решение и блестяще подготовил Конгресс»<sup>3</sup>.

Трудности начались уже весной 1991 г. Нужно было проводить в Москве заседание Международного программного комитета Конгресса, намеченное на май — июнь 1991 г. Аэрофлот ввел к этому времени порядок оплаты билетов за иностранных граждан в валюте. Министерство финансов СССР 11 марта 1991 г. сообщило Оргкомитету, что валютные фонды для расчетов с Аэрофлотом на цели приема функционеров МФФО и зарубежных гостей Конгресса не предусмотрены, и предложило производить оплату за счет общих валютных ассигнования для АН СССР. 14 марта 1991 г. И.Т. Фролов обратился с письмом на имя Премьер-министра СССР В.С. Павлова, в котором, ссылаясь на традиции МФФО и культурное значение предстоящего Конгресса для нашей страны, просил выделить дополнительные валютные ассигнования для проезда и пребывания в Москве членов Международного программного комитета в 1991 г. и гарантировать то же для членов руководства МФФО, приглашенных докладчиков и председателей секций в 1993 г., поскольку силами АН СССР вопрос разрешить невозможно. В ответ первый заместитель Премьер-министра СССР В.Х. Догужиев предложил 21 марта 1991 г. Академии наук решать этот вопрос самостоятельно. Президиум АН СССР не выделил валютных средств для проведения заседания Международного программного комитета Конгресса. И.Т. Фролов вследствие этого был вынужден пойти на нарушение установленного в МФФО порядка, когда заседания Международного программного комитета проводятся в стране, принимающей будущий Конгресс. 5 апреля 1991 г. И.Т. Фролов написал Э. Агацци о том, что советскому Оргкомитету трудно оплатить проезд и пребывание в Москве иностранным членам Международного программного комитета и предложил совместить следующее заседание Ко-

митета с конференцией МФФО в Найроби (июль 1991 г.). 9 апреля 1991 г. Э. Агацци ответил согласием. Однако срыв заседания Международного программного комитета страной-организатором вызвал скандал. Поэтому Э. Агацци посоветовал советскому Оргкомитету обдумать вопрос о переносе предстоящего Конгресса в другую страну.

Заседание Международного программного комитета состоялось в Найроби. Но на встречу в Найроби по причине тех же финансовых трудностей не смогли прибыть уже советские члены Комитета. Их факс был получен в Найроби 30 июля 1991 г., и Комитет принял большинство предложений по организации Конгресса, обозначенных в этом факсе. И.Т. Фролов был в это время болен и собирался уезжать для проведения операции в Дюссельдорф (ФРГ). Перед отъездом он в письме от 23 июля 1991 г. еще раз подтвердил Э. Агацци готовность провести Конгресс в Москве и написал, что «организация конгресса поддерживается Президентом Советского Союза». И.Т. Фролов полагался при этом на устные заверения о согласии в будущем выделить целевые финансовые средства на подготовку и проведение Конгресса, которые дали ему в Кабинете Министров СССР.

После августовских событий 1991 г. обстановка изменилась радикально. Предварительные договоренности о долевом участии в финансировании Конгресса с Госкомобразованием СССР (оплата аренды помещений в МГУ) и Всесоюзным обществом «Знание» (оплата изданий Конгресса) утратили силу. Никаких источников финансирования Конгресса не было и не предвиделось. Работу по регистрации участников, переводу материалов и др. выполняли в качестве дополнения к своим основным обязанностям сотрудники руководимой И.Т. Фроловым лаборатории по координации исследований философских и социальных проблем науки и техники Института философии АН СССР.

В начале сентября 1991 г. Э. Агацци предложил советскому Оргкомитету перенести проведение Конгресса в другую страну с тем, чтобы следующий, 1998 года, Конгресс провести в России. На поддержку государства рассчитывать уже не приходилось, и советский Оргкомитет был вынужден установить высокую сумму регистрационного взноса для участников Конгресса. В письме от 26 ноября 1991 г. Э. Агацци выразил озабоченность суммой регистрационных взносов и ценами на проживание в гостинице, указанными в тексте Второго циркулярного письма Оргкомитета. В.С. Степин и В.А. Лекторский торопили И.Т. Фролова с ответом Э. Агацци. 11 декабря 1991 г. они писали находившемуся уже в московской больнице И.Т. Фролову, что ситуация в нашей стране вызывает у Э. Агацци опасения относительно возможности проведе-

ния Конгресса в Москве в 1993 г., и если тот не получит ответа в самое ближайшее время, существует опасность отмены Конгресса.

11 января 1992 г. Э. Агацци написал в Москву, что он рад выздороветь И.Т. Фролову и возобновлению его работы в качестве председателя Оргкомитета. Вместе с тем Э. Агацци усомнился в том, что Оргкомитет сможет получить теперь организационную и финансовую поддержку, и выразил готовность написать для решения этих вопросов тем российским руководителям, на которых укажет И.Т. Фролов. Э. Агацци не понимал бессмысленности обращения с какими-либо просьбами к Правительству РФ, в руководстве которого не было никакой стабильности.

И.Т. Фролов ответил Э. Агацци: «В настоящее время у нас появились возможности проведения Конгресса в Москве даже в том случае, если он не получит финансовой поддержки со стороны правительства. Как только у нас будет полная ясность, мы приступим к публикации и рассылке Второго циркуляра Конгресса». После этого уже нельзя было бы обсуждать вопрос о перенесении Конгресса в другой город. Поэтому Э. Агацци обеспокоился. 14 февраля 1992 г. он писал И.Т. Фролову: «Я получил Ваше письмо и считаю, что по-прежнему трудно принять окончательное решение о проведении Конгресса в Москве». Э. Агацци ставил вопросы о гарантиях со стороны российского правительства, о бесплатной аренде помещений в МГУ, о зарплате и штатах сотрудников Оргкомитета, бронировании мест в гостиницах, и завершал письмо словами: «Пожалуйста, попытайтесь оценить ситуацию в целом и ответить на эти вопросы с тем, чтобы мы могли затем вместе решить, стоит ли идти на риск и подтверждать проведение Конгресса в Москве во Втором циркуляре до того, как выяснится вопрос о позиции правительства». 25 февраля 1992 г. И.Т. Фролов ответил утвердительно.

Однако Э. Агацци в письме от 6 марта 1992 г. вновь выражал сомнения, а 6 мая 1992 г. написал И.Т. Фролову, что случайно узнал, что помещения МГУ не будут предоставлены бесплатно, и очень огорчен этим, поскольку запрошенная ректоратом МГУ сумма намного превышает сумму, которую бы пришлось уплатить за аналогичные услуги в любом европейском городе. Э. Агацци с некоторой наивностью посоветовал И.Т. Фролову предложить ректору МГУ честь открытия Конгресса с тем, чтобы таким способом решить вопрос о помещениях. Заключение свое письмо Э. Агацци словами, которые, наверное, больно отозвались в душе И.Т. Фролова: «Вы заверили, что у Вас есть опыт решения организационных вопросов, связанных с проведением подобных Конгрессов. Простите, но в изменившейся в Вашей стране ситуации, этот опыт уже недостаточен. Я не хочу, чтобы Вы поняли меня в том смысле,

что я предъявляю Вам какие-то претензии, однако было бы нежелательно оказаться в ситуации, когда страна-организатор не в состоянии обеспечить какой-то минимум сервиса для проведения Конгресса».

Переписка по вопросам подготовки Конгресса (состав делегатов, порядок проведения пленарных заседаний, симпозиумов и коллоквиумов в рамках Конгресса) велась И.Т. Фроловым также с генеральным секретарем МФФО Й. Кучуради, председателем комитета по Конгрессам МФФО Е.А. Мотсопулосом.

Подготовка Конгресса происходила в сложной политической и финансовой ситуации. Власти не оказывали помощи, да еще были заняты политическим противостоянием. Правительство РФ не подтвердило имевшуюся у Оргкомитета предварительную договоренность с Советским правительством об оказании необходимой финансовой поддержки организации Конгресса. Руководство Российской академии наук устранилось от решения любых вопросов, связанных с Конгрессом, в том числе – финансовых. Оно не дало письменного подтверждения обязательств АН СССР о проведении Конгресса в Москве и отказалось финансировать публикацию уже готового текста Второго циркулярного письма с информацией о предстоящем Конгрессе. Не получили ответа обращения Оргкомитета к руководству Академии ходатайствовать перед Президентом и Правительством РФ о выделении целевых бюджетных средств на подготовку и проведение Конгресса.

Московский университет не выделил на льготных условиях конференц-зал Главного здания МГУ для открытия Конгресса, не говоря уже об аудиториях для работы секций. В ценах весны 1991 г. Оргкомитет оценивал затраты на аренду помещений в МГУ в 528 тыс. рублей. Согласно составленной в феврале 1992 г. смете расходов по подготовке и проведению Конгресса на оплату работы Конгресса в помещениях МГУ было запланировано 930 тыс. рублей. Инфляция в то время была катастрофической. Предварительные договоренности с Государственным комитетом СССР по народному образованию об оплате аренды помещений в МГУ утратили силу. В ответ на обращение Оргкомитета Конгресса к ректору МГУ с просьбой заключить договор о предоставлении помещений для проведения Конгресса проректор МГУ М.В. Кулаков проинформировал И.Т. Фролова, что «исходя из цен на сегодняшний день, стоимость аренды запрашиваемых Вами помещений и аудиторий составляет около 100 тыс. долларов. С учетом вышесказанного мы готовы провести XIX Всемирный философский конгресс на базе Московского университета».

И.Т. Фролов обратился к и.о. Председателя Правительства РФ Е.Т. Гайдару с письменной просьбой выделить целевые средства

на оплату аренды помещений МГУ. Е.Т. Гайдар был многим обязан И.Т. Фролову. И.Т. Фролов в свое время взял никому тогда не известного молодого и подающего надежды экономиста на работу в журнал «Коммунист». Доверчивость И.Т. Фролова объясняется тем, что он недостаточно владел экономической проблематикой — и сам в этом признавался. И.Т. Фролов даже познакомил М.С. Горбачева с экономическими идеями О.Р. Лациса и Е.Т. Гайдара, передав ему 23 декабря 1988 г. их предложения по развертыванию реформ. Когда же И.Т. Фролов возглавил «Правду», Е.Т. Гайдар переместился туда редактором по отделу экономики. Более того, 2 июня 1990 г. директор программ Давосского Всемирного экономического форума К. Матюр направила И.Т. Фролову приглашение приехать в феврале 1991 г. в Давос, чтобы участвовать в восьмой неформальной встрече руководителей средств массовой информации, которая была запланирована как составная часть очередного Давосского форума. Она предлагала ему «воспользоваться этой уникальной возможностью встретиться в неформальной обстановке, обсудить различные вопросы и установить прочные контакты». И.Т. Фролов не посчитал для себя возможным участвовать в знаменитом Давосском форуме и 25 июля 1990 г. порекомендовал для поездки Е.Т. Гайдара. Так что, в дни, когда И.Т. Фролов занимался разработкой новой Программы КПСС, Е.Т. Гайдар поехал в Давос. Надо полагать, поездка в Давос и общение там с мировой правящей элитой не остались без последствий для последующего крутого изменения карьеры Е.Т. Гайдара. После августа 1991 г. Е.Т. Гайдар нашел для себя и в России более выгодных покровителей. Разумеется, И.Т. Фролов и предположить не мог роковых последствий возвышения Е.Т. Гайдара, которые наступили столь быстро. Е.Т. Гайдар, став во главе правительства, ничем не помог И.Т. Фролову ни когда частное охранное предприятие выгнало Институт человека РАН из занимаемого им здания, ни когда не на что было проводить в Москве XIX Всемирный философский конгресс. Обращение на имя Е.Т. Гайдара не дало никакого результата.

От услуг МГУ пришлось отказаться. Бесспорно, это позорная страница в истории МГУ. Не проявляла активности и головная организация по проведению Конгресса — Институт философии РАН. «А коллеги Ивана Тимофеевича по возглавляемому им Оргкомитету Конгресса, — рассказывает многолетний помощник И.Т. Фролова В.Н. Игнатъев, — пребывали в полном оцепенении, не предпринимая никаких шагов, за исключением распространения слухов о необходимости отказаться от проведения Конгресса в Москве»<sup>4</sup>. Президент и Правительство России, руководство РАН и МГУ не повели себя достойно в этой ситуации, что нанесло ущерб международному престижу нашей страны.

### Вопреки обстоятельствам

В 1992 — 1993 гг. И.Т. Фроловым были найдены формы организации и проведения Конгресса, позволившие этому форуму состояться на должном уровне. Он сумел найти инвесторов и предложить им выгодные условия, касавшиеся, в частности, использования регистрационных взносов за участие в Конгрессе. На этих условиях 12 марта 1992 г. Оргкомитет заключил договор с казанской фирмой «ИНТАР Лтд» (директор Р.М. Тутаев). Фирма взяла на себя организацию работ по подготовке и проведению Конгресса. В результате были получены средства на проведение Конгресса. Была увеличена и сумма регистрационного взноса с 200 — 250 долларов до 400 — 500 долларов.

Фирма «ИНТАР Лтд» заключила соглашение с итальянской фирмой «EGA Studio» (президент Эмма Ару), специализирующейся на проведении подобных мероприятий. Итальянская фирма взяла на себя организацию участия в работе Конгресса зарубежных ученых и рассылку текста Второго циркулярного письма на английском языке. Летом 1992 г. И.Т. Фролов выезжал в Рим для согласования вопросов с руководством фирмы. Вся организация работ по подготовке и проведению Конгресса основывалась на принципах самофинансирования. Накануне открытия Конгресса на пресс-конференции И.Т. Фролов многозначительно и интригуяще заметил, что мог бы рассказать об организации Конгресса несколько детективных историй.

Благодаря доброй воле и пониманию тогдашнего ректора Российской академии управления Р.Е. Тихонова удалось решить вопрос и с местом проведения Конгресса.

К июлю 1992 г. был опубликован текст Второго циркуляра Конгресса и начата его рассылка. Тираж на английском языке (10 тыс. экз.) был разослан из Рима. Оргкомитетом был определен список председателей всех секций, состав приглашенных докладчиков на пленарных заседаниях, симпозиумах и коллоквиумах и определены те из них, кто готов взять на себя оплату дорожных расходов, проведены переговоры и подписаны контракты с гостиницами о размещении зарубежных участников Конгресса.

В мае 1993 г. И.Т. Фролов принимал в Москве президента МФФО Э. Агацци и генерального секретаря МФФО Й. Кучуради. Состоялась встреча с членами советского Оргкомитета и совместное заседание Исполкома Конгресса и советского Оргкомитета. Были окончательно согласованы организационные вопросы по проведению Конгресса в Москве. Во встрече участвовали представители фирмы «EGA Studio» Вера Капитани и Сесилия Кнаапен.

Оказалось, что все дело в силе характера, а не в социально-политических условиях. Другой какой-нибудь руководитель, ко-

торый привык к отлаженному механизму проведения массовых мероприятий при власти КПСС, с новой ситуацией не справился бы. Но не И.Т. Фролов. Так что, тот факт, что в 1993 г. в России впервые в ее истории состоялся Всемирный философский конгресс, является личной заслугой Ивана Тимофеевича Фролова. Академик РАН А.А. Гусейнов дал такую недвусмысленную оценку этому факту: «Держалось все на И.Т. Фролове, притом до такой степени, что можно сказать: без него в Москве бы Конгресса не было. Это — наглядный пример того, как волевой человек идет против обстоятельств и сам становится решающим обстоятельством»<sup>5</sup>. Думается последнее — ключ к пониманию роли и значения И.Т. Фролова в истории российской философии, науки и культуры последних десятилетий.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> Поскольку многие из приводимых документов хранятся в личном фонде И.Т. Фролова в Российском государственном архиве социально-политической истории и не прошли еще научно-технической обработки, они цитируются без указания источника.

<sup>2</sup> Никто не прав окончательно // Известия. 1991. 3 июня.

<sup>3</sup> Академик Иван Тимофеевич Фролов. Очерки. Воспоминания. Избранные статьи. М., 2001. — С. 103 — 104.

<sup>4</sup> Там же. С. 188

<sup>5</sup> Там же. С. 263.

*Окончание следует*



## ДАРЫ ВОСТОКА – АРШИН РОССИЙСКИЙ

*М.А. ПРОНИН*

### За каким благом едете?

Гость и хозяин — фигуры сакральные в пространстве жизни.

Согласно народным верованиям, гость приносит семь благ: шесть из них оставляет хозяину, а одно забирает с собой.

Летом 2008 г. мне посчастливилось — и, оглядываясь назад, могу подтвердить, что это действительно так! — побывать в Южной Корее на XXII Всемирном философском конгрессе (здесь и далее я, говоря о Корее, буду иметь в виду только Южную), а по его окончании принять участие в культурно-просветительской акции Российского философского общества (РФО) — быть пассажиром и участником философского поезда, что проехал с научными остановками по нашей стране с Дальнего Востока до Москвы. Участники конгресса встречались с коллегами на научно-практических конференциях во Владивостоке, Хабаровске, Чите, Улан-Удэ, Красноярске, Иркутске (с заездом на Байкал), Новосибирске, Екатеринбурге и Казани.

О тех благах, что я привез из трехнедельной поездки по Корее и по России, постараюсь коротко, но ничего не упуская, насколько это возможно, рассказать: путешествие позволило оформить и сформулировать некоторые выводы из моих давних наблюдений и размышлений о наших российских реалиях. Подчеркну, что то, чем я собираюсь с вами поделиться, скорее сложилось само собой или даже «открылось», а не логически, рационально выстраивалось. Если бы поездки не было, не случилось бы и «откровения». Поэтому, извините, мизансцена, фон, подробности — это не мелочи, а фактура, из которой вдруг возник рельеф понимания. И чтобы мнение мое не повисло в воздухе, постараюсь представить вам почву, позволившую ему возникнуть.

Итак, это был уже мой второй философский конгресс и вторая масштабная общественно-философская акция, в которой я принял участие: в 2003 г. члены РФО «ходили» на символическом Философском пароходе в Стамбул на предыдущий всемирный конгресс. Поэтому, не без труда, но я для себя уже открыл некоторые тонкости того, как и что спрашивать у коллег об их ожиданиях от участия в мероприятиях подобного уровня, как справляться о том, с чем они возвращаются обратно.

Участие в масштабных мероприятиях – многомерное событие в жизни ученого и многоплановая задача при ее планировании. У нее есть организационная, формальная, содержательная, культурная, деловая и чисто человеческие составляющие. Это то, что поддается рациональному прогнозированию и планированию.

Мое глубокое убеждение: человеческий посыл в любом деле должен быть глубже, сильнее и шире профессионального. Поэтому иррациональным компонентом такого путешествия выступают некоторые «чудеса» – блага, – которые ты неожиданно обретаешь в пути. Но к их нечаянному обретению тоже можно рационально подготовиться. Способ подготовки прост.

Реализация и усиление своего человеческого потенциала не только на подобного рода мероприятиях, но и в жизни невозможна, если у вас нет вопроса, на который вы «ловите»: это как на рыбалке – если у вас нет крючка и наживки – на что ловить, то вы ничего и не поймаете.

В разговорах на пути в Сеул, интересуясь судьбой философа в современном беспокойном мире – в России и за рубежом – естественно, сама собой возникла тема: как им – «их» философам, там, «у них», в отличие от нас, живется и почему. Один из коллег – профессор Владимир Пржиленский (Ставрополь) – высказал мысль, что «американские философы, в отличие от нас, участвуют в создании богатства страны». Идея показалась мне плодотворной и я задался вопросом: а как с данной установкой обстоят дела в Корее? Хотя, скорее его слова позволили облечь тему и вопросы о «судьбе философа» в конкретную форму.

Так возникла конкретная человеческая «оснастка», ключевой вопрос, с помощью которого я начал смотреть на свою поездку в Сеул, а затем и по стране.

Ключевой вопрос обладает очень интересными свойствами: это такой вопрос, над которым можно размышлять годами, не находя и находя на него ответы. Именно он ведет человека по жизни, в профессии, предопределяя выборы и траекторию его «бытийствования». Его жизненную экзистенцию. Проявление его сокровенного.

Печально, если вопрос этот человеком не осознается. Но, если знаешь на что «ловишь», результаты часто превосходят и ожидания, и планы, и предположения. В общем-то, все просто: люди растут в направлении тех вопросов, которые они задают. Скорее даже так: в направлении тех вопросов, которыми они задаются.

Поэтому не стоит подробности и бытовые мелочи, в которые мы сейчас погрузимся, рассматривать как лишние, второстепенные и не имеющие отношения к делу.

### Что в Корее хорошо и что в Корее плохо?

Не мною и давно замечено, что гости приезжают ненадолго, но видят очень многое!

Эта часть моего рассказа – не ложка дегтя в корейскую бочку меда и гостеприимства. Корейские коллеги к конгрессу готовились, но без накладок не обошлось (должен еще раз сказать об отсутствии в начале конгресса синхронного перевода на русский язык – на один из официальных языков всемирных философских конгрессов). Мне было интересно наблюдать не за тем «плохим», что неизбежно возникает во время подобного рода событий, а за тем, как и что корейцы делают с накладками, с несостыковками. Мой короткий рассказ – об этом аспекте «ложки дегтя».

История конгрессов насчитывает уже добрую сотню лет, но это был первый философский конгресс, что состоялся в Азии! Хотя и сей сюжет не без коллизий.

Предыдущий, о чем я уже обмолвился, проходил в Стамбуле, в Турции. Последняя, как известно – Евро-Азиатская страна, причем, большая ее часть находится в Азии. Тем не менее, конгресс проходил в европейской части Стамбула, на европейском берегу Босфора. Эту «географическую тонкость» корейцы отмечали неоднократно, подчеркивая тот факт, что сеульский конгресс – первый, что проходит в Азии.

Соответствующая статистика, думаю, будет представлена сполна и, как я вижу по публикациям в Вестнике Российского философского общества и других философских изданиях, она уже дается коллегами-участниками.

Очевидно, что человеку, что-то делающему в первый раз, многое простительно. Метафизика же первенства состоит в том, что того, «что простительно», того, что мы пытаемся оправдать «первым разом», история никогда не прощает. Спустя некоторое время произошедшее становится де-факто стандартом, относительно которого ведется отсчет всех последующих улучшений, все просчеты первого становятся видны, их никто, никогда не забывает.

Так вот. Корейцы – надо отдать им должное! – постоянно, до последнего дня и минуты (!) работы конгресса вносили качественные улучшения в процесс, если говорить языком менеджмента, и привносили дополнительные ценности – такие, каких от них уже никто и не ждал. Иными словами, они постоянно двигались от ожидаемого – функционального, к неожиданному – к чуду!

Отдаю себе отчет в том, что часть коллег этого не заметила, не обратила внимания: обмен мнениями в философском поезде, а о нем ниже, меня в этом убедил. Потому-то и пишу столь подробно.

Разве не чудо то, что конгресс закончился выступлением хора студентов-волонтеров (как мне показалось, на сцене стояли человек двести)? Кто ждал такого?

Согласитесь, нетривиальна и управленческая постановка задачи — на фоне выполнения «функционала» сделать еще и «художественную» часть. Причем нагрузки и занятость для волонтеров были очень высокими: с самого раннего утра — с регистрации, начинающей работать за час до начала конгресса, и до глубокой ночи — на сопровождении вечерних приемов и на развозе всех участников по гостиницам.

Итак, система менеджмента во время конгресса эволюционировала на глазах. Причем каждый раз изменения затрагивали всю систему работы с «плохим»: она вся качественно менялась, менялась принципиально — эволюционировало организационное решение проблем.

В первые дни на все проблемы «бросали людей» — волонтеров-студентов (их, кстати, надо было заранее со всей Кореи отобрать, собрать, расселить, подготовить и пр.). Причем все ими делалось с непередаваемой корейской открытостью и вовлеченностью в процесс оказания помощи — восточное гостеприимство в действии (*гамсахамнида* — корейское спасибо, не сомневаюсь, многие запомнили на всю жизнь).

На третий день вездесущие волонтеры неожиданно куда-то исчезли. Но... появились информационные стенды с описанием времени и места отправления автобусов и все прочей необходимой информацией.

Волонтеры же начали распространять книжку с дополнением к сборнику тезисов. В первый день выяснилось, что были «потеряны» тезисы участников с фамилиями, начинающимися на букву «К», и частично на «Л» и «М» (к слову, я себя не нашел на букву «П» — Пронин, но обнаружил на букву «М» — Михаил, — к зависти коллег с фамилиями, начинающимися на букву моего имени). Но вся трагикомичность ситуации оказалась в том, что чуть ли не каждый второй в Корее носит фамилию Ким: из основного сборника выпали почти все корейские участники!

Ситуация знакомая — аналогичная проблема была и на конгрессе в Стамбуле (а, со слов «старожилов-ветеранов», и на предыдущих конгрессах), но дополнительного турецкого сборника, насколько я знаю, российские коллеги так и не дождались. Здесь же все было сделано в два дня.

Затем появились диски с записями национальной корейской музыки и с информационными фильмами о Корее, оформленные на корейском, русском, английском, китайском и арабском языках.

Отдельная история с организацией синхронного перевода пленарных заседаний на русский язык (огромную и исключительную роль в решении этого принципиального вопроса сыграл А.Н. Чумаков — вице-президент РФО). Мало того, что перевод был организован — правда, переводил наш участник Николай Бирюков — отдельное ему спасибо! Корейская сторона посчитала необходимым и провела торжественный вечерний прием российских участников в одном из лучших ресторанов и отелей Сеула. Инцидент, что называется, был полностью исчерпан.

Так что дело не в «ложке дегтя», а в том, что делали с недоработками и несостыковками организаторы конгресса и как.

По всему в поведении корейцев было видно, что для них конгресс — наисерьезнейшее и наиважнейшее государственное, научное, общественное и культурное мероприятие. Откуда такое отношение и государства и общественности? — думал я, сравнивая с последним Всероссийским конгрессом в Москве.

### Зачем Корее философия?

Участвуют ли корейские философы в создании богатства своей страны, в построении будущего своей нации? И если да, то как? И вообще, зачем Корее философия?

Эти вопросы я имел возможность задать «руководителям» корейской философии — председателю программного комитета конгресса, его заместителям, руководству корейского философского общества и другим уважаемым коллегам.

Спрашивал я вместе с российскими коллегами — Аврора Пружина, ответственный секретарь журнала «Философские науки», выступила инициатором таких встреч и интервью (см. журнал «Философские науки», № 1 за 2009 год). Естественно, что задавались и более очевидные и традиционные вопросы.

Реакция на вопросы была не менее важной, чем сами ответы. Она была очень человеческой и открытой. Было видно, что собеседникам самим интересно отвечать на эти вопросы. Не менее живой интерес вызывали ответы корейских философов у моих российских коллег, с которыми я делился услышанным во время поездки в философском поезде.

Что же отвечали корейские коллеги-философы?

Ответы я представлю в двух частях, вторая — с неожиданным (чудесным) для меня российским продолжением.

— Мы занимаемся вестернизацией страны, — отвечали корейцы, — со времен Второй мировой войны мы внедряем западные технологии, к нам приходит западный образ жизни, западная культура. Все это приводит к тому, что наша страна меняется, меняются и люди, но нам важно сохранить свою самобытность и са-

моидентичность в меняющемся мире. Самоосознание и самоидентичность — это вопрос философский. Нам важно и сохранить традиционное, и внедрить, освоить новое. Для этого нам нужна философия.

— Практика внедрения западных технологий показала, что их освоение невозможно без знания культурного контекста, системы ценностей и установок людей, такие технологии создающих. Невозможно применять идеи и технологии, не понимая того, что за ними стоит. А это тоже философские проблемы, вопросы и задачи.

— И, наконец, обсуждая с руководством страны и бизнесом сам факт проведения в Сеуле Всемирного философского конгресса мы вдруг обнаружили еще одну очень важную функцию философии, ее предназначение...

И когда мы это главное практическое предназначение философии поняли (мы — это и философы, и правительство, и бизнес, и общественность, и средства массовой информации), проведение конгресса было поддержано на самом высоком уровне.

Почти цитирую: «...на всех уровнях: конгресс был поддержан на государственном, политическом уровне (на открытие прибыл Премьер-министр); на культурном уровне (описание культурной, концертной, программы конгресса заслуживает отдельного внимания). Конгресс был поддержан на финансовом уровне, был поддержан организационно. Поддержана наука и философия — практически все философы, кафедры философии университетов Кореи могли принять участие в конгрессе».

Вот тут все встало на свои места: и вопрос с неожиданно «проштенными» нам 15-ю долларами (историю эту я опустил — расскажу при встрече, если интересно будет), и с бесплатным банкетом на приеме у Мэра Сеула, и прекрасные концерты при открытии и на торжественном приеме в Мэрии, и шикарный вечерний прием ректора Сеульского университета на университетской лужайке, и прощальная вечеринка, и пр.

Но был и еще один ответ в форме дружеского ответного вопроса, о котором, как и о главном «открытии» корейцев о роли философии в успехе их страны скажу ниже.

С этими благами я и поехал по России, возвращаясь в Москву философским поездом.

Поездка в поезде — отдельная тема для рассказа и философского осмысления.

Пока же забежим немного вперед: история разговоров о значении философии имела совершенно неожиданное продолжение в Москве.

### Какую философию Правительство России предлагает молодежи?

По приезде домой я имел возможность задать «ключевой» вопрос помощнику президента Российской Федерации по экономическим вопросам Дворковичу Аркадию Владимировичу во время его выступления и встречи со студентами Международного университета (в Москве).

Такие ВВП-встречи в университете — традиционные, они открыты, их, как правило, ведет сам ректор — Сергей Николаевич Красавченко. На встречи часто приходят журналисты, и наши, и зарубежные.

Началось общение с опоздания — помощники люди занятые. Вопросов было много: о курсе рубля, о стабилизационном фонде, о ситуации в экономике, о США как о виновнике кризиса, о прогнозах — обо всех очевидных и часто обсуждаемых в прессе и на телевидении вопросах, связанных с важностью экономики для жизни страны и с мировым экономическим кризисом.

Возможность задать последний вопрос досталась мне. Я представился и сказал:

— Аркадий Владимирович, мы встречаемся в преддверии приезда в Москву Президента Южной Кореи (дело было в конце сентября 2008 г.), готовятся к подписанию целый ряд соглашений и договоров между Россией и Южной Кореей в области финансов, инвестиций, науки и промышленности.

— Да, это произойдет буквально на следующей неделе, — подтвердил А. Дворкович.

— Так вот, я только что вернулся из Южной Кореи, с Всемирного философского конгресса, где имел возможность поговорить с ведущими корейскими философами и задать им один вопрос — зачем Корею философия? Участвуют ли корейские философы в создании богатства страны, определяют ли будущее нации? На что получил ответ. И этот ответ хочу переадресовать вам в качестве вопроса.

— Да, давайте.

— Они мне ответили следующее. При подготовке к конгрессу мы поняли самое главное: что за последние пять десятков лет мы сменили несколько типов экономик. А это значит, что экономика страны сегодня в современном мире ничего не значит, раз ее приходится регулярно менять.

Тут я сделал паузу... Тишина в зале повисла гробовая.

— А чтобы ее менять, надо исходить не из существующих, текущих обстоятельств, а смотреть на мир и на самих себя с точки зрения будущего, с более высокого горизонта. И такой горизонт, несомненно, — мировоззренческий, философский. Это сегодня

поняло правительство Кореи, это понял корейский бизнес, это поняли деятели культуры, поняло простое население, это поняли и мы – корейские философы. (Это тот тезис – ответ, – о котором я выше умолчал.)

Аркадий Владимирович, практически все вопросы, что вам здесь задавали студенты, журналисты, коллеги – касаются будущего.

– Скажите, какую философию и идеологию сегодня российская власть, правительство предлагает молодежи? Какое мировоззрение обеспечит молодежи успех в жизни?

Мои последние слова висели уже в звенящей тишине. (Ответ все же был. Но философский – в бытовательском понимании последней.)

После встречи я накоротке переговорил с коллегами из университета, хотел узнать их мнение об ответе помощника президента. К слову, даже вопросы об этом задавать не пришлось, сами подходили и высказывали свое мнение.

– Михаил Анатольевич, ну что вы сами не видите что ли? Культурные люди там (в правительстве. – *М. П.*), правильные слова знают, правильно говорят, – но это все пустое или все по отдельности: как мухи и котлеты. Не видят и не понимают они этого...

Кто-то из вас может заметить, что этот вопрос надо задавать не А. Дворковичу, а В. Суркову. Иные скажут, что он экономист, а не философ и пр.

Замечу только: «Он – государственный деятель! А в работе любого руководителя – и тем более государственного деятеля – человеческий посыл должен быть шире, глубже и сильнее профессионального. А это – задача философии».

Ну что ж – не понимают! Но мы-то, философы, – должны понимать, отдавать себе отчет в том, чего они не понимают и почему.

И в Корею до конгресса этого тоже не понимали, не осознавали. Кстати, ни власти, ни философы!

А что они осознавали из того, чего они не понимали? Оказывается, это непонимание касается и нас – россиян. (Сложно сформулировал? Немного терпения.)

### **Чего про нас – про россиян – не понимают в Корею?**

Уже очевидно, что разговоры у нас в Корею были открытыми: мы задавали серьезные, не простые вопросы, но и нам тоже в ответ «досталось». Думаю, что надо рассказать про «шпильку», которую мне вставили корейские коллеги в плане дружеского ответа вопросом на вопрос.

– Да, Михаил, экономика для государства важна, как тело – для человека. Но тело не может управлять духом, не может управлять человеком. Работа с духом традиционно была прерогативой религии. Но религия в таком практическом деле, когда речь идет об эко-

номике, о создании будущего страны – не очень хороший помощник. Воля и дух государства, нации – это философская задача...

– Посмотрите, какая у вас Россия большая, какое большое тело... и какая у вас экономика. И посмотрите на Гонконг: какое маленькое тело, а какой дух, какая у Гонконга экономика! Почему такая разница между вами – Россией и Гонконгом? Что вам мешает развиваться такими же темпами? Вот этого мы в Корею не можем понять.

Ну что, коллеги, не находите, что это очень хороший вопрос нам со стороны корейских философов? В каком измерении лежит ответ на него?

Чем померить Россию?

– Мы, корейцы, с вами, русскими, очень похожи!

Услышав такое по приезде в Корею, я, честно говоря, немного опешил.

Как опешил и Вадим Недорезов – мой коллега-попутчик по незабываемому путешествию, когда, разговаривая во время конгресса с одним корейским философом, он стал объяснять тому, где в России расположен его родной город. Полагая, что в Корею скорее знают Новосибирск, начал откладывать маршрут от него. Новосибирск, на поверку, не знали.

– А, Оренбург! Конечно же знаю! – отозвался с искренней радостью корейский философ.

– Откуда?

– Ну, как же: Пушкин! «Капитанская дочка»!

Историю эту я с десятков раз с большим удовольствием слушал в короткие минуты отдыха от боевых дискуссий на редких философских привалах во время поездки.

...Так что, присмотревшись и пообщавшись с коллегами, убедился в правоте корейцев. Так в чем наша с ними похожесть?

Похожесть – в инвариантности некоторых антропологических констант, похожесть – в подобии операторов, структурирующих бытие. Речь идет не о глобальных категориях: идеальное – материальное, сущность – явление и т.д., а об антропологических – простых человеческих измерениях. Но так ли уж они просты – эти человеческие измерения?

Конкретное психофизиологическое наполнение ощущения масштабов страны после философского поезда, – один из главных антропологических результатов поездки. Для меня.

Как-то на круглом столе в одном «высоком собрании» я поделился таким результатом. Первые реакции участников были не самые «благосклонные», если скромно опустить некоторые прозвучавшие тогда мнения: для многих такой результат – пустые слова.

Вопрос, тема, проблема такого антропологического измерения — не проста, и на мой взгляд, заслуживает внимания и пристального рассмотрения.

При том, что такое измерение нельзя оставить на уровне метафоры, свести к измерению «самим собой», его недостаточно отослать к проблематике «человекомерности», «человекоразмерности» или антропоморфизма пространства и времен, человеческого бытия, и даже, если указать на успехи в решении многих теоретических и методологических вопросов комплексных проблем изучения человека, такое измерение даже на уровне метафоры обладает большой эвристической силой, выступая антропологическим оператором, конструктом, структурирующим время, создающим одухотворенный ландшафт в пространстве, конструктом, вычленяющим витальность из природного и вещного бытия человека. Конструктом, требующим фиксации, понятийного раскрытия и философского осмысления.

Для иллюстрации расскажу об одной встрече, о человеческой беседе, о человеческом измерении. Как-то в умирающей деревеньке, всего в верстах трехстах пятидесяти от Москвы, я разговорился с местной старушкой. Сидели мы в ее дворике на завалинке.

— До войны наша деревня веселая была, — сказала она с ностальгической ноткой в голосе.

— Бабуль, а что значит веселая? — уточнил я.

— О-оо, мии-лаай, — четыре гармониста на деревне было! — ответила та нараспев, поведя головой и давая понять, что нынче не то, что давеча.

— Ну и что? Что тут веселого?

— Как, что? Выйдешь, бывало, в праздник за калитку — и не знаешь куда идти! Со всех сторон играют!.. А сейчас все по домам телевизоры смотрят, да и гармонистов нет.

Измерение деревни «гармошками» было для меня открытием!

Домами, дворами, числом жителей, поголовьем коров или лошадей, церквями — при наличии уже село, — школой, медпунктом, клубом, маслозаводом — привычно. Как общеизвестны и базовые показатели оценки человеческого потенциала страны. А чем простой человек измеряет витальность пространства?

Вот об этом «общероссийском» аршине я и собираюсь немного рассказать и поразмышлять.

Так вот. Общеизвестно, что в деревне все знают всех. Мой отец, хоть и ездит в деревню уже более сорока лет, считается «дачником». Правда, как говорят некоторые «ключевые» жители, он единственный из дачников, которого мы уважаем.

Первый двухэтажный дом, что построен в деревне — у отца. Деревянный брус, двадцатка.

Николай, местный житель — потомственный кулак и при советской власти, и сегодня — поставил себе двухэтажный кирпичный... гараж.

— Николай, а зачем тебе гараж со вторым этажом? — спрашиваю я у него.

— Да летом иногда хожу на второй этаж спать, если поздно приезжаю, — отвечает он.

— Слушай, у тебя — дом, у жены, у отца — дом, один он в нем живет, мать твоя одна в доме живет — и все дома — огород к огороду. Зачем в гараже спать?

Молчит.

Другая задача — все должны видеть, что он хозяин — не хуже москвичей: у него тоже есть два этажа!

Деревня российская развивается через подражание, через «обезьянничанье» в хорошем смысле этого слова. Построит кто-нибудь летнюю кухню — постепенно все начинают кухнями обзаводиться. Поставит кто-то баню во дворе — все друг за другом ставят.

В советское время в Белоруссии так деревни «обновляли»: ставили новые дома на въезде и на выезде из деревни. Постепенно вся деревня начинала строиться. «Строиться» — это слово такое, означающее то, что имярек строит себе новое жилье.

Самое страшное в деревне — быть первым и последним. Первым — жена одернет: «Сиди, дурачина, простофиля, куда лезешь!» Последним — опять же жена: «Чего сидишь, у всех уже есть и нам бы давно пора!»

Скажете — на то она и деревня! Ну-ну. И я так думал, пока в Философском поезде по стране не проехал.

### Россия без дураков?

«Что город, то норы, что деревня, то обычаи» — пословица известная. Но на поверку же оказалось, что все одним миром мазаны. Поездка в Философском поезде позволила это явственно увидеть.

И не мне одному стали доступны подобные выводы и широкие обобщения.

Так, общаясь с коллегами и обсуждая результаты поездки, я услышал такое мнение или, если хотите, даже заключение: «Мне удалось увидеть прошлое, будущее и настоящее России. Прошлое наше — это Новосибирск, наше настоящее — Красноярск, а наше будущее — это Сеул». Не находите, что это тоже антропологическое измерение? Так что в будущем мы точно на корейцев будем похожи! А с учетом азиатского фактора в современном мире и нашего южного соседа — Китая — прогноз, имеющий под собой и биологическую подоплеку.

Кстати, про простые вещи. Черный хлеб – ржаной – на всем пути от Владивостока до Москвы (включительно!) в «общепите» подали лишь в Красноярске! Куда уж проще – мука, вода, огонь, дрожжи, соль и... человек. Простого черного ржаного хлеба сегодня в России нет. Дураков мало нормальный хлеб печь, как и картошку правильно сажать (еще одна история для разговора при личной встрече). Нормального пломбира, советского, днем с огнем не сыщешь! В Москве в особенности. Если раньше в Москву везли лучшее, то теперь всякое: Москва – она все съест!

Кстати, специально разговаривал о мороженом с генеральным директором союза мороженщиков России, кандидатом философских наук (!) В.Н. Елховым: по их проверкам до 50 % мороженого в Москве мороженым как таковым не является! (У них есть сайт, вестник – можете посмотреть, где в России еще мастера с совестью и руками остались).

Такие вот времена. Ни картошку сажать как надо, ни мороженое делать по совести – дураков нет.

Но мы отвлеклись на риторическое – едем дальше.

#### А что у вас можно посмотреть?

Что у вас можно (нужно) посмотреть? – вопрос очевидный, когда приезжаешь в новое место. Часто и спрашивать не надо – гостеприимные хозяева сами предложат, отвезут, покажут, похвалятся. Благо, что в стране есть что показать, есть чем похвалиться.

Во Владивостоке нас сводили к восстановленной триумфальной арке, посвященной приезду в город наследника Российского престола, будущего Императора Николая II. Восстановленная арка, установленная по тому же поводу, «неожиданно» порадовала нас и в Улан-Удэ. Когда я отвечал, что и во Владивостоке по аналогичному поводу поставленную арку восстановили, многие местные жители удивлялись, считая, что лишь они одни «передовики».

История города Хабаровска во многом похожа на истории окружающих его городов-соседей. Сам Ерофей Павлович Хабаров в Хабаровске никогда не был, но памятник ему стоит на привокзальной площади, правда, чем-то он напоминает Тараса Шевченко. Но, может, просто злые языки.

Показали нам памятник и настоящему основателю города – взводному отряда Е.П. Хабарова, который, по его приказу, поставил в этом месте казачий острог. Прекрасной лепки лицо основателя легко узнается в бронзе, хотя его прижизненных портретов не сохранилось.

Подобная история с памятником основателю города повторилась по ходу движения поезда еще раз. Его установка была представлена местными властями как завоевание нового времени.

Ерничая, поинтересовался портретом – с кого, мол, лепили, – не с того ли, что и в Хабаровске? Надулись. Но отшутились: «А памятник-то все равно должен быть!» Да кто бы был против! Портрета нет, но ваять-то памятник надо!

В Иркутске монументальность памятника Александру III поражает. Настоящий человек – махина! – на настоящем месте: на берегу мощной и красивой сибирской реки. (Как и восстановленный памятник Н.Н. Муравьеву-Амурскому в Хабаровске.) И ничем не хуже арки.

И историю страны в Иркутске понимают правильно – из песни слов не выкинешь: памятник А.В. Колчаку поставили. И советские сохранили.

Но и Красноярск не лыком шит: напротив городского культурного центра – еще в советских планах здание предназначалось под музей В.И. Ленина – стоит пароходик «Св. Николай», на котором Ильич в ссылку ходил. Каюта там его, мемориальная, а рядом каюта-музей будущего императора Николая II, который на сем пароходике в свое время осматривал достопримечательности. Местные краеведы шепотом намекнули – возможно, каюты перепутали! А может и пошутили... Да кто его знает.

Скажите – чего это он – я себя имею в виду – анекдоты рассказывает! Баек насобирал и за философию выдает!

Извините, но анекдот еще впереди, как и задачка с пальмами. А пишу для того, чтобы мой вывод о современном менталитете России не оказался голословным и умозрительным. И чтобы история про второй этаж в гараже не просто так была рассказана.

Так вот. Городская скульптура – еще оно измерение.

– А у нас в Иркутске есть памятник сантехнику!

Так и хочется продолжить за спрашивающим: «А у вас?»

И в другом городе он тоже есть, что мы по дороге проезжали! И в Омске, который мы не проезжали, он, оказывается, есть тоже! Ну что добавить к этому: «А у нас в Москве – дворнику в виде Ю.М. Лужкова!»

Памятники сантехникам по городам и весям страны – современный российский анекдот: в провинции – малых форм, а в Москве – столичных! Так что московские «баталии» вокруг Петра – всего лишь вершина общероссийского айсберга! История установки памятника А.В. Колчаку в Иркутске – того же поля ягода.

Но самое сильное проявление нового – это, несомненно, Красноярск! Как съездит мэр за море, так новое веяние: городская скульптура, и фонтаны, и «Биг Бэн» (часы, такие же, как на той самой лондонской башне, на здание красноярской мэрии водрузили). Поначалу горожане опешили, потом стали подсмеиваться над мэром, а теперь гордятся! Есть же что показывать и о чем рассказывать!

Ну, вот, теперь и задачка про пальмы.

Несколько лет назад мэр Красноярска решил летом выставить на бульварах города пальмы в кадках — настоящие, большие пальмы. Говаривают, что он такой фокус в Стамбуле приметил, а может еще где. И сегодня пальмы стоят! И красиво стоят.

Но пальмы после первого года погибли. Вопрос задачка: от чего? От чего в Сибири пальмы могут погибнуть?

Думаете, от мороза? Неправильно!

Вообще проблема инноваций или нововведений характеризуется тем, что возникает новое пространство, в котором начинают действовать другие законы, в котором наши старые представления не работают. Невозможно просчитать «по полноте» все возможные исходы и события, опираясь на старые представления и опыт — последний, надеюсь, это очевидно — в новом деле отсутствует! Понимание своей неадекватности инновации, в противном случае это не инновация, — ключевой фактор успеха в деле нововведений!

А теперь правильный ответ.

Пальмы погибли от... жары! Сгорели на солнце! Климат резко континентальный, сухой, летом не хватает влажности! А полив не обеспечили должный.

Теперь с пальмами все нормально! Как и с водной стихией в городе. Спросите, а разве были проблемы? Чай, Красноярск на Енисее стоит!

Были. Самое интересное, что в Красноярске, оказывается, нет реки.

Енисей есть, а реки в жизни горожан — нет.

Перед городом плотина. Вода идет из нижних слоев, зимой и летом одной температуры и одного цвета, никогда не прогревается: ни покататься, ни отдохнуть на воде, и никогда не замерзает: ни на льду на коньках покататься, ни подледным ловом заняться!

Хотя есть исключения. Члены Философского клуба Красноярска после заседания в Философской бане (есть и такие бани в России!) в Енисее остужают философский дискурс. Говорят, что мысль сразу же выстраивается. Но как вы понимаете, философ — сущность редкая, не массовая.

Сегодня фонтаны, которых в городе сегодня очень много, привнесли воду в жизнь красноярцев. Более того, Фонтан сибирских рек — могучий Енисей, принимающий красавицу Ангару, с фигурами прекрасных женщин, олицетворяющих его притоки, — «встроен» в пространство города. Был один Енисей, а теперь их два, да еще и все сибирские реки! Во как!

Но и здесь картина узнаваема: в Саранске, столице Мордо-

вии, красноярский аллегорический речной поток в виде фонтана Сибирских рек представлен искусственным ручейком, олицетворяющим речку Саранку. Архитектурно-пространственное решение очень похоже на красноярское.

И водную гладь речушки Саранки, которая никакого значения в жизни города, кроме топонимического, давно не имеет, искусственно расширили запрудой! И еще одна Саранка — фонтан, — впадает в настоящую Саранку. «Вставили» речку в городское пространство!

### Зачем японское яйцо к русской Пасхе?

В нескольких городах, что мы проезжали, раскинулись маленькие японские или китайские садики — подарки наших восточных и южных соседей! Все ими гордятся. Обязательно показывают гостям.

В Иркутске местные «духи города и земли иркутской» — Галина и Сергей Коробовы, известные в своем городе и в Сибири книгоиздатели историко-краеведческой литературы, — специально подвезли меня к городской малой архитектурной форме: подарку японского народа.

К слову, описание путешествия по иркутским городским артефактам и диковинкам, что они мне организовали, — отдельная история. Вам же настоятельно рекомендую изданную ими книгу «Иркутская земля: через годы, через расстояния...», которую и зачитать и засмотреть можно до дыр — настоящие «путеводные заметки» по иркутскому архипелагу.

Но вот мы на месте. Прямоугольный мраморный столб, можно сказать — стела — с вырезом наверху в форме яйца. А вот внизу то, что вырезали — яйцо.

Яйцо — большое, мраморное — лежит рядом на гранитном постаменте.

Пытаюсь, силюсь осмыслить концепцию, величие замысла и мастерство исполнения японских мастеров. Зачем заехали к сему «поштаменту»? Что я могу и должен здесь увидеть? В чем суть послания японского народа нам, россиянам? Не елицинская ли это загогулина от его японского друга Рю?.. Чем черт не шутит!?

— Михаил, видишь яйцо?

— ...?

— Народ его перед пасхой — красит!

Тульский Левша уж, почитай, два века как блоху английскую подковал (история та приключилась в царствование императора Александра Павловича, осмелюсь напомнить), а иркутяне в XXI веке — яйцо японское покрасили!

**Какой он – общероссийский аршин?**

Аршин – ментальный, антропологический!

Рассказывал в Москве олигархам о национальных особенностях русской жизни, о своем опыте и ощущении, возникшем после поездки на конгресс и по стране... И мне в ответ заметили: «Ездил тут по делам – в Комсомольск-на-Амуре. Так из гаражей не выходил... Три-четыре этажа. На первом машины ставят, выше – VIP-зона для приемов, еще один этаж – остаться переночевать, плюс подвал. И это гараж! Народ в гаражах отрывается!»

Если заметили, не написал про Новосибирск, Екатеринбург и Казань.

Про Новосибирск писать нечего – это наше прошлое, согласен с коллегой!

Екатеринбург, как и Питер, окружены Ленинградской и Свердловской областями. Еще что-то добавить? Видны параллели в сюжетах?

С нами ехали в поезде китайские, корейские, испанские, турецкие и словенский философы. На наш вопрос, где им больше всего понравилось, ответили, что в Казани, потом в Красноярске. Меньше всего – в Новосибирске. Это, что называется, телеграфно.

Велика Россия, а измерение одно: до сих пор страна по менталитету – деревенская! Ни индустриализация ее не взяла, ни ликвидация неграмотности, ни идеология!

Плохо все это или хорошо? Да ни то, и ни другое! Понимать это все просто надо. Принимать как есть и учитывать при планировании и реализации стратегий развития страны.

Поделился своими мыслями и наблюдениями с коллегами из Франции. Они назвали еще один показатель «чисто деревенского» менталитета – высокую скорость распространения слухов, заметив, что и Франция – тоже по своему деревня. Так что получается – не мы одни в мире такие «деревенские».

**PS**

Статья писалась долго, и у редакции свои планы и приоритеты. Доехали мы всей страной до «кризиса». И сегодня видно, что антропологический аршин свой правительство в мешке не утаит.

Еще в Корее во время банкета у мэра Сеула, сидя за одним столом с послом Анголы в ЮНЕСКО, философом по образованию и по призванию, господином Almerindo Jaka Jamba, в который раз задал свой вопрос: «Господин Альмериндо, зачем Анголе философия?»

– У нас война идет уже более 40 лет. Выросли и повзрослели поколения людей – дети, отцы и деды, – поколения, которые

ничего, кроме войны, не видели в жизни. Ничего другого они не представляют. Изменить и возродить страну без философии, без мировоззрения мы не сможем. Это наше правительство понимает. Поэтому я здесь – на конгрессе!

У нас в стране растут поколения людей, которые многого не видели, в отличие от старшего поколения (в Институте философии РАН сегодня всего 32 человека моложе 40 лет).

И нам – нашему обществу – надо ответить на самые простые вопросы. Зачем нам философия? И что с нашим духом – почему у нас не такая экономика, как, например, в Гонконге?

И пока мы на них не ответим, не надо задаваться вопросом: «Почему был «стабфонд» – да сплыл?!»

А чтобы на них ответить, мозги поменять надо. Или хотя бы мышление двухсотлетней давности, что зашито в страну как не-refлексируемый архетип.

Через 17 лет после Великой Отечественной войны страна «полетела в космос». А мы куда с нашей экономической мыслью за последние 17 лет полетели?..

Тут, что называется, на днях, В. Путин во время встречи с народом (показывали по телевидению, восстанавливаю не дословно) разъяснил, что, «понимаете, еще никогда в мире не было такого кризиса – никто ничего сказать не может, даже на Западе».

Ну что тут скажешь! Да чего ж тут нового?

А если экономику менять на новую, то этого тоже никогда еще не было!

А где взять специалиста по созданию атомной бомбы, если ее еще никто в мире не делал?..

«Бабы каются, а девки замуж собираются!» – ой, не об этом же?

Тот же самый класс задач! И ситуации однопорядковые!

Управленческое мировоззрение менять надо с такого «как всегда» и «хотели как лучше», на то, каким оно должно быть в XXI веке, веке глобальных перемен. Или хотя бы на корейское.

Голословно? Нет, сугубо конкретно.

Корейцы мыслят сменой экономических укладов – а мы экономикой переходного периода. Чувствуете разницу?

Российское экономическое мышление за 17 лет реформ показало свою полную несостоятельность. Мировоззренческую. Примат экономики никуда страну не двигает.

Как и примат идеологии. Это тоже мировоззренческий тупик.

А что двигает? Все двигает человек, его антропологический аршин. Экзистенция и постав – его мечта и жизнь.

---



---



---

**Рецензии, аннотации, отзывы**


---



---



---

**В.М. ВИДГОФ. ФИЛОСОФИЯ  
ЭСТЕТИЧЕСКОГО СОЗНАНИЯ:  
ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНО-ЭМОЦИОНАЛЬНЫЙ МИР,  
СОЦИАЛЬНАЯ ПРИРОДА И СПЕЦИФИКА. –  
Томск: Изд-во Томского ун-та. 2007. – 356 с.**

*О.А. ДОНСКИХ*

Эстетический выбор всегда индивидуален, и эстетическое переживание – всегда переживание частное. Всякая новая эстетическая реальность делает человека, ее переживающего, лицом еще более частным, и частность эта, обретающая порою форму литературного (или какого-либо другого) вкуса, уже сама по себе может оказаться если не гарантией, то хотя бы формой защиты от порабощения.

*И. Бродский* Нобелевская лекция

Представляемая вниманию читателей книга известного томского философа В.М. Видгофа – это труд, в котором автор подводит итоги своих многолетних размышлений об эстетическом сознании, что само по себе делает работу важной и интересной.

Ключевым понятием, которое пронизывает все размышления автора и составляет идейный узел работы, является понятие целостности. В частности, оно задает логику работы: в первой половине книги В.М. Видгоф дает исторический и системно-структурный обзор различных подходов к понятию эстетического сознания, завершая его обобщающим определением, а во второй половине – очерчивает наиболее принципиальные аспекты целостного эстетического сознания и, наконец, демонстрирует его возможности при формировании концепции гуманистического воспитания студентов классического университета.

Философской основой исследования является диалектико-материалистический подход, включенный в общеполитический контекст современности. Кроме того, отдельные важные положения работы являются продолжением традиций русской религиозной философии, в частности, когда речь идет об одном из ключевых понятий исследования – о свободе.

На этих последних положениях мне хотелось бы остановиться, поскольку они не так очевидны. Конечно, В.М. Видгоф упоминает В.С. Соловьева с его категорией всеединства, других русских религиозных философов, но важно то, что он продолжает их традицию и в тех случаях, когда логически развивает свой подход, базирующийся на категории целостности, и это демонстрирует плодотворность принятого подхода. На С. 30 (со ссылкой на Э. Фромма) автор рассуждает о том, что изгнанный

из Рая человек обрел свободу творить свою собственную историю, достигая новой гармонии с самим собой и природой. Понятно, что это продолжение идей Мильтона с его протестантской верой в неограниченные возможности трудового человека. Но это и та идея, которую развивает Достоевский в «Сне смешного человека». Именно русский писатель доказывает, что незатейливая добрая гармония становится невозможной, как только человек начинает рефлектировать. Рефлексия выявляет противоречия в человеческой душе, и чем больше человек рефлектирует, тем больше сомнений в нем поселяется и тем больший ад развертывается в его душе. И необходим переход на новый уровень человеческого бытия, необходимо преобразование всей личности, чтобы стал возможен новый Рай – не первозданный, а воссозданный новым, целостным человеком. Не случайно в определении эстетического сознания появляется сверхчувственное, и автор говорит о целостном сознании как о «форме чувственно-эмоционально-сверхчувственного отражения» и здесь же об «опыте преобразования мира по законам красоты» (С. 186).

В своем анализе целостного развития эстетического сознания В.М. Видгоф приходит к выводу, что, отражая объективные законы исторической эволюции, оно имеет тенденцию к преодолению различных форм объектных и внутрисубъектных противоречий, поскольку направлено на сохранение и утверждение общечеловеческой меры, и тогда интересы субъектов начинают согласовываться в поисках гармонического единства (С. 206). Фактически речь идет об одном из наиболее важных понятий, введенных в философский оборот А.С. Хомяковым и широко развитых последующими русскими философами – о соборности, однако оно появляется в данной работе не как дополнительная характеристика, а как закономерный способ проявления целостности эстетического сознания.

Большое значение для автора имеет понятие деятельности. Автор раскрывает целостность эстетического сознания именно в рамках деятельностного подхода. В процессе анализа он вводит понятие «мера мирочеловеческого», которое позволяет снять противоречие ограниченности, возникающее при независимом использовании терминов мера человеческого (Протагор) или мера природы, вещи, судьбы (Аристотель). Выстраивается красивое представление о том, что посредством мирочеловеческой меры человек постигает как свою меру (меру свободы), так и меру природы (меру необходимости). По сути дела в этом термине находит свое выражение обобщенное эстетическое представление о практике в ее самом широком значении. Такой подход позволяет автору четко и глубоко представить типы субъект-объектных отношений, чему посвящен один из самых удачных параграфов книги – параграф 1.3. первой части. Рассматривая наиболее важные типы универсальных отношений, позволяющих приблизиться к формуле С – О – С, автор дает им оригинальные характеристики, которые, несомненно, требуют дальнейшего развития, но и в таком виде оказываются весьма продуктивными. Совершенно неочевидна, хотя и убедительна связь между объект-объектным отношением и синкретичностью. Действительно, синкретичность связывается с первобытным мышлением, когда человек не со-

знает еще себя субъектом, но в данном случае синкретичность рассматривается еще и как наличествующая на периферии современного сознания ориентация на сопричастность вечному (С. 38). В свою очередь эстетический тип (четвертый из рассматриваемых автором) универсальных отношений понимается как ориентированный на «разрешение противоречий между всеми типами отношений в структуре общей целостности С — О — С отношений» (С. 41). Здесь естественно вводится понятие гармонии, по законам которой человек на определенном этапе своего развития начинает организовывать свои противоречивые отношения с миром. Гармония последовательно выступает в книге именно как выражение человеческой свободы. Особенно ярко это проявляется в определении эстетической эмоциональности, когда автор говорит, что она выражается в «способности субъекта не только свободно ощущать красоту мира, но и создавать ее, преодолевая дисгармонию жизни» (С. 195).

Своеобразным итогом применения деятельностного подхода и наиболее полным результатом анализа понятия целостности является раздел 1.4. третьей части книги «Целостность деятельностной структуры эстетического сознания». Здесь в рамках единого подхода рассматриваются понятия эстетической потребности, эстетического образа, эстетической истины, эстетической ценности и др. (В этом разделе, в частности, преодолевается тот недостаток диалектико-материалистического подхода, который был обусловлен его идеологизированностью.) Автор формулирует этот недостаток как разрыв между гносеологическим и аксиологическим в системе эстетического мировоззрения. При таком разрыве возникает деформация, выражающаяся в отчуждении связей между указанными аспектами, что присуще антигуманному мировоззрению (С. 255). Хочется остановиться на некоторых наиболее ярких результатах проведенного автором анализа. Так, В.М. Видгоф убедительно разводит понятия истины и правды. Он видит особенность эстетической истины в ориентации одновременно на чистую и ценностную объективность, не на единообразие, но на многообразие, законом которого выступает гармоническая мера, на диалектическую взаимозависимость свободы и необходимости (С. 218). В свою очередь, эстетическая правда оказывается «эстетической истиной, взятой в аксиологическом контексте смысла эстетической деятельности» (С. 221). Эстетической пользой в таком случае оказывается праксиологически выраженная эстетическая правда жизни (С. 224). Автор обрисовывает здесь принципиальные черты эстетического сознания в его важнейших противоречиях и аспектах. В едином ключе, с учетом как системно-структурного, так и диахронического подходов рассматриваются основные эстетические категории — возвышенное, низменное, комическое и др. Автор выделяет семь исторических этапов становления научного знания как уровней развития эстетического познания. Каждый из них, в свою очередь, характеризуется как соответствующий тип эстетического мировоззрения. В ходе такого обзора с очевидностью проявляется основной признак гносеологического аспекта эстетического мировоззрения — способность давать «целостное представление об эстетических свойствах мирочеловеческих отношений» (С. 253).

Одним из интересных моментов книги является оригинальное развитие идеи В.С. Соловьева о трех уровнях рефлексии в разделе 1.4.4. «Эстетическая эмоциональность как способ душевно-духовного освоения действительности». Здесь В.М. Видгоф на материале поэтического творчества показывает, как целостное мироощущение первого уровня сменяется уровнем разрушающей целостности, связанной с удовлетворением собственной неудовлетворенностью, который, в свою очередь, позволяет перейти к уровню «поэзии гармонической мысли» (В.С. Соловьев). Самосознание и рефлексия помогают эстетическому чувству «ощутить свою категориально-эстетическую оснащенность» (С. 265). И это также существенно углубляет понимание гносеологического аспекта эстетического сознания.

Разумеется, в кратком обзоре невозможно охватить все те идеи, которые изложены в данной работе. По моему мнению, она полностью отвечает поставленной задаче и действительно дает яркое представление о возможностях подхода к эстетическому сознанию в аспекте его целостности. Это представление фактически пронизывает каждую страницу работы.

Большое значение имеет и исторический обзор эстетических идей от Античности до современности, занимающий значительный объем книги. Автор не берет на себя задачу последовательного анализа историко-эстетического материала (это и невозможно в данной работе), останавливаясь на наиболее принципиальных для его целей моментах и этапах. Глубоко анализируются концепции Платона, Аристотеля, Канта. Очень важно, что результаты исторического обзора не остаются лишь эстетическим придатком к собственному системно-структурному анализу автора, но присутствуют и активно используются в других разделах книги. Тем самым диалогический аспект эстетического сознания в полной мере реализуется самим автором.

Такой широкий охват аспектов и моментов эстетического сознания, который реализован в данном исследовании, не мог, разумеется, обойтись без отдельных пробелов. Мне представляется, что следовало бы обратиться к работам И. Хейзинги особенно, когда автор книги говорит о роли игры сознания, находящегося в состоянии «ощущения свободы как таковой», но почему-то остаются в стороне подобного рода идеи А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, хотя достаточно внятно обращается внимание читателя на особую способность эстетической рефлексии останавливать мгновения событий, жизненных реалий... Хотелось бы отдельные разделы книги видеть более разработанными. Но я бы сказал, что это именно заслуга автора, который смело вызывает на размышление и заставляет двигаться в русле заданных им категорий.

В заключение автор предлагает концепцию гуманистического воспитания студентов Томского государственного университета как вуза классического типа. В данной концепции нашли свое выражение важнейшие выводы автора книги, особенно категория целостности. И это — принципиальный итог работы, который ориентирован на дальнейшее развитие. Итог, который становится новым началом.

## ВЛАДИМИР МИХАЙЛОВИЧ ВИДГОФ

В январе 2009 года не стало профессора Института искусств и культуры Томского государственного университета Владимира Михайловича Видгофа. Неожиданно, несправедливо рано оборвалась его жизнь. Навсегда ушел от нас яркий, самобытный человек, добрый, отзывчивый друг, энергичный, влюбленный в свое дело ученый и преподаватель.

В.М. Видгоф родился в 1937 г. В 1966 г. он закончил Казанскую государственную консерваторию, получив высшее художественное образование; впоследствии работал в филармониях и музыкальных учреждениях Челябинска, Казани, Иркутска, Томска в качестве артиста и педагога. В 1974 г. по окончании философской аспирантуры Томского государственного университета и защиты кандидатской диссертации В.М. Видгоф начал работать на кафедре философии Томского института автоматизированных систем управления и радиоэлектроники, а с 1979 года – в Томском государственном университете, на межвузовской кафедре этики и эстетики. Представитель Томской философской школы, Владимир Михайлович Видгоф прошел путь от ассистента до профессора, доктора философских наук, действительного члена Академии гуманитарных наук, Почетного работника высшего профессионального образования Российской Федерации. В.М. Видгоф – автор более 130 научных трудов, в том числе шести авторских и шести коллективных монографий, изданных в Москве и Томске, статей, опубликованных в английских и польских журналах. Участник более ста конференций международного, республиканского и регионального уровней, XIX Всемирного философского конгресса в Москве (1993), Первого и Второго российских философских конгрессов в Санкт-Петербурге и Екатеринбурге.

В область научных интересов В.М. Видгофа входят философия культуры, философские проблемы эстетического сознания и деятельности, эстетика, философия музыки и искусства, философско-культурологические проблемы образования, воспитания и целостного развития личности. Сформулированная В.М. Видгофом концепция эстетического сознания в 1993 г. была использована при разработке программы «Социальный прогресс Сибири», созданной при НИИ СЭПС ТГУ. В том же году в Екатеринбурге на эту тему им была успешно защищена докторская диссертация. Идеи этой докторской диссертации получили практичес-

кое воплощение в создании в Томске Межвузовского университета искусств, ректором которого В.М. Видгоф был с 1980 по 1990 гг. Опыт межвузовского университета получил признание многотысячной студенческой аудитории, был поддержан Министерством образования СССР и Министерством культуры СССР как новая форма эстетического воспитания молодежи.

В 1994 году В.М. Видгофом была разработана философско-культурологическая концепция развития школы «Школа как событие», одобренная Российской академией образования. Зональная школа Томского района, реализовавшая основные принципы этой концепции, на Всероссийском конкурсе «Школа года-95» получила звание лауреата. Концепция успешно реализовывалась и в других школах Томска.

Педагогическую деятельность В.М. Видгофа отличал творческо-инновационный подход. Это выражалось в чтении авторских курсов, в руководстве научной работой студентов, аспирантов, докторантов, соискателей, в участии в работе кафедральных, межкафедральных и учебно-методических комиссий Института искусства и культуры ТГУ, в написании ряда учебно- и научно-методических разработок и пособий по философии, культурологии, эстетике, искусству, педагогике и музыке. Среди них два необычных учебно-методических пособия: «Что наша жизнь? Игра!» (1999, 2003), где авторы, студенты, профессора, выступают с сочинениями по поводу просмотренных спектаклей театральных коллективов России и Томска. Под научным руководством В.М. Видгофа защищено семь кандидатских и одна докторская диссертации.

До последних дней Владимир Михайлович Видгоф оставался активным членом ученого и методического советов Института искусства и культуры ТГУ, членом диссертационных советов по защите докторских диссертаций при Томском государственном университете и Томском государственном педагогическом университете, членом экспертной комиссии по философии и искусствоведению при научно-координационном совете ТГУ, заместителем председателя эстетического совета ТГУ, членом редакционного совета научного журнала «Вестник ТГУ».

В значительной степени творческий потенциал личности профессора В.М. Видгофа раскрылся, когда он сотрудничал с Западно-Сибирским филиалом Университета РАО (1996 – 2006), с Томским государственным педагогическим колледжем, возглавляя там кафедру музыкальной педагогики (1997 – 2000), когда он заведовал кафедрой этики, эстетики и культурологии Института искусств и культуры ТГУ (1997 – 2004), работал главным научным сотрудником НИИ развития образовательных систем РАО (2005), когда под его руководством начал функционировать Учеб-

но-научный центр эстетического воспитания ТГУ (2005). За эти годы В.М. Видгоф организовал и принял участие в проведении ряда Всероссийских научно-практических семинаров по вопросам развития современной антропологии в системе непрерывного образования, инициировал работу Всероссийских гуманитарных форумов «Сибирские Афины» (с международным участием), посвященных классическому образованию и развитию эстетического воспитания и культуры личности. По материалам этих семинаров и конференций под его редакцией вышло из печати восемь сборников и одна коллективная монография. Указанные события стали особо значимыми, поскольку послужили серьезным обобщением научного и практического опыта, связанного с формированием культуры личности и накопленного за последние годы в России, в Сибирском регионе и, в частности, в вузах и школах Томска. Сегодня этот опыт является составляющей инновационной программы, реализуемой в Томском государственном университете.

Талант Владимира Михайловича Видгофа как ученого был динамичным, деятельным. Одной из главных его забот было не только просвещение, трансляция своих знаний и опыта, но и воспитание аудитории средствами искусства. В.М. Видгоф много работал сам и в орбиту своих научных интересов постоянно и успешно вовлекал студентов, аспирантов, сотрудников, поэтому дела, идеи и замыслы Владимира Михайловича будут жить и развиваться его коллегами и учениками.

*Коллектив Института искусств и культуры  
Томского государственного университета,  
коллеги, друзья, ученики*

## Наши авторы

**Визгин Виктор Павлович** – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора философских проблем истории науки Института философии РАН.

**Длугач Тамара Борисовна** – доктор философских наук, главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН.

**Донских Олег Альбертович** – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Новосибирского государственного университета экономики и управления.

**Дорофеев Даниил Юрьевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. проф. М.А. Бонч-Бруевича, сопредседатель «Российского общества Макса Шелера».

**Корсаков Сергей Николаевич** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник отдела комплексных проблем изучения человека Института философии РАН, доцент кафедры философии Тверского государственного университета.

**Лифинцева Татьяна Петровна** – кандидат философских наук, доцент философского факультета Государственного университета – Высшая школа экономики, научный сотрудник Института философии РАН.

**Пронин Михаил Анатольевич** – кандидат медицинских наук, старший научный сотрудник, заместитель заведующего отделом комплексных проблем изучения человека, руководитель исследовательской группы «Виртуалистика» Института философии РАН.

**Усачев Александр Владимирович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Елецкого государственного университета им. И.А. Бунина.

**Федоров Борис Иванович** – доктор философских наук, профессор кафедры философии образования СПб Академии постдипломного педагогического образования (СПбАППО), председатель ассоциации логиков Санкт-Петербурга.

CONTENTS

PANORAMA OF THE WORLD PHILOSOPHICAL THOUGHT

Foreign Philosophy: ■  
Modern Point of View

<i>T.B. DLUGACH</i>	Kant. The Third “Critique”	5
<i>A.V. USACHEV</i> ( <i>Yelets</i> )	Special Features of post-Kantian Theory of Cognition	25
<i>V.P. VISGIN</i>	Existention Language in Kierkegaard’s “Postscriptum”	34
<i>T.P. LIFINTSEVA</i>	In Search of Existence. Paul Tillich’s Onthology	53

Philosophical Thought. ■  
Reception and Interpretation

<i>D.Y. DOROFEEV</i> ( <i>Saint Petersburg</i> )	Significance of Philosophical Anthropology of Max Sheller for Early Philosophy of Michael Bakhtin	72
---	--	----

EDUCATION AND SOCIETY

New Technologies ■

<i>B.I. FEDOROV</i> ( <i>Saint Petersburg</i> )	The School. Developing Intellectual Abilities ( <i>Continued</i> )	89
--	---	----

OUR CONGRATULATIONS

Yevgeni Yakovlevich Basin is 80! 111

Anatomy of Creation ■

<i>E.Y. BASIN</i>	Completeness as Artistic Value	113
-------------------	--------------------------------	-----

SCIENTIFIC LIFE

From the History ■  
of Philosophical Forums

<i>S.N. KORSAKOV</i>	The 19 <sup>th</sup> World Congress of Philosophy (Moscow, 1993) in the History of Russian Philosophy	125
----------------------	--	-----

The 22<sup>nd</sup> World Congress ■  
of Philosophy (Seoul, 2008)

<i>M.A. PRONIN</i>	Donations of Orient: Russian Measure	135
--------------------	---	-----

Reviews, Annotations and Feedback ■

<i>O.A. DONSKIKH</i> ( <i>Novosibirsk</i> )	V.M. Vidhof. Philosophy of Aesthetic Consciousness: Intellectual and Emotional World, Social Nature, Special Features	152
--	---	-----

Memoria ■

Vladimir Mikhailovich VIDHOF		156
---------------------------------	--	-----